

**В форуме «Отношения антрополога
и изучаемого сообщества» приняли участие:**

Меган Баркер (Meghanne Barker) (Университет Мичигана,
Анн-Арбор, США)

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

Николай Борисович Вахтин (Европейский университет
в Санкт-Петербурге)

Андрей Григорьевич Возьянов (Университет Регенсбурга,
Германия)

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

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

Джастин Бак Кихада (Justine Buck Quijada) (Университет
Уэслиан, Мидлтаун, США)

Соня Люрман (Sonja Luehrmann) (Университет Саймона Фрейзера,
Бернаби, Канада)

Элли Яковлевна Пономарева (Европейский университет
в Санкт-Петербурге)

Тува Хейдестранд (Tova Höjdestrand) (Университет Лунда,
Швеция)

Сергей Анатольевич Штырков (Европейский университет
в Санкт-Петербурге / Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург)

Отношения антрополога и изучаемого сообщества

Один из вопросов полевого исследования — «возвращение» данных: антропологи обсуждают возможность и необходимость «поделиться» своими материалами с тем сообществом, которое они изучают, представить ему результаты своих исследований, «вернуть» собранные данные в регионы, в которых они собирались. По-английски это обозначается терминами “sharing”, “repatriation of research materials” и некоторыми другими (“member check”, “interviewee transcript review”, “respondent validation” и т.п.). Участники «Форума» отвечают на вопросы о том, какие именно результаты исследования и собранные материалы могут или должны быть «возвращены», какие уроки можно извлечь из примеров подобного «возвращения», к каким конфликтам может привести «возвращение» (и «невозвращение») результатов и выигрывает ли антропологическое исследование от «возвращения».

Ключевые слова: антропология, этика, сообщество, «возвращение» данных.

ВОПРОСЫ РЕДКОЛЛЕГИИ

Один из вопросов полевого исследования — «возвращение» данных: антропологи обсуждают возможность и необходимость «поделиться» своими материалами с тем сообществом, которое они исследуют, представить ему результаты своих исследований, «вернуть» собранные данные в регионы, в которых они собирались. По-английски это обозначается терминами “sharing” и “repatriation of research materials” и некоторыми другими (member check¹, interviewee transcript review, respondent validation и т.п.). «Этический кодекс Американской антропологической ассоциации» (1998) описывает ситуацию в очень общих словах: «[Антропологи] должны признавать свой долг перед обществами, в которых работают, и обязательство взаимности перед изучаемыми людьми, которые следует выполнять соответствующими способами»². В редакции 2009 г. в кодексе появился новый пункт: «Антропологи не должны утаивать результаты исследования от участников исследования, когда эти результаты становятся

¹ Lincoln Y., Guba G. *Naturalistic Enquiry*. Beverly Hills, CA: Sage, 1985. 416 p.

² “[Anthropologists] should recognize their debt to the societies in which they work and their obligation to reciprocate with people studied in appropriate ways”.

доступны для других. Однако есть особые и ограниченные обстоятельства, когда ограничения на обнародование считаются уместными и этичными, в особенности если эти ограничения служат защите безопасности, достоинства или частной жизни участников, защите культурного наследия и материальной или нематериальной культурной или интеллектуальной собственности»¹.

Рассмотрим гипотетическую ситуацию. Исследователь X по окончании своего «поля» собирает своих информантов и всех жителей поселка, чтобы поделиться с ними своими результатами. В ходе презентации он, заручившись предварительным согласием информантов, демонстрирует на экране отрывки из интервью, в которых ему рассказывали... — и здесь три варианта:

- 1) о ситуации с родным языком сообщества, степени двуязычия, престижности родного и доминирующего языков, политике местной школы в отношении языка, мерах, которые сообщество предпринимает или собирается предпринять для сохранения родного языка;
- 2) о сохранившихся в поселке традиционных праздниках, ритуалах «кормления огня», связанных с духами места, практиках наречения имен и представлениях о реинкарнации;
- 3) о социальных проблемах сообщества: высоком уровне самоубийств, алкоголизме и внебрачных беременностях несовершеннолетних².

Интуитивно понятно, что в первом случае антрополог обязан поделиться результатами своего исследования, поскольку это принесет сообществу пользу; во втором — он должен делать это с большой осторожностью, и скорее всего — не публично; в третьем — антрополог оказывается в очень сложной ситуации, чреватой непредсказуемыми последствиями.

Существуют ли какие-то способы объективации этой интуиции?

Редколлегия предложила участникам «Форума» следующие вопросы для обсуждения:

¹ “Anthropologists should not withhold research results from research participants when those results are shared with others. There are specific and limited circumstances however, where disclosure restrictions are appropriate and ethical, particularly where those restrictions serve to protect the safety, dignity or privacy of participants, protect cultural heritage or tangible or intangible cultural or intellectual property”.

² Все три примера — это реальные исследовательские проекты.

- 1** Известны ли вам положительные или отрицательные примеры подобного «возвращения» (“repatriation”) результатов и материалов исследования и какие уроки можно извлечь из этих примеров?
- 2** Должен ли вопрос (возможности или обязательности) «возвращения» (“repatriation”) учитываться с самого начала, при планировании исследования, или он не должен оказывать влияния на выбор темы, предмета и методов исследования?
- 3** Может ли привести «возвращение» (и «невозвращение») результатов к конфликтам, если да, то какого рода будут эти конфликты? Какие следует принять меры и какими нужно обладать качествами, чтобы избежать подобных конфликтов или по крайней мере минимизировать их и их последствия для исследователя и сообщества?
- 4** Может ли антропологическое исследование выиграть от подобного «возвращения» (“repatriation”) результатов или материалов исследования? Если да, то в каком отношении?
- 5** По вашему личному опыту, какие именно результаты исследования и собранные материалы могут или должны быть «возвращены» (“repatriated”) исследуемому сообществу и в какой форме? Должны ли на этот вопрос отвечать исследователи, или исследуемые, или кто-то третий?

МЕГАН БАРКЕР**1**

Ближе всего я оказалась к подобному опыту, когда занималась полевой работой в городах Казахстана и получала просьбы принять участие в различных академических конференциях. Поскольку я проводила свои исследования в том числе в государственном кукольном театре, иногда эти конференции были приурочены к кукольным фестивалям, так что в теории они могли бы послужить площадкой для презентации моих наблюдений и предварительных результатов работы среди художников и режиссеров. Но художники и режиссеры в большинстве своем не присутствовали на этих конференциях. У меня нет уверенности, с чем это может быть связано: то ли они просто думали, что доклады и обсуждения будут слишком сухими и академическими, а значит неинтересными, то ли полагали, что, будучи еще студенткой, я едва ли могла высказать какие-то стоящие внимания соображения об их работе. С одной стороны, то обстоятельство, что большинство людей, с которыми я работала в обоих моих полях, воспринимали меня скорее как студентку, чем как эксперта, было, как мне кажется, во многих отношениях полезно для моего исследования. Но обратной стороной стало то, что никто из них не ожидал, что я смогу

Меган Баркер (Meghanne Barker)
Университет Мичигана,
Анн-Арбор, США
mmbarker@umich.edu

предложить какие-то особые «результаты», по крайней мере на той стадии. Думаю, что, когда я закончу диссертацию и у меня появятся публикации, это отношение может измениться. И все же для начала я хотела бы вернуться в свое поле этой осенью и представить некоторые предварительные результаты, пусть даже в форме видеосюжета из тех материалов, которые я там собрала, чтобы посмотреть на реакцию. В качестве примера, когда этнограф использует собранные данные как повод для новой рефлексии в поле, можно привести статью Стивена Фельда «Диалогическое редактирование», в которой он описывает процесс ознакомления информантов с результатами исследования не как возвращение, а как часть более длительного, непрекращающегося интертекстуального диалога между ним и калули¹.

Если же говорить о «возвращении» материалов, у меня есть опыт передачи моих полевых видео тем людям, которые в них участвовали, а также родителям детей, которых я изучала в моем втором поле — центре временного пребывания для дошкольников 1–5 лет, если они об этом просили или если таким было пожелание задействованных институций. Как мне показалось, и там, и там этот жест приняли с благодарностью, поскольку мои записи могли способствовать созданию чего-то вроде визуального архива.

2

Да, я думаю, что чем раньше исследователь начинает думать об этих вещах, тем лучше. В США есть гранты, которые уделяют этому особое внимание, так что, подавая на такой грант, исследователь имеет возможность заранее продумать, каким образом его исследование может принести максимальную пользу сообществу.

3

На мой взгляд, на этот вопрос сложно дать универсальный ответ, потому что, например, когда речь идет о темах, связанных с политикой, у исследователя могут возникнуть сложности с продолжением работы в регионе, в то время как в других случаях в центре внимания оказываются этические проблемы и многое зависит от того, насколько исследователю удастся защитить анонимность всех участников исследования. Я знаю исследователей, которые решили отложить публикацию своих результатов, даже по-английски, поскольку они работали в настолько уникальных и узнаваемых местах, что гарантировать анонимность не представлялось возможным. Кое-кто пытается достичь анонимизации, создавая составных персонажей, но и тут есть свой риск.

¹ Речь идет о статье: [Feld 1987]. Калули — языковая группа в Папуа — Новой Гвинее. (Прим. пер.)

4

Как я уже писала выше, комментируя статью Стивена Фельда, на мой взгляд, работу можно построить так, чтобы и демонстрация результатов, и наблюдение, и запись реакций людей стали поводом для такого диалога по вопросам исследования, который был бы более продуктивен, чем пассивное наблюдение, фиксация и исследовательский анализ со стороны.

5

Полагаю, что исследователю хорошо бы поговорить с представителями изучаемого сообщества, а также со своими коллегами, у которых есть опыт «возвращения» результатов и материалов, чтобы понять, какая форма «возвращения» была бы наиболее полезна для этих людей, а также для развития отношений между самим исследователем и теми, кого он изучает. Это может зависеть не только от исследовательских вопросов или изучаемого сообщества, но и от методов. Например, в своих полях я много снимала на видео, и потому для меня идеальным вариантом было бы смонтировать из этих материалов этнографический фильм. Я думаю, что такой способ поделиться результатами будет более эффективен, чем переводы статей на русский и казахский языки. В то же время визуальная этнография может с особой остротой поставить вопрос анонимности.

Библиография

Feld S. Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read Sound and Sentiment // Cultural Anthropology. 1987. Vol. 2. No. 2. P. 190–210.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

ОЛЬГА БОЙЦОВА

Десять лет назад я в соавторстве с Еленой Мишановой сочинила для корпоративной университетской газеты статью под названием «Занзибарская уловка», где было иронично описано спонтанное превращение коллег в информантов во время докладов по темам, связанным с изучением повседневности. От некоторых мыслей из той статьи я, пожалуй, не откажусь и сегодня, однако по прошествии десяти лет ясно вижу, что «Занзибарская уловка» защищала нежелание исследователя, чтобы его информанты из объекта превращались в субъект и влияли на ход исследовательской работы — причем защищала настолько агрессивно, что это уже можно было считать нападением.

Ольга Юрьевна Бойцова
Музей антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург
boitsova@gmail.com

Статья начиналась словами: «Представьте себе ситуацию: вы тратите много времени и усилий на сбор материала по своей теме, едете в экспедицию на Занзибар, анализируете данные, строите теоретическое обоснование и делаете выводы. Готовясь представить полученные результаты на конференции, вы ожидаете, что обсуждение вашей работы с коллегами поможет вам в исследовании. Но на презентации вашего доклада, когда модератор предлагает задавать вопросы, из заднего ряда с коварной улыбкой поднимается слушатель, который весь доклад ждал своего звездного часа, и объявляет: “У нас на Занзибаре всё не так!” Уже заготовленное вами “Спасибо за вопрос” превращается в нечленораздельное мычание, и вы застываете в растерянности. Вы только что стали жертвой занзибарской уловки». Сам термин «занзибарская уловка» мы взяли у Х. Даллдера, изменив его смысл (под оригинальным термином имелась в виду ситуация, когда эксперт по одной отдельно взятой стране опровергает результаты сравнительного исследования разных стран, утверждая, что на Занзибаре эти теории не работают; мы же применили его к репликам в научных дискуссиях типа: «У нас на Занзибаре всё не так!»).

Толчком к написанию той статьи стала обида: за некоторое время до этого я, тогда еще аспирантка, пригласила своего информанта на доклад. Я гордилась тем, что веду себя этично и «возвращаю» результаты, до тех пор пока информант после доклада не подверг его резкой критике. А я-то рассчитывала на более благодарную реакцию! Я не собиралась менять концепцию работы в соответствии с высказанной мне критикой, и всё, что мне оставалось, — выразить свои эмоции в «Занзибарской уловке».

Среди коллег-антропологов из университета эта газетная публикация имела успех: было очевидно, что не только я сталкивалась с проблемой непонимания информантами предъявляемых им результатов. Может быть, это связано с тем, что нас не учили «возвращать» результаты, оставляя решение этого вопроса полностью на наше усмотрение. Впрочем, я не уверена, учат ли этому антропологов где-либо в России. Не требует этого и закон. Одним словом, здесь можно никогда никому не «возвращать» результаты, и вам ничего за это не будет: ни судебного преследования, ни даже упреков коллег. Тогда к чему лишние усилия?

В «Форуме» по этике полевых исследований, четвертый вопрос которого перекликался с нынешним «Форумом» [Форум 2006], я в своих ответах назвала приглашение информантов на доклад «заигрыванием с совестью»: полевое исследование изначально неэтично с точки зрения общечеловеческой этики, и подобное

«возвращение результатов» имеет целью немного успокоить угрызения совести у исследователя. К тому времени, когда я впервые пригласила своего информанта на доклад, у меня уже был небольшой опыт «возвращения» результатов в другом проекте, где я работала наемным интервьюером: одна из информанток сама попросила у меня свое интервью, и я передала ей диск с записью, рассудив, что транскрипт собственной устной речи с непривычки мало кому понравится, а в аудиозаписи особенности разговорного языка не будут бросаться в глаза. Я не обязана была это делать, но когда тебе бескорыстно оказывают услугу, посвящая пару часов своего времени и снабжая необходимым материалом, а потом высказывают просьбу, которую можно выполнить, то уже не узкая профессиональная, а самая простая человеческая этика требует ответить согласием.

При работе над темой из области современной городской культуры мне было легко решиться на «возвращение» результатов, потому что большинство информантов были моими земляками из более или менее того же социального класса, что и я, и мне не стоило труда пригласить их на презентацию, прислать по электронной почте статью, подарить экземпляр книги. Более того, некоторые из них были моими коллегами, и им не требовалось даже отдельного приглашения — объявления о докладах они получали по общеуниверситетской рассылке. Таким же образом, когда я выступаю информанткой для какой-либо своей коллеги — припоминаю недавно три таких случая, — то мы обе знаем, что я могу сама «вернуть» себе результаты, придя на ее выступление, и, возможно, это влияет на ее презентацию, так же как это знание влияло на мой научный продукт: уж к своим-то коллегам-информантам, когда они критикуют мои тексты, я не могу не прислушаться. Хотя я и писала когда-то в «Занзибарской уловке», что коллега — всего лишь такой же информант, как и все остальные, но сейчас не могу не признать, что те наши информанты, которые имеют возможность увидеть текст до публикации и достаточно компетентны, чтобы понять терминологический аппарат и вступить с нами в спор на научном языке, находятся в выигрышном положении по сравнению с другими исследуемыми.

У меня есть и не столь позитивный опыт, когда дисциплинарный барьер помешал мне самой «вернуть» себе результаты. Пару раз я выступала испытуемой в психологических исследованиях. По размеру выборки оба исследования были не массовые, я посвятила им по несколько часов и встречалась с исследовательницами лично. Они обещали ознакомить с результатами (возможно, психологов-то как раз учат этому обещанию?), и обе не сдержали слова. Мне было обидно. Меня изучили и не сказали, какой обо мне сделали вывод! Я отдавала свои время

и силы, старалась искренне отвечать на вопросы, рисовала свою семью и вела дневник самонаблюдения — и где-то осели эти рисунки и дневник, а я об этом никогда ничего не узнаю.

Помня об опыте нахождения «по другую сторону» в этих асимметричных отношениях, я и теперь всякий раз стараюсь «возвращать» результаты: например, с помощью гугл-диска даю в интернет-сообществе, где искала информантов, ссылку на текст моего доклада, который вряд ли кто-то из них сможет услышать на конференции. Возможно, моим информантам это вовсе не нужно, а на самом деле им подошла бы совсем другая форма «возвращения» результатов, и я напрасно проецирую на них собственные желания и «заигрываю с совестью» — но здесь я вступаю в ту область, где нет никакой регламентации и никаких указаний, что и как следует делать, и действую наугад. В сообществе, где семьдесят человек заполнили опросник, в ответ на ссылку мне пишут обычно два или три «спасибо»; один раз я получила по почте пару робко высказанных замечаний и быстро отмела их как негодящиеся, с которыми нет нужды разбираться. Увы, такова судьба мнений информантов о наших текстах.

При этом у меня всегда были довольно «беззубые» темы, результаты которых легко «возвращать»: любительская фотография, современный городской фольклор, отношение к детской одежде. Когда же мне в рамках первой темы пришлось писать о конструировании информантом своей идентичности как горожанина или интеллектуала вопреки его актуальным жизненным обстоятельствам, то я была рада, что западное издательство попросило изменить имена; думаю, что некоторым людям, давшим мне интервью, было бы неприятно прочитать о себе, что они что-то «конструируют с помощью фотографий». Я дарила этим информантам экземпляры книги, где всё было гораздо более безобидно и где они с удовольствием могли угадать себя в анонимизированном списке тех, кто дал интервью, но я отнюдь не уверена, что буду делиться с ними статьей на английском языке о конструировании идентичности.

Обращаясь к ситуации более чем десятилетней давности, теперь я могу взглянуть на нее иначе. Тогда я была возмущена тем, что информанту не понравилась моя концепция. Между тем спустя годы та концепция вызывает критику и у меня самой, так что я поневоле задаюсь вопросом, стоило ли мне так рьяно ее защищать. Да, мы не обязаны менять наши научные выводы в угоду нашим информантам, которые вряд ли видят всю картину, открывшуюся нам в процессе исследования, — но ведь и мы не всевидящи. Высказываемое информантами неприятие нашей интерпретации можно осмыслить как полез-

ный опыт, который может пригодиться нам в работе. Я больше не считаю, что наши информанты, которые критикуют наши доклады словами «У нас всё не так», используют «занзibarскую уловку». Они защищают свое право влиять на полученное исследователем знание о них. Когда мы пытаемся агрессивно отгородиться от этого желания, как я в своей газетной статье, то стоит вспомнить, что (по крайней мере, в России) власть в наших отношениях с информантами по-прежнему целиком и полностью остается у нас и даже если мы позволим им влиять на ход исследования, это будет происходить лишь с нашего разрешения и в той степени, в какой мы захотим. Нельзя сказать, что мы получили эту власть нечестным путем, но надо признать, что желание человека знать то, что знают о нем, вполне естественно — да и его желание влиять на то, что знают о нем, тоже. Для меня как информантки в первом и состоит смысл «возвращения» результатов: мне не нужен ни транскрипт, ни запись интервью, в котором меня опрашивали, но расскажите мне, какое новое знание вы получили обо мне и с моей помощью — я тоже хочу знать!

Библиография

Форум «Этические проблемы полевых исследований» // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 7–166.

АНДРЕЙ ВОЗЬЯНОВ

1

Мне кажется, важно иметь представление о том, что вообще включают наши данные. Это ведь не только транскрипты (массив данных, как правило, несводим к интервью). В частности, у многих есть дневники наблюдения, про member check которых пока не очень ясно, как вообще говорить, но которые тоже попадают в доклады на научных конференциях и статьи в академических журналах, при этом намного меньше поддаваясь влиянию или, если угодно, контролю со стороны сообщества. Некоторые виды информации традиционно не упоминаются в исследовательских отчетах: контакты, неудачные попытки связаться с кем-то, невольная полученная информация (например, бюрократического или логистического характера), но могут быть интересны респондентам.

Андрей Григорьевич Возьянов
 Университет Регенсбурга,
 Германия
 avozyanov@gmail.com

Репатриацией данных в той или иной степени можно считать довольно широкий перечень действий. У меня был опыт сбора фотографий для исследовательской выставки у людей, которые участвовали в моем исследовании ранее, — и тогда я вместе с конспектом результатов предлагал людям снабдить фото своими комментариями, с возможностью заменить ими цитаты из интервью. Формой отдачи может выступать не только «возврат» данных «отдавшему» их сообществу, но и обмен, например, с другими актерами или сообществами из других кейсов, удаленных географически. Однажды мне нужно было провести опрос пассажиров на остановках, и для привлечения их к участию я решил раздавать каждой респондентке расписание двух редко ходящих трамвайных маршрутов. За достоверной версией расписания пришлось идти в трамвайно-троллейбусное управление, где результаты опроса захотели увидеть, что не входило в мои планы. На опросе меня ждала приятная новость — люди *хотели*, чтобы о результатах узнало ТТУ (хотя я не ставил их в известность о том, что был в управлении, и представлялся студентом из Петербурга). Мои знакомые социологи общественных движений, проводившие сравнительное исследование в нескольких регионах России и Украины, работали над организацией конференции для тех, о ком собирали данные; мне это кажется замечательной формой преодоления асимметрии между информантом и исследователем в плане прибавления знания.

2

Это вопрос более широкий, чем собственно судьба данных, поскольку отсылает нас к тому, как и зачем мы вообще делаем исследования. Как мне кажется, сообщество в принципе должно влиять на выбор темы. Здесь не имеется в виду, что именно участвующие в исследовании должны диктовать, что и как изучать; исследовательский вопрос может возникать на пересечениях аналитического интереса исследователя и артикулированного запроса сообщества. При таком подходе форма и процесс репатриации данных становятся частью дизайна и методологии исследования. В практике современной академии это может быть затруднительно, поскольку темы исследований зачастую исходят исключительно от студентов / профессоров, а исследовательский вопрос формулируется до первого визита в поле и не всегда гибко меняется впоследствии.

3

Конфликт очень часто изначально встроен в то, что изучает антрополог — будь то полярно противоположные дискурсы; сообщество, образовавшееся на основе несогласия с кем-то или чем-то; группа, ранее являвшаяся одной из частей некой общности. И мне представляются такие ситуации, когда антрополог может своими результатами показать группе, что на самом деле она не так однородна, как себе представляет; или

же что она имеет пересечения и точки согласия с группой, которой стремится себя противопоставить и от которой старается изолироваться. Иногда необходимо понять, чего сообщество не хочет знать о себе, и, может быть, согласиться не узнавать чего-то самому.

Мое исследовательское поле с 2011 г. — общественный транспорт в городах Донбасса. Вопрос диссертационного исследования — каковы вклады различных групп городских акторов в сохранение систем трамвайного и троллейбусного транспорта в малых и средних городах Юго-Восточной Европы в 1990–2000-е гг. После начала войны на Юго-Востоке Украины сеть транспортных активистов региона раскололась по политическому признаку, и многие факты переоцениваются. По-другому оценивается невмешательство государства в состояние транспорта. До войны про то, что работало плохо, говорили в духе «хорошо, что еще работает, — если бы не на Украине было дело, уже бы давно закрыли». Именно невмешательство позволило местным транспортным предприятиям проводить продажу благотворительных билетов, использовать волонтерский труд, выдерживать конкуренцию с маршрутками и т.д. После начала войны состояние инфраструктуры, уже долгое время плохое, стало мишенью для критики. В том же ключе реинтерпретируется практика ремонта старых трамваев и троллейбусов вместо покупки новых (если раньше ремонт противопоставлялся закрытию, то теперь противопоставляется обновлению). Одни и те же действия одного и того же активиста до войны описывались как достойная восхищения помощь малым городам и трудовой подвиг, а после — как цепкий менеджмент и потакание собственным интересам (грань, несуществование которой мне кажется одним из важных аспектов исследуемого явления).

Отдельный вопрос — насколько репатрируемые данные должны дополняться интерпретацией. Когда сейчас мои информанты пытаются объяснить плохую ситуацию с транспортом через довоенное отношение государства к данному региону, стоит ли мне напоминать им гиперссылкой на базу данных (используемую мною, известную всем им и пополняемую нами совместно), что Донецк в 2011–2012 гг. получил новых троллейбусов больше, чем какой-либо другой город Украины? Нет ли риска, что я сам внесу раскол уже в ту отколовшуюся часть некогда сплоченной группы, с которой контактирую? Еще один пример — упоминавшаяся выше выставка, на которой должны были быть собраны фото, сделанные людьми, не имевшими разногласий на момент съемки, но разорвавшими связи ко времени выставки. Если конституирующим элементом сообщества становится не приверженность, а неприязнь

к чему-то, считается ли вредом сообществу помощь объекту его неприязни (в моем кейсе — городам, подконтрольным Украине)? Если комиссия ЕБРР обращается ко мне за консультацией о местном транспортном знании в Украине, могу ли я оперировать данными о городах, которые сообщившие мне эти данные информанты больше не признают Украиной?

Еще один обсуждаемый коллегами вид конфликта — так называемое «испорченное поле», отказ сообщества от взаимодействия со всеми антропологами / социологами по причине разногласий или непонимания с первым по времени исследователем. Можно представить себе ситуацию, когда знакомство с репатрированными данными оказывается для представителей сообщества настолько травматичным, что любая вероятность последующего опыта исследования вызывает отторжение. Вероятно, любой валидации должны предшествовать разъяснения, которые кажутся профессионалам самоочевидными: наша устная речь звучит не так, как мы себе представляем; интервью иногда заставляет нас рассказывать то, что не было бы сказано в другой ситуации; вероятно, члены сообщества не вполне осознанно избегают обсуждения определенных тем друг с другом, но поднимают их при общении с интервьюером и т.д. Однажды я представлял перед ЛГБТ-аудиторией опрос, показавший распространенность дискриминации одних представителей ЛГБТ другими, и был вынужден начать презентацию примерно с такого замечания: цифры и цитаты из ответов могут быть неприятны присутствующим, но незнание их не означало бы отсутствия дискриминации.

4

Не стоит выводить member check за пределы «предмета и методов исследования»: процедура авторизации, обсуждения данных с информантами бывает не менее эвристична, чем сбор интервью. Нам многое говорит как первая реакция сообщества на транскрипты, записи, наблюдения, так и дальнейшая судьба материалов (что сообщество делает с полученными данными). Когда я собирал фотографии к выставке, в результате сбора к исследованию присоединились несколько информантов (а выставка в итоге так и не состоялась). Собственно, один из возможных эффектов репатриации данных — появление новых данных. Очевидно, репатриация данных и их анализ с привлечением сообщества не должны быть последней частью исследования. Технически это, безусловно, ставит перед нами вопрос о расстоянии до поля и возможности «сегментировать» сбор данных в нескольких поездках, корректировать дизайн исследования по ходу.

5

При наличии возможности форма репатриации данных должна являться предметом неоднократного обсуждения между

исследователями и исследуемыми. Современные исследовательские проекты часто на выходе порождают не статьи, а выставки, пособия, архивы, базы данных, приложения. Для моего проекта, где речь идет о несогласованных вкладах зачастую незнакомых между собой акторов в работу одной и той же городской инфраструктуры, мне кажется уместным создание такой информационной платформы, которую исследуемые группы могли бы сами использовать, пополнять, развивать в дальнейшем.

ДАРЬЯ ДУБОВКА

Антропология как кривое зеркало¹

Прочитав вопросы к этому «Форуму» в первый раз, я отложила их в сторону, решив, что к моему полю они отношения не имеют. Мой объект исследования не заинтересован ни в каком «фидбэке», ему скорее нравится быть потаенным. И лишь спустя несколько месяцев, когда те же вопросы снова попались мне на глаза, я подумала, что нежелание слышать академические истины о себе не менее интересно, чем попытки влиять на их производство / использование. Таким образом, в своей реплике я в большей степени сосредоточусь не на этических трудностях «возвращения» результатов исследуемому сообществу, а на эпистемологической проблеме получения знания и властных отношениях, формирующих это знание.

Мой основной объект исследования — современные женские монастыри Русской православной церкви. В поле я обычно нахожусь в статусе временного трудника, т.е. человека, приезжающего на определенное время в обитель, чтобы через посильный труд поучаствовать в монастырской жизни. Свои исследовательские задачи я не скрываю, но обычно они не встречают интереса и понимаются как второстепенные по отношению к духовным, может, и не до конца

Дарья Григорьевна Дубовка

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

¹ Я благодарна своему научному руководителю, позитивисту от Бога, Сергею Штыркову за привлечение моего внимания к эпистемологической проблематике.

осозанным мной потребностям. Нужно заметить, что подобное равнодушие к той антропологической картине, которую мои работы могли бы дать монастырскому сообществу, весьма расстраивало меня в первое время. Я была чувствительна к этическому дискурсу современных социальных наук и их просветительскому и преобразовательному пафосу. Поэтому, написав магистерскую диссертацию, я поспешила привезти ее в монастырь, в котором проводила исследование. Честно говоря, я даже не особенно задумывалась, зачем монахиням читать мой труд. Желание ознакомить информантов с результатами исследовательской работы можно отнести к антропологическому кодексу чести¹. Магистерская была посвящена идеологии и практикам послушания² в современных монастырях. В ней описывалось, как трудники надеются, что с помощью физического труда на благо обители они приобретут Царствие Небесное, и как через рутинные хозяйственные операции можно упражняться в добродетелях. В магистерской также была сделана попытка посмотреть на послушания в контексте экономической жизни постсоветского монастыря. Ниже я приведу отрывок из моего полевого дневника, мою беседу с одной из старших монахинь. Мы закончили осматривать ряды только что посаженного лука, и я спросила, что она думает о моей магистерской. Вот ее ответ:

Почему ребенок слушает маму, почему Христос пошел на такие страдания, ведь никто не заставлял, — потому что любовь. А вот это идеология послушания — зачем мне кривые зеркала, если я могу сразу на источник смотреть, а читать это, еще смущаться, думать всякое.

Так в нескольких предложениях эта монахиня выразила отличие в получении и функционировании знания в религиозных и академических сообществах. Ее метафора моей работы, «кривое зеркало», может смутно отсылать к библейским строкам — «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1Кор. 13:12). Большинство толкователей этого отрывка из послания апостола Павла связывают «тогда» не столько с временным измерением, сколько с особым состоянием обожения, т.е. святости. Дальнейшие слова монахини подтверждают это внимание к душевному состоянию автора.

¹ Думаю, существует обширная литература, связывающая этику «возвращения» с американской правовой системой и необходимостью обезопасить академические институты от исков со стороны изучаемых сообществ. Однако в моей голове правовые реалии трансформировались в странную реципрокную схему: взял эмпирический материал — верни интеллектуальный продукт.

² Послушанием называют как добродетель, так и каждодневные трудовые обязанности монахинь и трудниц.

Под источником, на который можно смотреть как на образ, монахиня имела в виду Священное Писание и Священное Предание, и одно из основных отличий того знания, которое предлагается в святоотеческой литературе, от академического, состоит в фигуре автора. Тексты Священного Предания потому и истинны, что написаны святыми. В современных монастырях истина по-прежнему кажется не отделенной от добродетели, что отсылает нас скорее к аристотелевской традиции, чем к научной рефлексии о методах как способе получения достоверного знания. Поскольку наибольшим доверием в монастырской культуре пользуются тексты, святость авторов которых не вызывает сомнений, то антропологический канон войдет в обиход обитателей только через канонизацию наших коллег. С монастырской точки зрения, до тех пор пока современная наука не станет требовать от исследователей тренировки в добродетелях, их антропологическое видение будет отражать лишь их греховную природу, а вовсе не истинное положение дел.

Если первое искажение антропологического зеркала получается вследствие неадекватной передачи действительности, то дальнейшее использование этого отражения оказывается также под вопросом. Рассмотрим следствия антропологического знания для одного монашеского и сообщества в целом. Монахиня, слова которой процитированы выше, не зря имплицитно задавалась вопросом: в чем польза антропологического знания на пути стяжания Царствия Небесного? Если антропологическое видение потенциально может смущать ее, т.е. уводить с выбранного пути, то оно вредно. В современной академической традиции следствием знания скорее является релятивизм, чем уверенность в единственно верной истине. Однако цель и смысл множества религиозных групп как раз и состоят в поиске абсолютной истины. Более того, академическая традиция тренирует нас замечать экономическое неравенство, статусные иерархии, властные отношения, гендерные / этнические / расовые и прочие дискриминации. Святоотеческая же традиция предлагает обращаться с социальной реальностью исходя из примата любви. Например, в отношениях послушания нет властных диспозиций, нет экономической реципрокности или эксплуатации, а есть добровольная отдача своего времени и труда по любви. Я бы могла сказать, что именно так и работает идеология — пытается выдать отношения одного типа за отношения другого типа, но если так начнет думать не только пришлый антрополог, но и монашеские обители, то их обитель просто распадется¹.

¹ Что и случилось с тем монастырем, в который я привезла свою магистерскую. Хотя я, конечно, надеюсь, что мой текст не сыграл в этой истории большой роли.

Если на индивидуальном уровне антропология не ведет к умножению любви¹, то каково может быть использование антропологического знания на уровне сообщества? Говоря шире, мы подходим к вопросу трансформации социальной реальности посредством науки, т.е. к весьма избитому вопросу всех реформаторов и утопистов: трудности и проблемы в обществе — это следствие плохой социальной организации или несовершенной природы человека? В моей полевой работе был период, когда, наблюдая за страданиями некоторых трудниц, я обращалась к главе монастыря, игуменье, с предложением внести изменения в организацию обители. Например, главный повар в столовой для трудников не была визуально отличима от остальных приезжающих, поскольку, как немонашесствующая, она не могла носить специальное облачение. Это вызывало постоянные статусные конфликты: паломники не признавали за ней право распоряжаться их временем, назначать им послушания или как-либо иначе регламентировать их быт. С моей точки зрения, ситуация была легко разрешима через официальное наделение главного повара полномочиями, необходимыми для продуктивного ведения ее деятельности. Однако игуменья отказалась это делать, аргументируя следующим образом²:

Все социальное вторично, да, конечно, его не надо совсем сбрасывать со счетов, но человеку внутренне надо меняться. Ветхий Завет был о социальных условиях, сколько у них было запретов, установок, народ был богоизбранный. Ну и к чему все привело — не приняли Бога. Поэтому социальным много не сделаешь, можно ввести какие-то ограничения, регламентацию, но это ж какая степень контроля! Это ущемление свободы воли, а Бог хочет, чтобы человек свободно к нему обратился. Поэтому социальные условия можно улучшать, но это не основное, иной раз и полезно испытать неприятности на послушаниях для смирения.

Думаю, ее логика вполне прозрачна: как и большинство ушедших в монастырь прагматиков, она полагает, что основная цель земной жизни — это подготовка к жизни вечной, которая осуществляется через искоренение грехов и приобретение добродетелей. А эта деятельность заметно лучше протекает в несовершенной социальной среде.

Следует признать, что эпистемологические вопросы, которые изучение монастыря ставит перед антропологом, о статусе

¹ Этот тезис относится прежде всего к так называемым критическим теориям, заточенным видеть проявления несправедливости в обществе.

² Здесь я привожу выдержку из моего полевого дневника, в котором была записана не точная цитата игуменьи, но передан смысл ее слов с большим вниманием к форме их изложения.

и ценности научного знания, исследовательском фокусе и методах весьма интересны и заслуживают рассмотрения в рамках фукольдиданской традиции внимания к знанию-власти или даже самой антропологии как техники самотрансформации. Мне осталось лишь добавить несколько слов о внешних факторах, определяющих незаинтересованность монастырей в обратной связи. На постсоветском религиозном пространстве основой символического капитала монастырей является популярный дискурс о них как пространствах, где можно получить сакральный опыт и прикоснуться к иной реальности. Научное же знание через его основные практики: обобщение, типизирование, сравнение — превращает обитатели в обычные исследовательские объекты. Поэтому спрос на академическое знание внутри сообщества невелик. Тогда как зачастую антрополог сталкивается с группами, которые заботит, как они будут описаны, в каком свете предстанут на печатных страницах, монастыри в большинстве своем не проявляют любопытства к моим публикациям. Не могу сказать, что монастыри совсем не обеспокоены публичной презентацией себя, однако я предпочитала работать в маленьких сельских обителях, не являвшихся крупными туристическими центрами. Возможно, подобное равнодушие к печатной продукции — следствие опасения, что желание прочесть лестные строки о себе будет оценено как тщеславие, т.е. грех, поиск суетных мирских благ.

Итак, моя реплика затрагивает практически только религиозные сообщества, переосмысляющие возможность для себя быть вписанными в этот мир. На данный момент я не вижу их потребности в антропологическом знании, криво отражающем Божественную реальность. Радует только, что кривые зеркала встречаются обычно в комнатах смеха.

АЛЕКСАНДРА КАСАТКИНА

Александра Константиновна Касаткина

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

Антропологи, сообщества и данные в мире открытого доступа¹

«У меня есть сильное чувство, что не один и даже не несколько йолмо-ва смотрят мне через плечо, когда я пишу эти строки. Подозреваю, что присутствие такого “локального

¹ В основу этой реплики легли материалы коллективного отчета по проекту «Краудсорсинг в гуманитарных исследованиях: новые технологии и коммуникативные режимы производства знания в цифровую эпоху», который проводился под руководством Г.А. Орловой и А.Л. Зорина в ШАГИ РАНХиГС в 2015 г. Мое участие в проекте было поддержано Карамзинской стипендией Фонда Михаила Прохорова.

читателя” (native readership) в ближайшие годы будет все более заметным и настойчивым и каждому антропологу придется иметь с ним дело по своему усмотрению», — так Роберт Дежарле перевернул для актуальной ситуации знаменитую формулу интерпретативной антропологии Гирца об антропологе, который читает книгу культуры через плечо у туземца [Desjarlais 2003: 14]. Многое изменилось со времен Гирца. Эта цитата — из книги, посвященной биографическим нарративам нескольких пожилых йолмо-ва (шерпов). Книга оказалась очень важна для йолмо-ва, которые увидели в ней шанс для широкого утверждения своей реконструированной в современных политических условиях Непала групповой идентичности. Местные студенты и родственники собеседников Дежарле настояли на своей помощи в переводе транскриптов на английский, подборе английских аналогов для терминов; его работа с концептами культуры йолмо-ва стала предметом горячих обсуждений местных интеллектуалов; записанные интервью были переданы не только семьям информантов, но и местному фонду культуры йолмо-ва... Ситуация, когда не антрополог обсуждал с информантами отдельные свои идеи, как часто случается, а сама его книга по ходу ее написания была предметом локального обсуждения, пристального наблюдения, участия, ожиданий, определила специфику письма автора: он просто не мог не стараться писать так, чтобы это имело смысл для самих йолмо-ва [Desjarlais 2003: 14].

В мире открытого интернета контакт изучаемого сообщества с тем знанием о нем, которое произвел антрополог, становится почти неизбежным, а «возвращение», т.е. тот же контакт, но контролируемый и наблюдаемый, может стать не только этическим жестом, но и важным эвристическим расширением и в конечном счете привести к переформатированию полевой работы в сторону открытия пространства для сотрудничества и / или диалога.

Наряду с послевоенной волной деколонизации, признанием прав традиционных «объектов» антропологов на собственный голос и всеобщим повышением уровня доступа к образованию и информации отмечу еще одну важную для обсуждаемой темы линию. Это расширение области применения антропологического знания, рост количества междисциплинарных исследовательских проектов, выход антропологии на широкий рынок труда, развитие прикладной антропологии. Сейчас антрополог в своем поле, куда бы он ни поехал, как правило, встречает не полуграмотных последних представителей традиционной культуры, исчезающей под натиском современности, а самостоятельных субъектов, хорошо адаптированных к современному миру и мировому информационному полю, а подчас

и высокообразованных профессионалов, экспертов, представителей мировой научной или экономической элиты.

Какими могут быть отношения антрополога с такими сообществами? Распространенный ответ — сотрудничество. Томас Криадо и Адольфо Эсталея в предисловии к сборнику об экспериментах с этнографическим сотрудничеством, который сейчас готовится к печати в издательстве “Berghahn”, выделяют три режима сотрудничества в истории антропологии:

- 1) классическое сотрудничество этнографа и информанта, которое заканчивается традиционной академической монографией, написанной в объективистском авторитетном стиле;
- 2) сотрудничество в ответ на этические и политические вызовы работы с маргинализированными группами — публичный активизм, активная помощь сообществу;
- 3) сотрудничество как эпистемическое партнерство, поиск мостика между эпистемическими культурами исследователя и информантов (которых в этой традиции назовут скорее полевыми партнерами или участниками исследования). Криадо и Эсталея позиционируют этот режим как этнографический метод, альтернативный включенному наблюдению для тех полей и проектов, где невозможно не принимать локальных форм знания всерьез [Estalella, Criado forthcoming].

Если второй режим — это ответ на вопрос о социальной миссии антрополога, то третий представляет собой развитие идеи Джорджа Маркуса об этнографии как эпистемическом партнерстве [Deeb, Marcus 2011]. Для Маркуса, который с 1970-х гг. постоянно занят исследованиями среди разнообразных элит, «эпистемическое партнерство» стало ответом на вопрос, как антропологу наладить отношения с теми, кто правит современным миром. Антропологи не могут не принимать всерьез представления своего «информанта» о мире, а то и о самой антропологии, если это, скажем, директор ВТО, который нанял их, надеясь лучше понять, как работает его организация. Приходится налаживать эпистемические мостики, искать общие языки. Заодно взаимно подстраивать область экспертизы антрополога и требования современного рынка труда — задача, более чем актуальная не только для России, где ниша для антропологов просто отсутствует, но и для США, где она уже довольно давно сформирована.

Криадо и Эсталея расширили область применения этого режима этнографии, перенесли его от тех, с чьим знанием невозможно не считаться по политическим причинам, на тех, с чьим

знанием гораздо интереснее считаться, чем не считаться. Т.е. на любые сообщества. Любопытное развитие эта идея получает у Кристофера Келти. В своем проекте с нанобиологами и программистами он предлагает антропологу роль переводчика между разными доменами знания, причем перевод идет взаимный — и в результате обогащаются и антрополог за счет усвоения и интеграции в антропологическую теорию локальных теоретических моделей поля, и его полевой партнер, который при помощи антропологической линзы может лучше понять себя и свою среду [Kelty 2009]. В этом формате исследования речь идет уже не о возвращении отжатого, как жмых, и переработанного антропологом знания, а о постоянных и осознанных, целенаправленных обменах знанием в самом широком смысле — от информации и идей до способов думать и выражать мысли.

Главный вопрос, который ставит перед антропологом такое переключение режима этнографической работы: как совмещать разные формы знания или эпистемические культуры? Особенно если они настолько разные, что их совмещение может угрожать привычным порядкам науки. Степень готовности российского научного сообщества к поиску общего языка с другими эпистемическими культурами хорошо иллюстрирует дискуссия под красноречивым заголовком «Наука и псевдонаука» в «Антропологическом форуме» за 2013 г. [Форум 2013].

Проблема отношений между исследователем и изучаемым сообществом существует не только в антропологии с ее откровенно колониальными истоками. Это проблема публичного лица и публичной включенности современной науки в целом, ее взаимодействия с обществом, которое стремительно движется к размыванию священного статуса эксперта и всеобщему вовлечению в практики производства знания; обществом, где действуют любительские биотехнологические лаборатории и проводятся активистские исследования по экологическим проблемам. Культурные институции отвечают на этот вызов разворачиванием краудсорсинговых проектов — чтобы направить энергию масс, организованных через протоколы интернета, на обработку оцифрованных музейных, библиотечных, архивных материалов [Ridge 2014].

Мне приходилось и приходится работать в трех режимах «возвращения»: (1) я показываю музейные коллекции этнографических предметов из Кунсткамеры в тех деревнях, где они когда-то были куплены; (2) я показываю своим собеседникам расшифровки их интервью; (3) мои информанты читают мои публикации.

«Возвращение» музейных коллекций

Мне не хотелось бы здесь касаться проблем «репатриации» музейных предметов. Это сильно политизированная область, с которой мне, по счастью, почти не приходилось сталкиваться. Я работаю с коллекциями предметов и фотографий из штата Сабах в Малайзии, которые около века назад были куплены Кунсткамерой у немецкого собирателя А. Грубауэра, который, в свою очередь, купил их во время экспедиции в тогдашний Британский Северный Борнео в 1911 г. Это очень представительная коллекция предметов быта и собрание фотографий замечательного профессионального качества. Все они минимально атрибутированы: известны место сбора, языковая группа и даже название предмета на местном языке. Этой информации слишком мало, назначение некоторых предметов остается неизвестным, не говоря уже о фотографиях, подписи к которым носят чрезвычайно общий характер.

Благодаря финансовой поддержке МАЭ РАН мне удалось побывать в нескольких точках маршрута Грубауэра — пока только в дусунских деревнях на склонах горы Кинабалу, самой высокой вершины в островной Юго-Восточной Азии. С 1964 г. гора оказалась на территории национального парка с ограниченным доступом, а в 2000 г. парк был объявлен культурным наследием ЮНЕСКО, т.е. «принадлежностью всего мира», и туда потянулись туристы — побродить по джунглям и забраться на вершину. Сейчас здешние дусуны озабочены тем, чтобы сформулировать и озвучить собственное право на гору — их древнюю святыню, место пребывания душ умерших. В этот контекст вписалось и мое появление со старыми фотографиями этих мест и предметов старого быта.

Коллекции Грубауэра — это окошко в дохристианскую эпоху в истории дусунов, сейчас полузабытую, но в связи с последними событиями получившую новую актуальность в качестве ресурса легитимности их претензий на особые отношения с Кинабалу в частности и локальной средой в целом. Получилось не столько возвращение, сколько обмен или даже скорее соучастие: музей (в моем лице) предлагает дусунам сохраненные визуальные свидетельства прошлого, а они, в свою очередь, делятся своими знаниями о том, как использовались предметы, помогают локализовать пейзажи на фотографиях. Только из сочетания этих компонентов, коллекций и разрозненных воспоминаний, может рождаться знание, пригодное для распространения.

Не хватает пока одной важнейшей составляющей — инфраструктуры, обеспечивающей аккумуляцию и распространение знания. Необходима онлайн-платформа, где были бы выстав-

лены оцифрованные коллекции со всей имеющейся о них информацией и где любой мог бы оставить свой комментарий. Отслеживание и проверка комментариев, решение, нужно ли их переносить в карточку предмета, могут оставаться за куратором коллекции — сотрудником музея. Чтобы охватить тех, кто остался по ту сторону «цифрового водораздела» или по каким-то другим причинам не хочет принимать участие онлайн, нужно предпринимать полевые выезды. Для этого необходимо, чтобы интерфейс платформы офлайн поддерживал удобную работу с информантом в поле за ноутбуком. На мой взгляд, создание и поддержка такой вовлекающей инфраструктуры для совместного курирования коллекций — одна из первоочередных задач современного музея, выполнение которой не только расширило бы публичный доступ к музейным богатствам и дало бы прирост знаний о коллекциях, но и сняло бы в зародыше проблему репатриации.

Подобный опыт уже есть в мире: электронный блог, поддерживающий совместное курирование филиппинских коллекций, создан в Полевом музее Чикаго: <<http://10000kmentos.org/>>. Методика работы с комментариями пользователей отрабатывается в проекте “Flickr commons”, где Библиотека Конгресса США выложила свои коллекции фотографий в надежде на помощь интернета в их атрибуции [Springer et al. 2008]. Совмещением поддержки работы с коллекциями фотографий, карт, рукописей онлайн и сбора информации и архивных документов во время полевых выездов занимается Национальная библиотека Уэльса [Dafis et al. 2014]. КАМИС, общая база данных для коллекций всех российских музеев, тоже имеет в потенциале поддержку подобных опций: как минимум есть возможность прямой связи карточки предмета с локацией онлайн. В остальном, правда, КАМИСу, к сожалению, пока далеко до полноценного интерфейса совместного курирования.

«Возвращение» транскриптов интервью

Если старинные предметы и фотоснимки из музея создают достаточно гладкое пространство коммуникации, то с исследовательскими материалами, произведенными совместно с информантами в актуальном настоящем, выходит несколько иначе. В качественной социологии обсуждение с информантами расшифровок интервью с ними — это часть так называемого *member-check*, одного из методов валидации исследования. Существующая литература по теме описывает эмоциональные тяготы этого опыта и для информантов, которые расстраиваются при виде своей устной речи, переведенной в письменный вид, и для исследователей, которые огорчаются, потому что

расстраиваются информанты и не всегда получается продуктивное обсуждение (аналитический обзор этих и близких текстов и альтернативный взгляд из опыта Обнинского проекта см. в статье: [Орлова 2016]). В Обнинском проекте мы вместе с коллегами, большой междисциплинарной командой, говорили с сотрудниками научных институтов и производств города Обнинска об их профессиональных биографиях, для того чтобы сделать то, чего обычно не делают социологи, — разместить расшифровки этих интервью в открытом доступе в формате исследовательской онлайн-платформы. И поскольку, подписывая информированное согласие, многие наши обнинские собеседники захотели прочитать свои интервью перед публикацией, мы «возвращаем» им расшифровки для авторизации.

Получается нелегко. В проекте было принято решение отказаться от литературного редактирования расшифровок, чтобы не снижать их исследовательскую ценность. Однако когда речь идет о публикации интервью, вопрос внешнего вида, формы текста становится вопросом публичного лица информанта (тем более что большинство наших собеседников пожелали опубликовать интервью под своими именами). Несколько человек отказались от публикации. В других случаях переговоры затягиваются, нередко на годы (авторизации начались в 2012 г. и продолжаются до сих пор). Часто люди сами редактируют свои тексты, и это редактирование мы, конечно, не можем отклонить. Но надо сказать, случается и такое, что люди соглашались с нашей логикой или даже осваивают ее и начинают играть с нашей системой нотационных знаков и согласуют публикацию транскрипта, внося лишь некоторые уточнения в содержание.

Нашу работу с интервью в Обнинске можно рассматривать как разновидность эпистемического сотрудничества. Вместе с информантами мы готовим интервью к открытой архивации. В наших разговорах о расшифровках принятое представление о публикуемом биографическом тексте, гладком и отредактированном, встречается с эпистемической культурой, стоящей за исследовательским транскриптом устной речи, где ценны все шероховатости спонтанного высказывания. Мы вынуждены эксплицировать для наших собеседников установки, стоящие за выбором такого вида расшифровки и отказом от литературной обработки, объяснять им современные техники работы с устными текстами. Так идет поиск общего языка, где-то менее, где-то более успешный. Информант таким образом допускается в сферу профессиональной экспертизы социального исследователя, что вообще происходит редко и подчас считается даже вредным для исследования [Hammersley 2013]. Но в случае нашего проекта есть элементы справедливого обмена:

ведь наши собеседники допустили нас в свою профессиональную сферу, когда согласились на интервью о своей профессиональной биографии. Такой особый режим эпистемического сотрудничества для подготовки к публикации исследовательского материала, созданного благодаря совместным вкладам, Галина Орлова предложила концептуализировать как «соавторизацию» — в противоположность более монолитному «соавторству» [Орлова 2016].

Для антропологов, вовлеченных в проект, это означало осязаемое изменение привычного расклада в поле. Утопия гармоничного полевого диалога, раппорта, обеспечивающего разделенное на двоих понимание культуры, которая сложилась в антропологии примерно с начала 1980-х гг. и стала частью нашей профессиональной социализации, рушилась на глазах, как только в пространство диалога вводились исследовательские материалы. О разных позициях в Обнинском проекте по отношению к этой ситуации и их динамике см. в нашей с коллегами статье, которая сейчас готовится к публикации в уже упоминавшемся сборнике: [Kasatkina, Vasilyeva, Khandozhko forthcoming].

Эпистемическое сотрудничество идет дальше диалогической парадигмы в децентрации производства знания: здесь открыто признается, что каждая сторона диалога придерживается своих интересов, и хотя компромисс может быть найден, раппорт и гармония могут так и не наступить. И тут же виднеются контуры новой утопии — переговоров в равной степени информированных, заинтересованных и ответственных сторон. Но на деле ни информированность, ни заинтересованность, ни ответственность не могут быть равными. Одна моя собеседница настаивала на том, чтобы опубликовать не слишком приятную историю, касающуюся семьи других участников проекта. Однако моя ответственность сотрудника проекта не позволяет этого допустить, и я, конечно, не стану публиковать этот фрагмент нашего разговора. Насколько наши обнинские собеседники понимают все возможные последствия публикации их интервью в интернете? Открытые цифровые архивы исследовательских материалов — совершенно новое явление для гуманитарных и социальных наук, мы и сами не можем предусмотреть всех возможных последствий.

Люди, которые соглашаются на биографическое интервью, обычно имеют свой интерес в сохранении для потомков своей личной истории и точки зрения. Но этот интерес, конечно, сложно сравнивать с профессиональной заинтересованностью исследователей. Более того, наши обнинские собеседники, привыкшие иметь дело с журналистами, как правило, и нас

принимают за корреспондентов. И при авторизации наш принцип отказа от редактирования нередко интерпретируется как недостаточный профессионализм: люди недоумевают, почему мы сами не хотим выполнять свою работу и редактировать их тексты. Дело не только в том, что фигура антрополога, как и любого социального исследователя-качественника, для российского общества не существует. Вопрос разделения труда остро стоит и для этнографии сотрудничества и других вовлекающих методологий, и не только в России: как построить исследование, чтобы поддержать диалог и вовлеченность и при этом избежать эксплуатации? (Об этом см.: [Vernon 1994]).

Перспектива открытой публикации изначально определила дизайн Обнинского проекта: в расчете на нее было введено подписание формы информированного согласия. Но многое невозможно было предусмотреть с самого начала. И теперь понятно, что кое-что можно было изначально построить по-другому. Например, больше внимания уделить уровню технического качества записи интервью, подумать о видеосъемке. Как показывает опыт устноисторических архивов, аудио- и видеозаписи воспринимаются более экологично и вызывают меньше вопросов, чем тексты расшифровок. Только сейчас, с опытом, в проекте формируется новый способ оформления расшифровок, одновременно более откровенный в своей техничности, чтобы текст не производил никаких иллюзий литературности, и более тактичный за счет продуманных визуальных приемов демонстрации связности устной речи. Разработано подробное письменное объяснение принципов и задач транскрибирования и архивации транскриптов в проекте, которое мы теперь прикладываем к расшифровке, когда передаем ее на авторизацию. Возможно, начини мы так делать с самого начала, каких-то проблем удалось бы избежать. Но, конечно, не всех. В социальном исследовании, как и в любых человеческих взаимодействиях, не может быть стандартных, всегда работающих решений и панацей.

«Возвращение» публикаций

Многие наши собеседники в Обнинском проекте, подписывая соглашение о дальнейшей судьбе своих интервью, дали проекту разрешение использовать их настоящие имена в публикациях. Таким образом они поставили тех из нас, кто привык работать в парадигмах качественной социологии или этнографии, и меня в частности, в непривычные условия, которые на поверку лично для меня оказались довольно жесткими. Первая же статья с использованием взятых интервью далась мне нелегко. «Срывание масок» анонимизации информанта много-

кратно увеличило мое чувство ответственности за интерпретацию, сравнение, обобщение, вывод и даже за сам подбор слов для описания. Обнажилась неловкость, неудобство исследовательских приемов, которые до этого казались мне вполне гладкими и беспроблемными. Так, излюбленная стратегия антрополога — сфокусироваться на несоответствиях между словами и поведением или на «говорящих» противоречиях в интервью — оказалась крайне неловкой, когда у противоречий появилось имя, а вместе с ним потенциальная возможность возразить. Уже ставшие привычной рутинной повествовательные тактики — насыщенные описания полевых ситуаций, подробные представления ключевых персонажей, эмоциональные нотки, сочные эпитеты — тоже обернулись риском: не переврать бы, не сфальшивить. Подчас так и тянуло спастись, погружившись в мир безличных обобщений и абстрактных моделей, причем это вполне отвечало бы представлениям о науке наших информантов — физиков, химиков, метеорологов, математиков.

В такой ситуации исследователь оказывается зажат между ожиданиями своих информантов, стандартами академии и собственными профессиональными стандартами. Решение здесь может быть такое же, к которому пришлось прибегнуть Дежарле: вовлекать информантов в работу над текстами еще до их публикации, осуществляя вариант эпистемического сотрудничества, а дальше, например, включать их мнения как самостоятельные голоса в свой текст, превращать его в пространство диалога. Возвращаясь к своему опыту, замечу, что не каждый информант захочет участвовать: те мои обнинские собеседники, кому я показала черновик своей статьи, не дали почти никаких комментариев.

Интернет объединил и уравнил исследователей и информантов в доступе к информации: те, кого мы изучаем, могут прочесть (и даже скорее всего прочтут) наши статьи о них. Отделиться стеной профессиональных изданий и ограничить контакты с публикой только нишей популярной литературы и лекций уже не получится. Похоже, что такой выход в открытое коммуникативное пространство требует изобретения каких-то новых способов писать. Речь не столько о необходимости упростить язык (хотя это тоже может оказаться важно), сколько о том, как анализировать слова и поведение человека, а главное — как представлять результаты этого анализа, зная о том, что он прочитает этот текст?

В целом же такая открытость — скорее благо, и не только потому, что побуждает нас к работе над собой. Например, собирая материал для диссертации, я в какой-то момент перешла от по-

иска информантов через знакомых «методом снежного кома» к открытому поиску в интернете на форумах дачников и отдельных садоводств. Те люди, на которых мне удалось выйти таким образом, читали онлайн мою статью о садоводческом самоуправлении, и кажется, это помогло наладить с ними контакт: благодаря публикации в научном журнале у них создалось достаточно четкое представление о том, кто я и чем занимаюсь.

Завершая свою затянувшуюся реплику, скажу, что современному миру открытого доступа свойственны нестабильность, подвижность границ и иерархий и, как мне кажется, даже мой скромный опыт, представленный выше, позволяет различить в этой ситуации не только новые трудности, но и большие возможности и новые перспективы для работы антрополога.

Библиография

- Орлова Г.А.* Со-авторизация, но не соавторство: приключения транскрипта в цифровую эпоху // Шаги/Steps. 2016. № 2 (1). С. 200–223.
- Форум «Наука и псевдонаука» // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 11–140.
- Dafis L.L., Hughes L.M., James R.* What’s Welsh for “Crowdsourcing”? Citizen Science and Community Engagement at the National Library of Wales // Ridge M. (ed.). Crowdsourcing Our Cultural Heritage. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014. P. 139–160.
- Deeb H.N., Marcus G.* In the Green Room: An Experiment in Ethnographic Method at the WTO // PoLAR. Political and Legal Anthropology Review. 2011. Vol. 34. No. 1. P. 51–76.
- Desjarlais R.* Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepals’ Yolmo Buddhists. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2003. 396 p.
- Estalella A., Criado T.S.* Introduction: Experimental Collaborations // Criado T.S., Estalella A. (eds.). Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices. Berghahn EASA Book series, forthcoming.
- Hammersley M.* On the Ethics of Interviewing for Discourse Analysis // Qualitative Research. 2013, July 22. Published on-line before print. <doi: 10.1177/146879411349503>.
- Kasatkina A., Vasilyeva Z., Khandozhko R.* Thrown into Collaboration: an Ethnography of Transcript Authorization // Criado T.S., Estalella A. (eds.). Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices. Berghahn EASA Book series, forthcoming.
- Kelty Ch.* Collaboration, Coordination and Composition. Fieldwork after the Internet // Fieldwork Is Not What It Used To Be. Learning Anthropology’s Method in a Time of Transition. Ithaka: Cornell University Press, 2009. P. 184–206.
- Ridge M.* (ed.). Crowdsourcing Our Cultural Heritage. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014. 283 p.

Springer M., Dulabahn B., Michel P. et al. For the Common Good: The Library of Congress Flickr Pilot Project. Technical Report. Library of Congress, 2008. <http://www.loc.gov/rr/print/flickr_report_final.pdf>.

Vernon A. Reflexivity: The Dilemmas of Researching from the Inside // Doing Disability Research. Leeds: The Disability Press, 1994. P. 158–176.

ДЖАСТИН БАК КИХАДА

В «Этическом кодексе Американской антропологической ассоциации» говорится, что полевики «должны признавать свой долг перед обществами, в которых работают, и обязательство взаимности перед изучаемыми людьми, которое следует выполнять соответствующими способами»¹. Далее кодекс утверждает, что один из таких способов — представить сообществу результаты исследования. Думаю, конечная цель этой рекомендации — сбалансировать отношения между исследователем и исследуемыми. «Сообщество», однако, никогда не выступает монолитной группой, и это усложняет вопрос о том, какие способы выполнения обязательств взаимности можно считать «соответствующими». Мы должны учитывать, какими смыслами наше исследование и материалы наделяются в тех социальных полях, которые составляют изучаемое общество.

Лично я показывала и свои публикации, и фотографии, которые делал мой муж, разным представителям изучаемого сообщества, и был один случай, когда я решила этого не делать. Как правило, все проходило хорошо, но возникали и неприятные ситуации. Я проводила полевую работу в основном среди бурятов Улан-Удэ в Республике Бурятия. Улан-Удэ — город, где проживают более 400 тысяч человек, так что там есть множество способов определить границы «сообщества». В поле меня сопровождал

Джастин Бак Кихада
(Justine Buck Quijada)
Университет Уэслиан,
Мидлтаун, США
jquijada@wesleyan.edu

¹ <<http://s3.amazonaws.com/rdcms-aaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/issues/policy-advocacy/upload/ethicscode.pdf>>.

мой муж-фотограф. Его фотографии стали главным средством установления отношений взаимности, по крайней мере, с частью этого сообщества.

Начинала я свое полевое исследование с буддийских, шаманских и светских ритуалов, а потом сосредоточилась главным образом на шаманизме. В Бурятии накоплен большой опыт толерантного сосуществования религий, который сейчас выражается в том, что ритуалы не исключают друг друга. Это значит, что, в то время как религиозные институты имеют четкие границы, аудитория ритуалов часто очень подвижна. Не раз на шаманском ритуале я встречала людей, которых неделей раньше видела среди буддистов. Люди приходят из любопытства, или потому что этот храм оказался по дороге домой, или потому что им хотелось бы решить конкретную проблему. Участники больших публичных шаманских и буддийских ритуалов — это отнюдь не стабильное единство (*congregation*). В итоге я легко могу показать что-то из своих результатов формальным членам религиозных организаций, но познакомить с результатами моего исследования всех, кто любезно согласился поговорить со мной во время того или иного ритуала, было бы гигантской логистической проблемой, которую, признаюсь честно, мне ни разу не удалось решить.

Я обсуждала свои мысли и опубликованные работы с бурятскими исследователями: это несложно, потому что большинство из них прекрасно говорят и читают по-английски. И многое от них узнала, поскольку они являются частью сообщества, которое я изучаю, но свои идеи и публикации я обсуждаю с ними потому, что они мои коллеги и друзья. Можно ли их называть сообществом? И да, и нет, но я не воспринимаю это как форму отношений взаимности с изучаемым сообществом. Это просто коллегиальность. Но при этом они — единственные представители сообщества, в отношении которых у меня нет сомнений, что мои исследовательские результаты будут поняты так, как я бы этого хотела. Мы пишем для очень специфической академической аудитории, где разделяется ряд допущений, которые вовсе не обязательно поддерживает более широкая публика.

Например, когда я в последний раз была в Улан-Удэ, одна журналистка обратилась ко мне с просьбой об интервью. И хотя это могло бы стать неплохой возможностью рассказать о моих изысканиях, я отказалась, поскольку почувствовала, что ее ожидания слишком сильно расходятся с теоретической рамкой моего исследования, и опасалась последствий возможных неверных интерпретаций. Я работаю главным образом с городскими шаманскими организациями. И хотя в 1990-е гг.

началось определенное возрождение и общественного интереса к шаманизму, и самой шаманской практики, это движение раздирает внутренняя борьба. Серьезные расхождения во взглядах существуют между деревенскими шаманами, которые утверждают, что пронесли через советские репрессии «настоящий» шаманизм, и городскими, которые уверены, что «настоящий» шаманизм утрачен, и обращаются к этнографическим текстам и монгольским шаманам в надежде его восстановить. Разные шаманы спорят о том, какие источники (сны, этнографии, местные деревенские шаманы или буряты в Монголии) более «аутентичны» для обновления их практик. Эти дискуссии ведутся на языке «традиции» и «аутентичности», где претензии на «традицию» — это претензии на власть и престиж. И в довершение всего советская этнография в Бурятии обычно понимается именно как «изучение традиций». Когда журналистка попросила меня об интервью, я заинтересовалась, какого рода вопросы она собирается задавать. Слушая ее ответ, я все больше убеждалась, что она хотела услышать мнение человека со стороны о том, какие формы шаманизма и организации «по-настоящему традиционны». Я попыталась объяснить, что как человек со стороны не могу проводить такие различия и моя задача — разобраться в самой этой дискуссии. Я также попыталась объяснить, что сила шаманизма заключается в его творческой способности приспосабливаться к новым условиям, фактически интегрируя таким образом новшества в «традицию», и что мне интересен городской, институционализированный шаманизм именно потому, что это новая форма. В конце концов я утратила уверенность в том, что смогу достаточно ясно сформулировать эти тезисы, и к тому же я опасалась, что мои слова будут использованы, чтобы доказать исключительную легитимность какой-нибудь одной организации, так что я отказалась давать интервью.

В то же время я знаю, что шаманские организации пользуются моими работами для укрепления своей легитимности. В информационном листке одной из них мое имя упоминается в списке исследователей, которые защищают диссертации на основе работы ее членов. Странно было увидеть свое имя в брошюрке, которую я взяла, чтобы приобщить к материалам собственного исследования. Я знаю, что эти люди обращаются к авторитету науки, чтобы повысить статус своей деятельности, и мне не понравилось, что моим именем воспользовались с этой целью, но я рада, что они не стали спрашивать у меня разрешения. Как бы я обосновала свой отказ? Я действительно с ними работала. Как я могла запретить публиковать (share) мое имя людям, которые поделились (share) со мной своим временем и частичкой своей жизни? Более того, простой

интернет-поиск показывает, что эта информация циркулирует куда более широко, чем самиздатовская брошюра. У меня нет ни права, ни возможности контролировать, каким образом те, с кем я работаю, репрезентируют мое присутствие. Вторгаясь в их жизнь, я становлюсь частью их социального мира. Можно по-разному оценивать этот опыт, но он позволил мне ощутить, что могут чувствовать наши собеседники, увидевшие, каким образом мы опубликовали их слова. В случае с тем газетным интервью я смогла предотвратить возможные злоупотребления, но в целом я учусь жить с пониманием, что мне не обязательно понравится то, как другие изображают меня и мою работу. Мы позволяем это другим исследователям и должны позволить и тем сообществам, которые изучаем. Нужно стараться максимально сузить круг возможных интерпретаций наших слов и действий, прежде чем они станут достоянием общест-венности, потому что тогда их распространение будет уже крайне трудно контролировать.

Чем я охотно делюсь, особенно в шаманской организации, так это фотографиями моего мужа. Мне очень повезло, что у меня есть такая возможность, и я очень благодарна ему за это. Немногим полевикам так везет. В первой полевой поездке мы купили принтер, так что могли распечатывать снимки для подарков. Обычно мы дарили отдельным шаманам их портреты, но было и два случая, когда мы передавали фотографии групповым проектам.

Шаманы в организации не просто соглашаются фотографироваться, но и сами хотят этого. Они часто снимают себя на мобильные телефоны, и мой муж не был ни первым, ни единственным фотографом, который получил разрешение на фотосъемку. Однако редко бывает, чтобы кто-нибудь специально занимался фотографированием во время совершения ритуала, а снимки, сделанные на мобильные телефоны, обычно не отличаются хорошим качеством. Когда я впервые приехала в это поле в 2004–2005 гг., фотопечать стоила достаточно дорого. Большинство шаманов были очень довольны, получив свою глянцевую фотокарточку 8 на 10 в полном ритуальном облачении. Поскольку тогда, в самом разгаре полевой работы, я имела смутное представление о том, что буду делать с данными, и не знала, когда смогу вернуться в поле, для меня стало большим облегчением, что я могла дать им что-то конкретное и ценное для них.

Неожиданным и полезным эффектом раздачи фотографий стало их обсуждение. Шаманы часто объясняли мне вещи, о которых я сама не догадалась бы спросить, рассказывали подробности о практиках или ритуальных принадлежностях, поясняли отношения между изображенными людьми. Один

момент в этих беседах в итоге оказался чрезвычайно важен для меня: ценность, которую люди единогласно приписывали физическим признакам транса. Одна фотография изображала молодую шаманку с закатившимися глазами во время церемонии (ил. 1). Этот снимок собравшиеся передавали друг другу и очень радовались, что получили видимое доказательство состояния транса. Обсуждение фотографий и того, что на них изображено, стало не только формой воздаяния, но и составляющей самого исследования.

Меня восхищала их убежденность в доказательной силе фотографии, но на практике это однажды «ударило» по нам самим, и достаточно сильно. Член этой организации, не шаман, захотел получить фотографию своего учителя, чтобы повесить у себя над столом, и попросил моего мужа с помощью фотошопа пририсовать туда символ его рода, сову, чтобы, когда он работает, рядом с ним были изображения и его рода, и его учителя. Мы наивно согласились. Для наших тренированных взглядов было совершенно очевидно, что картинка прошла через фотошоп (ил. 2), и наш знакомый с большим удовлетворением поместил ее над своим столом. Через несколько недель во время церемонии кто-то спросил у меня, видела ли я фотографию с духом совы. Быстро раскрылось, что наш приятель показывал эту фотографию своим потенциальным клиентам и говорил, что на ней был изображен дух совы, снятый особой камерой. Я в ярости набросилась на него, и хотя он согласился больше так не делать, никаких признаков раскаяния при этом он не проявил. Мой муж больше никогда не соглашался на просьбы обработать что-либо в фотошопе, и мы рассказали всем и каждому, кто только нас слушал, как именно был сделан тот снимок, и все же я до сих пор чувствую себя виноватой.

Однажды нас пригласили на церемонию инициации, которую, как и все остальные публичные ритуалы, мой муж задокументировал от начала до конца. Чудесно было получить серию последовательных фотографий, которые можно пересматривать. Теперь я могла сесть вместе с несколькими участниками и неспешно обсудить, что происходит на каждой снимке, а не задавать вопросы прямо во время ритуала, мешая действию. Цифровые копии и отпечатки всех фотографий мы отдали герою инициации. Ему хотелось сохранить их на память, а кроме того, он мог поделиться ими со своими родственниками, которые вложили в церемонию деньги, но не смогли присутствовать лично. Фотографии помогли ему ответить взаимностью на их денежное участие.

Дважды мы передавали наши фотографии людям, реализующим тот или иной проект. В первом случае в 2005 г. шаманская



Photo by REQ 02005

Ил. 1. Фото Роберто Кихада



Photo by REQ 02005

Ил. 2. Фото Роберто Кихада

организация сообща с местным музеем делала выставку, посвященную их попыткам возродить бурятский шаманизм. Вместе с еще одним местным фотографом мы предоставили наши снимки для экспозиции. Шаманы и сотрудники музея отобрали фотографии для размещения на стендах. Некоторые снимки попали также в небольшие буклеты, которые продавались на выставке. Шаманы сумели забрать стенды после закрытия экспозиции, и когда я была там в последний раз в 2012 г., они держали их в своих офисах. В каком-то смысле эта выставка тоже была формой локальной публичной репрезентации, которая работала на усиление легитимности определенной организации по сравнению с остальными, так что этот случай можно было бы сравнить с использованием моего имени в информационном листке. И все же в данном случае это ощущалось иначе, возможно, благодаря анонимности. Эти люди щедро поделились с нами своим временем и историями жизни, и мы были рады помочь им закончить важный для них проект. Точно так же, приехав снова в 2012 г., мы предоставили свои фотографии для альбома в честь десятилетнего юбилея их организации, который они тогда собирали. Мой муж дал им электронные копии снимков и по их просьбе сделал постановочный портрет каждого члена организации. Они собрали альбом, где фотографии моего мужа были перемешаны со снимками других людей, и в 2013 г. напечатали его за свой счет тиражом 500 экземпляров.

До того как я поступила в аспирантуру и начала заниматься Бурятией, я работала в нескольких музеях над вопросами, связанными с NAGPRA¹. Этот акт — попытка репатриировать и знание, и предметы, собранные антропологами в те времена, когда они могли действовать так, будто те сообщества, которые они изучали, никогда не услышат и не увидят того, что о них написано. Я участвовала в нескольких дискуссиях с представителями коренных американских народов, которые были очень обеспокоены из-за фотографий ритуалов, опубликованных более сотни лет назад. Хорошо представляя себе эти ритуалы, они не верят, что снимки были сделаны с согласия участников, и в большинстве случаев о согласии их никто и не спрашивал. Можно ограничить доступ к изображениям в архивах, но почти невозможно ограничить доступ к опубликованным работам. Не всегда получается исправить причинный когда-то вред.

¹ Аббревиатура “NAGPRA” отсылает к «Акту об охране и репатриации захоронений коренных американцев» (Native American Graves Protection and Repatriation Act), раздел 25 Свода законов США, отдел 3001 и далее, от 16 ноября 1990 г., доступен по адресу: <https://www.nps.gov/history/local-law/FHPL_NAGPRA.pdf>.

Памятуя о своем опыте работы с NAGPRA, я с большой осторожностью отнеслась к энтузиазму, с которым мои сибирские собеседники воспринимали свои фотографии, и в то же время он чрезвычайно удивил меня. Я спрашивала о том, насколько уместно то, что мы фотографируем ритуалы, можно ли опубликовать эти фотографии в печати или сети, и есть ли что-то, что лучше не включать в публикацию. Я подробно рассказывала обо всем, что узнала, пока имела дело с NAGPRA. Эти разговоры оказались невероятно плодотворными, не только потому, что теперь я совершенно уверена, что мои собеседники правильно понимают, на что пошли, когда согласились принять участие в исследовании, но и потому, что так я смогла лучше понять современное политическое положение бурятских шаманов.

Не проклянут ли меня бурятские шаманы через сто лет за публикацию фотографий моего мужа? Надеюсь, что нет. Люди, с которыми я работала, с энтузиазмом соглашались фотографироваться и гордились, что снимки будут опубликованы и размещены в интернете. Они и сами использовали наши фотографии для выставки и публиковали их в собственных целях. Исторически ситуация в Бурятии отличается от американской. В США коренных американцев заставляли проводить ритуалы для развлечения и исследований, в то время как в России публичные религиозные церемонии оказались под запретом, а шаманы были преданы забвению или убиты. Если для коренных американцев публичное представление частных ритуалов является серьезным нарушением их автономии, для бурятских шаманов возможность проводить ритуалы на публике, открыто и не боясь, — это шаг к усилению их позиций. Если бы не наши обсуждения согласия на фотографирование, я бы этого и не поняла.

Поскольку мои собеседники стремятся возродить практики, а буддисты — еще и храмы, для них изображения из прошлого — важные источники информации. Шаманы, с которыми я работала, настаивали, что они не просто разрешают нам фотографировать, а еще и очень рады тому, что ритуалы будут задокументированы и больше не забудутся. В то же время эти аргументы очень напоминают девизы конца позапрошлого века, эпохи антропологии спасения, когда антропологи стремились собрать все, что могли, пока коренные культуры не «исчезли» окончательно. Пожалеют ли их потомки об этом решении? Возможно. Правильно ли я поступила? Не знаю. Я принимала решения исходя из той информации, которой располагала, и вместо того чтобы пойти на поводу у своих измышлений о том, что могут подумать будущие поколения, предоставила людям, с которыми я работала, право самим решать

за себя. Если будущие поколения бурятов не согласятся с этим выбором, я могу только сказать, что все свои решения я обсуждала с их предками и ничего не скрывала.

Итак, должны ли антропологи как можно больше обмениваться результатами, «возвращать» их и делиться ими с сообществом, которое изучают? Да, я считаю, должны, потому что это этично и позволяет нам оставаться честными и потому что это может помочь обеим сторонам глубже понять друг друга. Но мы должны быть начеку и принимать во внимание то, как наши слова используются или могут использоваться и внутри, и за пределами сообщества. И смириться с тем, что можем совершить ошибку.

Нужно ли учитывать вопрос «возвращения» (repatriation) с самого начала, при планировании исследования? Думаю, что в каждом случае ответ зависит от конкретных обстоятельств. В случае археологических раскопок или собирания рукописей, когда речь идет о материальных объектах, «возвращение» должно быть оговорено в первоначальном плане исследования. Но когда речь об идеях или изображениях, думаю, часто исследователи слишком мало знают о том, в каких условиях им предстоит работать с информацией, чтобы принять обоснованное решение до начала исследования, и даже на более поздних стадиях есть вероятность ошибки. Все полевики, проекты, сообщества многогранны и весьма отличаются друг от друга. Невозможно сформулировать единые общие рекомендации, которые годились бы для всех случаев. Мы можем поделиться тем, чем можем, тогда, когда это кажется уместным, и не только потому, что это правильно, но и потому что сейчас, в эпоху интернета, даже если мы не поделимся своими исследовательскими результатами, сообщества, о которых мы пишем, все равно получают к ним доступ. И наконец, мы должны смириться с границами своих возможностей. Сообщества, с которыми мы работаем, тем или иным образом воспринимают, пускают в оборот и наделяют значениями наши слова, изображения и действия, и мы не можем это контролировать. Они точно так же имеют право интерпретировать нас, как мы имеем право интерпретировать их.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

СОНЯ ЛЮРМАН

«Изучаемое сообщество» — это когда, где и кто? Несколько мыслей о масштабе и этических обязательствах

Этнограф, которая проводила исследование в сельском сообществе N, однажды столкнулась с этической дилеммой: созвать ли ей деревенских жителей, чтобы обсудить с ними свои исследовательские результаты, или лучше воздержаться от этого и таким образом сохранить приватность тех, кто ей помогал¹? Авторы вступления к этому «Форуму» полагают, что ее выбор, скорее всего, будет зависеть от того, насколько болезненна ее тема для членов сообщества. У меня этот гипотетический пример вызвал несколько иной вопрос: а что если исследовательница X проводила свое исследование не в сельском сообществе, а среди горожан: сетевых игроков, разрозненных последователей какого-нибудь религиозного лидера или, скажем, бактерий и чашек Петри или в транснациональной группе ученых или других экспертов? Где ей тогда собирать «свое» сообщество и к чьему отклику ей следует прислушаться, чтобы оценить этические последствия своего исследования?

В эпоху, когда «полевая работа уже не та, что раньше» [Faubion, Marcus 2009], все больше этнографов работают над такими темами, где «изучаемое сообщество» непросто определить в пространственных терминах и собрать вместе для обсуждения результатов. Даже в тех случаях, когда исследование все же фокусируется на сельских сообществах, основанных на личных контактах, для многих антропологов во главе угла все равно оказываются вопросы масштаба и взаимосвязанности. Казалось бы, удаленные сельские поселения, глубинка понимаются как «глокальные», находящиеся

Соня Люрман (Sonja Luehrmann)
 Университет Саймона Фрейзера,
 Бернаби, Канада
 luehrmann@sfu.ca

¹ Автор реплики использует слово *participant*, «участник», видимо, сознательно воздерживаясь от более традиционного для антропологии термина «информант». (Прим. пер.)

в тесных и полных разногласий (*friction*) отношениях с мировыми рынками и другими транснациональными аренами [Robertson 1995; Tsing 2005].

При чем тут эти хорошо известные процессы, происходящие в антропологии последних лет, когда речь идет об исследовательской этике и «возвращении» знания? Один ответ заключается в том, что границы между полем и домом исследователя, будучи по-прежнему вполне реальными, перестали быть четкими и предсказуемыми. Даже если исследовательница X не озаботилась тем, чтобы вернуться в сельское сообщество N и поделиться там своими результатами, по меньшей мере несколько участников ее исследования, скорее всего, уже стали ее друзьями в «Фейсбуке» или «ВКонтакте» и смогут найти ее публикации в сети. Решение, чем и когда поделиться, больше не зависит исключительно от исследователя, хотя проблема доступности результатов как с точки зрения языка, так и с точки зрения их понятности, релевантности по-прежнему актуальна. Однако то обстоятельство, что антропологи стали иначе понимать масштабы своих исследований, имеет еще одно следствие, которое я бы хотела обсудить более подробно: не очень ясно, где локализовать то сообщество, с которым следует делиться, а также чьи уязвимые места и предпочтения нужно учесть, разрабатывая план исследования и последующей публикации.

В моем исследовании локализация «сообщества» оказывается проблематична, потому что я работаю в религиозных группах в современных больших и малых городах и многие из них связаны с такими национальными и транснациональными организациями, как Русская православная церковь (Московский патриархат), протестантские евангелические миссии или региональное духовное управление мусульман, при незримом присутствии более широкой мусульманской общины (*уммы*). Я часто общаюсь с людьми, которые принадлежат к одному «воображаемому сообществу» мусульман, православных христиан или евангелистов, но при этом не знакомы друг с другом, и их не так просто собрать вместе однажды вечером, чтобы представить им доклад или показать фильм. Всё еще сложнее оттого, что солидную часть своего этнографического исследования я проводила среди людей, которые преследовали противоположные цели (потому что принадлежали к конкурирующим религиозным конфессиям или по-разному понимали относительную ценность публичной религиозности и публичного секуляризма, см.: [Luehrmann 2011]) или чью деятельность я не одобряла (потому что это были консервативные религиозные активисты и сторонники пронаталистских¹ гетеросексуальных

¹ Пронаталист — сторонник политики повышения рождаемости. (Прим. пер.)

гендерных идеалов, см.: [Luehrmann forthcoming]). Этические вопросы, связанные с исследованием среди «отвратительных культурных других» [Harding 1991], уже обсуждались на страницах этого журнала [Форум 2008], но они актуальны и для темы возвращения. Предполагает ли идея обсуждения (sharing) исследовательских результатов некоторый уровень общности политических воззрений и целей между исследователем и участниками исследования? Если знание — сила, то кого именно нам следует усиливать, обеспечивая доступ к знанию и заботясь о его релевантности?

Чтобы перевести эти общие вопросы в конкретные этические дилеммы, приведу два примера: из уже законченного исследования и моего нынешнего проекта. В первом речь идет о вражде между участниками исследования, во втором — о конфликте политических убеждений — моих и тех людей, которых я изучаю.

***Пример первый:** Когда я проводила исследование в группах православных, протестантов и мусульман республики Марий Эл на средней Волге [Luehrmann 2011], люди, которые хорошо знали друг друга и после моего отъезда из этого региона еще долго собирались жить бок о бок, в частных разговорах со мной часто выражали взаимную враждебность. Несколько человек из разных религиозных групп в советское время, еще до того, как они стали активными духовными или светскими лидерами в своих конфессиях, учились в одной школе для талантливой марийской молодежи. Они обвиняли друг друга в корыстных мотивах религиозного обращения и попытках увести других марийцев неверной дорогой, при этом иногда они выказывали уважение к прошлым заслугам того, кого обсуждали, а в иных случаях говорили очень резко и с явной обидой. В небольшой республике с узким кругом этнокультурной элиты никакие псевдонимы не могли гарантировать анонимность говорящих и обсуждаемых при цитировании этих высказываний. Поскольку я получила просьбы предоставить опубликованные результаты исследования от таких противоборствующих организаций, как российская православная епархия и миссия лютеранской церкви Ингрии, я чувствовала, что надо соблюдать осторожность, чтобы не способствовать дальнейшему обострению конфликта.*

В этом примере сообщество все еще, по сути, основано на личных контактах (face-to-face community), но в то же время и фрагментировано по причинам, которым и посвящен исследовательский проект. Пытаясь решить эту дилемму в своих публикациях и докладах, я пришла к тому, что стала различать масштабы. Для широкой российской аудитории и англоговорящего мира мне казалось важным отметить, что в критике

религиозных активистов в адрес представителей других конфессий звучит эхо беспощадной антирелигиозной критики советских атеистов, и умолчать о частных подробностях личных ссор и обид здесь было несложно. Когда меня спрашивали о моем исследовании в более локальном контексте (журналисты или члены каких-нибудь религиозных сообществ), я подчеркивала общие черты разных религиозных групп: их гордость за многолетний опыт мирного сосуществования религий в Поволжье (наследие, которое вызывает у меня искреннее восхищение), а также сложности, общие для всех постсоветских религиозных групп, вынужденных работать с верующими, которые хорошо образованны, но обладают минимальными навыками повседневной религиозной жизни, и знакомое каждому из моих собеседников ощущение, что у религиозной группы, к которой он принадлежит, меньше возможностей действовать в публичной сфере, чем ему хотелось бы. Когда участники моего исследования спрашивали о моих впечатлениях от локального духовного ландшафта, я замечала, что представители конкурирующих религиозных групп, которые на взгляд извне казались такими могущественными, в равной степени жаловались мне, что не могут играть желаемую роль в образовании, здравоохранении и социальном обеспечении. Таким образом я хотела поколебать общее убеждение, будто одни религиозные группы пользуются благосклонностью государства и могут добиться всего, чего пожелают, в то время как устремления других постоянно наталкиваются на наследие атеизма. Поскольку у меня была возможность переходить через религиозные границы, в то время как сами религиозные активисты делают это все реже и реже, я старалась контролировать возможные последствия и повседневных разговоров о моих наблюдениях, и формальных презентаций исследовательских результатов.

***Пример второй:** В своем текущем исследовании активистов русского православного движения, выступающих против аборт, я работаю с группами, чьи политические убеждения я лично не разделяю и не хотела бы способствовать их распространению. В то же время на уровне личного общения эти активисты часто не так уж сильно отличаются от более либеральных или левацких групп, с которыми я знакома. Они изобретают способы слегка обходить закон, чтобы, например, расклеивать стикеры в метро. Они стараются быть в курсе российского законодательства о протестах и публичном распространении информации и знать, например, как далеко друг от друга должны стоять активисты, раздающие листовки, чтобы это могло расцениваться как «одиночный пикет», для которого не требуется разрешения властей. Им бывает нелегко совмещать свою политическую деятельность*

с другими обязательствами — заботой о детях и пожилых родителях, занятиями в университете или работой. Они привыкли видеть в противниках абортот на Западе своих союзников, и потому это еще и одна из наиболее открытых западным неправославным визитерам групп из всех, что встречались мне среди их единоверцев. Когда они спрашивают, почему я занялась этим исследованием, я отвечаю, что, на мой взгляд, североамериканская концептуализация абортов как проблемы конфликта прав («права на жизнь» плода и «права на выбор» беременной женщины) имеет свои ограничения. Взгляд на ту же проблему в других исторических и теологических условиях мог бы быть полезен всем заинтересованным сторонам. Многие мои собеседники толкуют это высказывание односторонне — как критику дискурса сторонников права на выбор, и я, учитывая политический настрой российских консервативных активистов, в котором всё больше «ты или с нами, или против нас», не всегда их поправляю. Я также понимаю, что роль Русской православной церкви в российской государственной политике возрастает и что в глазах российских либералов и международной общественности укрепляется стереотипное представление об РПЦ как могущественном монополисте, который стремится сохранить политический статус-кво и толкает Россию назад к дореволюционным гендерным и сексуальным нормам. Все сложнее становится сформулировать такие высказывания о церковной политике, которые бы устроили и самих активистов, и критиков извне.

В этом проекте «изучаемое сообщество» разрознено и не характеризуется общей территорией проживания: группы активистов разбросаны по всей России, и в своих епархиях они часто имеют репутацию безумных, но политически необходимых идеалистов. Их непрочные связи друг с другом поддерживаются через сеть активистов, которые встречаются на ежегодном фестивале «Во имя жизни на Земле» в Москве и проводят регулярные встречи в скайпе на базе отдела благотворительности Священного Синода. Возвращаясь к нашей теме: это «изучаемое сообщество» может быть не единственным, перед которым у меня есть этические обязательства как у исследователя. Не будучи российской гражданкой и наблюдая за процессом общественной борьбы, где активисты стремятся насаждать нормы гендера и семейной жизни, которые вступают в противоречие с убеждениями многих моих российских друзей, я также не могу не думать о своей ответственности и перед этим более широким социумом. Ведь я в некотором роде изучаю не просто небольшую группку активистов, а процессы изменений, которые оказывают влияние на общественные нормы по всей России. Можно ли рассматривать как сообщество, перед которым я несу ответственность, всю Россию? Как насчет

либеральных академических кругов, которым я очень обязана за гостеприимство и которые в условиях консервативных и патриотических поворотов, благоприятствующих противникам аборт, вынуждены бороться за свое существование?

Мой способ решать эти вопросы не годится как эталонное руководство по этике, но, опять же, связан с различием масштабов, уровней взаимодействий. Я стараюсь быть хорошим гостем в разнообразных окружениях, сохранять открытость к диалогу и не подливать масла в огонь конфликта между религией и секуляризмом в России и мире. Мне кажется, что на разных стадиях исследования и публикации соблюдение равновесия между этими обязательствами может подразумевать разные вещи. В том, что касается моих полевых собеседников или «информантов», для меня главное — наши взаимодействия в поле: будучи неправославной, негражданкой России и незваным гостем, я стараюсь не быть обузой и по возможности помогать — например, переводить тексты для сайта или складывать одежду, поступившую от жертвователей. Присутствие в поле моих детей также способствует тому, что наши разговоры с противниками абортов вращаются вокруг общих забот и переживаний, связанных с детьми и семейной жизнью, и меньше затрагивают различия в политических взглядах.

Когда речь заходит о последствиях опубликованных исследований и докладов, я гораздо меньше думаю об активистах, которым мой интерес к воспоминаниям об абортах советского времени, наверное, покажется слишком абстрактным и мало связанным с их политическим проектом. Меня больше волнуют последствия моей работы для двух более вероятных групп читателей: это российские коллеги-исследователи и читатели в англоговорящем мире, которые по личным или политическим причинам вовлечены в репродуктивную политику. Ни тех, ни других я в рамках этого проекта не изучала, и все же то знание, которое я собираю, в некотором роде принадлежит им — на тех очень личных основаниях, которых нет у меня, поскольку я не проживаю в России и не связана с репродуктивной политикой, хотя у меня, конечно же, есть свое мнение по вопросу о законности абортов. Я бы сказала, что думать о том, как наше исследование воспримут те, кто более непосредственно, лично и политически, заинтересован в его теме, — это тоже форма «возвращения» (“repatriation”).

Представляя свое исследование в России, я стараюсь, как и в случае с марийцами, избегать демонизации «консервативных религиозных активистов» и подчеркивать те общие черты, которые они разделяют с более либеральными сегментами

российского общества, проявляя в то же время реально существующие различия. Например, идея, что человеческая жизнь в России не ценится из-за наследия «сталинизма», «советского режима» или, шире, «диктатуры», распространена и среди православных пронаталистов, и среди российских либеральных интеллектуалов (например: [Tishkov 2004: 230]). Тема особых значений, которые язык «жизни» обретает в постсоветской России, вызывает интерес даже в тех аудиториях, которые не питают особого сочувствия ни к православным семейным ценностям, ни к правам плода, и такие обсуждения всегда приносят мне новые мысли. Подобно другим антропологам, которые работают в условиях, где репродуктивная политика сеет дух вражды и противоборства [Ginsburg 1989], я вижу общее между двумя сторонами в том, как индивидуальный жизненный опыт претворяется в мотивацию для политического действия. Одно из преимуществ этнографической дистанции заключается в возможности донести эти общие черты до тех, кто в силу очевидных причин более озабочен поиском и конструированием различий.

Когда я говорила на эту тему в североамериканской и западноевропейской аудиториях, то обнаружила, что имеющиеся у людей политические убеждения отступают на второй план, если речь идет о стране, где инициатором того или иного сдвига между законностью и незаконностью абортот выступают скорее государственные соображения, чем женское движение, и где аборт десятилетиями был настолько распространенным методом контроля рождаемости, что можно говорить скорее об отсутствии альтернатив, чем о выборе. К счастью, мои слушатели редко реагируют с такой враждебностью, с какой столкнулась Фэй Гинзбург, когда делала доклад о североамериканских противниках абортот [Ginsburg 1993]. Скорее я встречаю сочувствие в адрес женщин, которые всю свою репродуктивную жизнь делали тот же выбор, что и все вокруг них, а теперь обнаружили, что эта тактика ретроспективно пересматривается и осознается как сомнительная. Обсуждая политику другой страны и теологию сравнительно далекой церкви, даже убежденные сторонники права на выбор как будто уже не столь связаны необходимостью отстаивать свои идеи и могут спокойно говорить о том, как противоречивы наши представления о выборе, который у нас есть в жизни [Teman, Ivry, Goren 2016].

Итак, есть разные способы «возвращения» (“repatriation”) знания тем, кто имеет более личные основания для владения им, чем я. «Возвращение» может происходить и тогда, когда я сама провожу полевую работу и отвечаю на вопросы в поле, и во время публикации моих исследовательских результатов. Будут ли участники моего исследования разочарованы, увидев мои

публикации? Те из них, кто заинтересуется настолько, чтобы хоть что-то прочитать, — наверное, да. Как отмечает Кирстен Белл в своей глубокой статье о дилеммах «информированного согласия», людям сложно «действительно согласиться на то, что оборачивается их же объективфикацией» [Bell 2014: 515]. Она тоже советует различать «этнографию как практику» (т.е. полевые взаимодействия) и «этнографию как текст» (т.е. публикацию): за ними стоят разные этические проблемы и отношения власти и контроля [Bell 2014: 516]. Такое различие не вполне удобно, и все же мне кажется, что оно позволяет проводить этнографическое исследование в расколотых сообществах и среди носителей чуждых политических убеждений и что осознание этого различия влечет за собой признание различной ответственности для разных масштабов социальных связей.

Библиография

- Форум «Позиция антрополога при исследовании проблем ксенофобии» // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 7–180.
- Bell K. Resisting Commensurability: Against Informed Consent as an Anthropological Virtue // *American Anthropologist*. 2014. Vol. 116. No. 3. P. 511–522.
- Faubion J., Marcus G. (eds.). *Fieldwork Is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 231 p.
- Ginsburg F. *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1989. 359 p.
- Ginsburg F. The Case of Mistaken Identity: Problems in Representing Women on the Right // Brettell C. (ed.). *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport: Begin and Garvey, 1993. P. 163–176.
- Harding S. Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // *Social Research*. 1991. Vol. 58. No. 2. P. 373–393.
- Luehrmann S. *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press, 2011. 292 p.
- Luehrmann S. Innocence and Demographic Crisis: Transposing Post-Abortion Syndrome into a Russian Orthodox Key // Zordo S. de, Mishtal J., Anton L. (eds.). *A Fragmented Landscape: Abortion Governance and Protest Logics in Postwar Europe*. N.Y.: Berghahn, forthcoming.
- Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Featherstone M., Lash S., Robertson R. (eds.). *Global Modernities*. L.: Sage, 1995. P. 25–44.
- Teman E., Ivry T., Goren H. Obligatory Effort [Hishtadlut] as an Explanatory Model: A Critique of Reproductive Choice and Control // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 2016. Vol. 40. P. 268–288.

Tishkov V. Chechnya: Life in a War-Torn Society. Berkeley: University of California Press, 2004. 284 p.

Tsing A.L. Friction: An Ethnography of Global Connection. Princeton: Princeton University Press, 2005. 344 p.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

ЭЛЛИ ПОНОМАРЕВА

Мой опыт «возвращения» результатов исследования сообществу был связан с проектом, посвященным ереванской уличной культуре. Реакция на доклады по теме исследования, которые я прочитала в Ереване и Лос-Анджелесе, заставила меня задуматься о том, как представление антрополога о границах исследуемого сообщества и о том, кого затрагивает исследование, может не совпадать с интерпретациями различных заинтересованных аудиторий.

В Ереване на семинаре я представила предварительные результаты исследования академической аудитории — антропологам, культурологам, историкам — студентам и преподавателям университета. Большинство присутствовавших составляли ереванцы или те, кто перебрался в Ереван из других городов Армении и в разные периоды обосновался в столице. Некоторые из присутствовавших были непосредственными участниками проекта, моими информантами. Так или иначе, для участников семинара, которым я представляла свой доклад, тема не была экзотической. Уличные структуры и иерархии, которые я описывала, были хорошо знакомы мужской части аудитории, и многие нормы и правила уличной жизни, усвоенные с детства, продолжали регулировать взаимодействие молодых людей в повседневной жизни.

Доклад вызвал заинтересованность у слушателей и помог мне получить ряд новых сведений по моей теме из рассказов участников семинара. Важно, что уличная культура, к которой до этого почти не обращались представители социальных наук Армении,

Элли Яковлевна Пономарева
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
elli.ponomareva@gmail.com

была для присутствующих вполне легитимным предметом исследования. Более того, уличная жизнь ереванских кварталов воспринималась не как социальная проблема, а как ранее повсеместно присутствовавшая, но ныне уходящая сторона городской повседневности. Разговор на эту тему вызывал у собеседников скорее не обеспокоенность и осуждение, а легкую ностальгию.

Совсем другим получилось обсуждение результатов исследования на ежегодном коллоквиуме аспирантов-арменоведов в Лос-Анджелесе. Характер этого мероприятия в корне отличался от сугубо академической дискуссии, состоявшейся в Ереване. Помимо студентов и преподавателей университета коллоквиум ежегодно посещает несколько десятков гостей из армянской диаспоры Лос-Анджелеса. Среди слушателей были и те, кто всю жизнь с рождения провел в США, и те, кто иммигрировал из других стран. Часть гостей составляли выходцы из армянских общин Ближнего Востока, другую часть — представители постсоветской армянской диаспоры, в основном бывшие ереванцы.

Чтобы нагляднее представить тему своего исследования, я начала выступление с показа небольшого фрагмента широко известной в Армении и любимой многими ереванцами музыкальной комедии «Наш двор», авторы которой представили картину повседневной жизни ереванского двора. В этом эпизоде молодые люди, соседи по двору, направлялись в другой квартал, чтобы отомстить за оскорбление, нанесенное одному из жителей их квартала. Этот фрагмент представляет собой музыкальный номер, участники которого поют песню о ходе предстоящего столкновения — «разборки», используя уличный жаргон и ссылаясь на требования и предписания уличного кодекса чести.

Подводя итог просмотру фрагмента фильма, я сказала, что мы можем перейти к основной части доклада, в которой представлены результаты исследования, мысленно опираясь на этот яркий, пусть и не до конца отражающий действительность, образ уличной жизни ереванского квартала. Из зала тут же последовала эмоциональная реплика, приведшая в некоторое замешательство меня и всех присутствующих: «Это не наш образ!»¹ Как мне объяснили по окончании коллоквиума, реплика исходила от одной почетной гостьи, жены известного профессора армянской истории. Как и многие из присутствующих, она происходила из семьи армян, переехавших в США с Ближнего Востока.

¹ Говоря по-английски, я использовала слово “image”, а реплика из зала звучала так: “It’s not our image!”

Любопытно, что у тех гостей, которые до переезда в Америку родились и выросли в Армении, и фильм, и тема вызвали улыбку, смех, заинтересованность и желание поделиться личным опытом. В то же время, как показал инцидент, произошедший во время доклада, у некоторых представителей диаспоры, для которых Ереван не связан с фактами личной биографии, а является идеализированным центром всего армянства, отправной точкой их диаспорального воображения, обращение к теме, столь далекой от вопросов классического арменоведения, в основном изучающего Средние века и высокую культуру, может вызывать возмущение и даже протест. Представляется, что причиной резко негативной реакции части аудитории была переинтерпретация изученного мной локального сюжета, особенностей городской культуры Еревана, в терминах национального. Таким образом, сам выбор недостойного, с точки зрения слушательницы, предмета исследования будто бы стал покушением на армянскую культуру, попыткой представить ее в неблагоприятном свете.

В целом положительный опыт «возвращения» результатов исследования информантам, который для меня выражался не только в докладах, но и в распространении итогового текста среди участников исследования по их просьбе, помог мне получить дополнительные материалы и показал заинтересованность информантов в исследуемой проблеме. В то же время этот опыт заставил меня задуматься о том, что в связи с моей позицией исследователя, не принадлежащего к армянской культуре, в определенных контекстах границы изучаемого сообщества могут трактоваться мною и носителями армянской культуры по-разному. Аудитория, состоящая из представителей определенной национальной культуры, может ожидать от антрополога, к этой культуре не принадлежащего, обращения к некому санкционированному сообществом набору тем, которые не наносят ущерба «коллективному лицу». Изучение предмета, выходящего за эти рамки, может привести к возникновению конфликта между антропологом и сообществом, который не в последнюю очередь связан с внешним по отношению к сообществу статусом исследователя.

ТУВА ХЕЙДЕСТРАНД

**Несколько мыслей о «репатриации»,
«обсуждении» (sharing¹) и “member check”**

Идея «репатриации» исследовательских результатов, предложенная в вопросах к этому выпуску «Форума», в сущности вызывает симпатию, но все же остается не очень понятно, кто и чем именно должен делиться. Очевидно, что обсуждение исследования с «объектами изучения» имеет смысл по этическим соображениям — если мы очень серьезно отнесемся к принципу информированного согласия. Более того, такая обратная связь может оказаться еще и очень продуктивной для научных задач, если удастся выйти на метауровень взаимной рефлексии. Но будучи в теории благородным, такое обсуждение (sharing), похоже, нелегко осуществить на практике, поскольку по-прежнему неясно, чем именно нужно делиться и с кем, а также какими окажутся для исследования последствия реакций информантов. Другими словами, кто подпадает под определение «объекта исследования», что в действительности является результатом и что делать, если наши «находки» встретят возражения?

Вообще, термин «репатриация» довольно расплывчат. Обычно он подразумевает возвращение предметов, которые исследователи, и не только, когда-то собрали у «экзотических» народов, чтобы выставить напоказ в музеях и других институциях их собственной, как тогда считалось «цивилизованной», части света. Однако, на мой взгляд, обычное занятие антропологов — изучать и описывать жизнь и мышление других —

Тува Хейдестранд
(Tova Höjdestrand)

Университет Лунда,
Швеция
tova.hojdestrand@soc.lu.se

¹ Русский перевод слова “sharing” выглядит слишком двусмысленно: «деление», «разделение». Перевод глагола “share” тоже создает проблемы: «делить», «разделять» по-русски требует дополнения, указания, что именно разделяют. Я попыталась обойтись выражениями «обсуждение» и «делать доступным», которые, конечно, не полностью передают смысл “sharing” и “share”, и кроме того, утрачивается важный семантический компонент, отсылающий к некоторой экономике исследовательских данных, которыми можно поделиться или не поделиться. По этой причине оригинальное слово будет указываться в скобках при переводе. (Прим. пер.)

не в точности то же самое, что скрыться, унося с собой тотемный столб или прах предков. Конечно, мы можем что-то неправильно проинтерпретировать, подчас с малоприятными последствиями для тех, кого мы изучаем, но это не воровство, и «репатриировать» тут нечего. Вопросы «Форума» также упоминают концепт Линкольна и Губы “member check” [Lincoln, Guba 1985], который подразумевает, что для того, чтобы проверить свои интерпретации, выводы и аналитические категории, можно продемонстрировать их тем, кого изучаешь. Линкольн и Губа, однако, были не антропологами, а исследователями системы высшего образования, которые хотели приобщить свою дисциплину к качественным методам. Как часто бывает с подобными, несомненно, достойными восхищения начинаниями, их результат тем не менее основан на ряде позитивистских допущений — в данном случае на вере, что существует единая и однозначная «истина», которую можно объективно «подтвердить», а не изобилие субъективных мнений разных людей, преследующих разные интересы. Другими словами, исследователь должен обнаружить то, что является «истинным» для определенной категории людей, которые, в противоположность всем остальным, наделены правом определять отдельные заявления как истинные или ложные и, более того, как предполагается, находятся в согласии друг с другом.

Все это очень проблематично для дисциплины, которая, подобно антропологии, делает серьезную ставку на релятивизм, герменевтику и субъективность и для которой первостепенное значение имеют расхождения между высказываниями и практиками. Вовсе необязательно информанты будут делиться с нами своими воспоминаниями, даже в таких «поселках», какие описаны в вопросах этого «Форума» и которые, замечу, более не являются «типичным» объектом исследования. С 1990-х гг. образ «поля» как однородного, пронизанного связями, четко ограниченного сообщества стал объектом критики, а антропология все более интересуется сложными социальными и культурными явлениями, которые не ограничиваются определенными сообществами или точками пространства [Gupta, Ferguson 1997; Appadurai 1990]. Современное этнографическое исследование реже озабочено языком, ритуалами или эстетическими проявлениями, чем теми драмами переговоров и конфликтующих интересов, которые разыгрываются в глобальных потоках людей, вещей и дискурсов, в пространствах как «реальной общественной жизни», так и массовой культуры и киберсетей. В результате уже отнюдь не самоочевидно, кого изучают, а кого нет, с кем нужно разделить «результаты» и кого из этих людей слушать, если их отклики окажутся противоречивы. Возможно, по этой причине «Этический кодекс Аме-

риканской антропологической ассоциации» сравнительно туманно высказывается по вопросу «обсуждения» (sharing), ограничиваясь расплывчатой рекомендацией не «утаивать результаты исследования от участников исследования, когда эти результаты становятся доступны для других», при условии отсутствия этических соображений, которые бы препятствовали такому раскрытию.

Далее, такие выражения, как «делать доступными» (sharing), «репатриация» и «не утаивать», требуют определения, о каких же результатах здесь идет речь. Что это за «результат исследования», который потенциально должен быть доступным? В вопросах к «Форуму» предлагается несколько примеров вымышленных полевых ситуаций, в которых под «результатами», похоже, подразумеваются «сырые данные», собранные во время полевой поездки, такие как цитаты и транскрипты интервью. (Традиционно, однако, антропологи документируют свои эмпирические данные, делая записи в полевых дневниках, в то время как аудиозапись используется реже. Что же, сюда следует включить и письменные полевые документы?) В то же время «Кодекс ААА» рекомендует «не утаивать» те результаты, которые «станут доступны для других». Не очень понятно, кто эти «другие», но я предполагаю, что это те, кто читает мои тексты или приходит на мои лекции.

Если так, то «исследовательский результат» — это конечный продукт, который мы представляем академическому сообществу, а не предварительные «сырые данные», привезенные из поля. Конечно, для людей, о которых мы пишем, не особенно важно содержание транскриптов интервью или дневников (пока мы держим их при себе). А вот что важно и что может иметь для них последствия, так это опубликованный текст, конечный «результат» нашего исследования. Антропологи не занимаются наблюдением траектории нейтрона в физической лаборатории, чтобы потом написать отчет о его перемещениях. Мы обрабатываем наши «сырые данные» путем постоянного отбора и размышлений, снова и снова возвращаясь к одному и тому же, и это занимает много времени. И наши материалы также подвергаются изменениям со стороны редакторов, рецензентов, научных руководителей, коллег и т.п. В итоге появляется относительно связный и убедительный нарратив, который мы предлагаем другим — посредством публикации. Только эта финальная версия может каким-то образом повлиять на жизни наших информантов или, по меньшей мере, вызвать их одобрение или неодобрение. Представлять по завершении полевой работы в качестве своих «данных» цитаты из интервью — это откровенный обман, потому что на самом деле несколько цитат не представляют историю об этих людях.

Думаю, для того чтобы по минимуму «не утаить» окончательный результат исследования, достаточно просто не препятствовать тому, чтобы наши бывшие информанты читали наши публикации, — что, совершенно очевидно, просто не в наших силах. Более вменяемая интерпретация: мы должны активно способствовать тому, чтобы наши тексты и выводы были для них доступны. Здесь возникает ряд более или менее сложных логистических проблем, связанных с доставкой текстов тем, у кого нет почтовых адресов или компьютеров, переводами для тех, кто говорит на другом языке, чтением вслух для неграмотных и т.п. Даже тем антропологам, которые, благословением судьбы, обладают необходимыми для этого ресурсами, пришлось бы, ко всему прочему, столкнуться со сложностями, связанными с тем, что, как правило, между полевой работой и публикацией проходит достаточно много времени, а время не просто изменяет людские воспоминания — со временем к этим воспоминаниям становится все труднее подобраться.

Мой собственный аспирантский проект в этом смысле особенно плохо подходил для того, чтобы «стать доступным» (sharing), поскольку я изучала бездомность, то есть мои информанты буквально не имели постоянной связи с каким-либо местом и могли исчезнуть в любой момент. В 1999 г. я провела около 10 месяцев в Санкт-Петербурге, в основном на Московском вокзале (в те годы там собиралось больше всего бездомных) и в нескольких благотворительных организациях и бесплатных столовых [Höjdestrand 2009]. Это был мир постоянного движения, где никто (ни я, ни бездомные) никогда не знал, удастся ли найти того или иного человека в определенном месте или в определенное время, и при этом все всегда понимали, что хоть *кто-нибудь* там непременно да будет. Поэтому моя полевая работа состояла преимущественно из случайных встреч: я приходила на вокзал или в столовую в надежде увидеть знакомое лицо, а дальше «снежный ком» катился сам по себе. Всего я говорила более чем с 200 людьми, из них примерно 60 я знала по имени, и приблизительно с 30 завела более близкое знакомство.

Еще несколько лет после завершения основного периода полевой работы примерно каждые полгода я возвращалась в город и шла на свои прежние полевые точки. Большинства своих информантов я не нашла уже в первый короткий приезд, но тем не менее почти каждый раз я сталкивалась с кем-нибудь из старых знакомых. Т.е. в теории я, наверное, могла «разделить» свои предварительные «результаты» по меньшей мере с несколькими представителями этой непостоянной когорты информантов — вопрос лишь в том, насколько это понятие

допускает такую частичную «репатриацию». Даже когда исследователь в состоянии разыскать своих прежних информантов, определить, кого именно следует пригласить к участию, может быть нелегко. В моем случае — те две сотни человек, с которыми я говорила? Те 60, кого я знала по имени (что, впрочем, мало что меняло, потому что треть из них звали Лена или Сергей)? Те 30, с кем я встречалась более регулярно? Или те, кого я цитировала и описывала более подробно (а такие были во всех этих категориях)? На самом деле это деликатный вопрос, ведь антропологи очень часто и во многом полагаются на так называемых ключевых информантов — людей, которые по тем или иным причинам проявляют особый интерес к нам и нашей работе и иногда становятся нашими бесценными помощниками. Но есть и обратная сторона медали: нередко они занимают довольно много места и в наших текстах, тесня людей менее ярких и броских, которые на самом деле могли бы оказаться более «типичными» представителями своих социокультурных контекстов именно по той причине, что их больше занимают собственные повседневные дела, чем заезжий иностранный исследователь. Я думаю, что на практике именно к категории «сильных голосов» и обращается антрополог, которому пришло время чем-нибудь поделиться. В действительности всем остальным это может быть не так уж и интересно. Во всяком случае, мои бездомные информанты проявляли полное равнодушие к моему исследованию и едва ли стали бы тратить время на его «обсуждение» (sharing), разве что я бы им что-то за это предложила.

Более эпистемологический характер носит вопрос о том, как наши «результаты» могут быть поняты или не поняты за пределами академической среды. С одной стороны, это касается сложности наших теоретических построений и нашего языка, с учетом склонности многих современных антропологов к невнятному теоретизированию и преклонению перед постмодернистской философией. Но даже те антропологи, чьи тексты написаны доступно для широкой и неакадемической аудитории, могут столкнуться с непониманием фокуса и цели исследования. Например, в самом начале моей полевой работы у меня был в некотором роде ключевой информант, исключительный человек, который поначалу живо заинтересовался моим проектом. У Вовы было высшее образование (раньше он работал детским врачом), которое, как он утверждал, давало ему особый, более отстраненный взгляд на вещи, и он имел определенное представление о «социальных науках». Он часто говорил: «Мы вместе напишем этот текст. Ты будешь присылать мне рукопись по частям, а я буду читать и говорить тебе, где ты что-то неправильно поняла».

Ничего подобного так и не случилось: Вова исчез, прежде чем я успела начать что-либо писать. Но какое-то время я размышляла о такой возможности и ее последствиях, потому что как раз прочитала текст Клиффорда об этнографическом авторитете и диалогическом и полифоническом режимах письма [Clifford 1983]. (Замечу, что этот текст имеет много общего с идеей «обсуждения» (sharing), поскольку в обоих случаях речь идет об отношениях власти между исследователем и исследуемым.) Более того, вскоре стало очевидно, что история, которую ждал от меня Вова, не совсем гармонировала с той реальностью, которую я наблюдала, к тому же содержала внутренние противоречия. Как и многие другие мои информанты, он провел достаточно много лет за решеткой и временами ностальгировал по тюремной жизни. Пребывая в хорошем настроении, он проецировал этот образ на свой социальный мир бездомного. Как говорил Вова и другие бывшие зэки, зона была куда более безопасным, предсказуемым и человечным местом, чем постсоветский «бардак» по ту сторону колючей проволоки. По их словам, в зоне верное и прочное субкультурное братство заботилось о «своих» людях под мудрым руководством надежных «авторитетов» (неформальных лидеров), и каждый подчинялся беспощадному кодексу чести и справедливости. Полагаю, это было не совсем адекватное описание тюремного заключения и уж точно — не Московского вокзала, но все-таки Вова нравилось проводить между ними параллели. Он говорил, что на вокзале нужно быть щедрым, иначе накажут — что-нибудь украдут. Местные держались вместе против «залетных», всегда помогали друг другу, и были те, кто занимал более престижные позиции и пользовался большим доверием, чем другие. Это действительно было так. Но там, где он видел фиксированные нормы, упорядоченные структуры и четкие границы, я видела хаотическое множество людей в крайней нужде, которых случайно сталкивала судьба, и они становились «местными», как только выпивали вместе (что обычно случалось в течение нескольких часов после знакомства), и с равной охотой и помогали, и предавали друг друга в зависимости от обстоятельств (другими словами, это были совершенно обычные люди). Когда же Вова был в плохом настроении, из-за похмелья или потому что кто-то его подвел, бездомные для него становились ничтожествами по определению, и в такие моменты немногое отличало его обличительные речи о бомжах как деморализованных недочеловеках от высказываний, принятых в том «порядочном» обществе, из которого он был исключен.

Обе эти модальности: идеализированный образ вокзальной жизни и его отбросившая иллюзии противоположность —

были для меня такими же «данными», как сеть бездомных на вокзале, поскольку все это говорило что-то о системе культурных ценностей, в которую были погружены Вова и все остальные. Но я не уверена, что он увидел бы этот метауровень, если бы прочитал мою работу. И не знаю, какую из своих двух версий он предложил бы в качестве альтернативы: оптимистический образ единого сообщества бомжей или пессимистическую антиутопию социального вакуума, где нет места тем моментам милосердия, которые я старалась показать, описывая «ситуативное сообщество» (*accidental community*) бездомных. И я не понимаю, что бы я делала, если бы, скажем, «обсуждение» (*sharing*) было частью моего проекта. Если бы мы с Вовой обсудили расхождения в наших взглядах, я бы, конечно, представила его видение в своей книге, но его мнение стало бы эмпирическим материалом для обсуждения и анализа, а не равноценной заявкой на истину и мерилom для оценки моих интерпретаций. Это заключительная дилемма «репатриации» и «обсуждения» (*sharing*): что делать, если наши информанты полностью отвергают наши выводы, потому что не понимают, чего мы хотим? Поступиться своим замыслом и переписать исследование согласно их пожеланиям (или пожеланиям некоторых из них) или что-то еще?

Сейчас я работаю в другом проекте, не совсем этнографическом. Он затрагивает проблематику национализма, общественных движений и социальной политики, и его конечная цель — объяснить те несколько сбивающие с толку дебаты о ювенальной юстиции, которые разворачиваются в России в последние пять лет. (На самом деле этот термин был ошибочно ассоциирован с попыткой федеральных властей модернизировать систему социальной защиты, которую многие консервативные националистические группы интерпретировали как моральную войну Запада против «российских традиционных семейных ценностей», ср.: [Höjdestrand 2016a; 2016b].) На этот раз я работаю в основном с дискурсом и документами. На ранней стадии проекта я пыталась провести интервью с некоторыми активистами подобного толка, но они не очень хотели со мной встречаться, и, несмотря на несколько удачных бесед, в конце концов я решила, что это не стоит усилий. Радикальные националисты относятся к таким исследователям, как мы, с тем же подозрением, что и к выходцам с Запада, и если они и соглашаются на встречу, то просто повторяют те высказывания, которые и так рассыпаны по всему ультранационалистическому сектору киберпространства. Я несколько на них не в обиде за эту подозрительность по отношению ко мне, ведь моя академическая традиция, несомненно, является важной

частью мировой гегемонии западного либерального мира, и для тех, кто ощущает, будто его вытеснили куда-то на границы этого мира, все это, должно быть, очень напоминает мировое правительство. Так что я тем более благодарна тем, кто все же поговорил со мной, и кое-кто вызвал у меня большую симпатию, несмотря на очевидные непреодолимые идеологические расхождения.

Один респондент, назовем его Сергей, спросил, можно ли ему будет прочесть текст, который я напишу. Его просьба была совершенно обоснованной, но я вдруг сильно встревожилась и тут же задумалась о предосторожностях. Едва ли ему понравится все, что я напишу, — и что же тогда он будет делать? Не начнут ли националистические веб-сайты распространять мою рукопись, чтобы продемонстрировать, как социальные исследователи вообще и прибывшие из самого сердца «Евросодома» в частности систематически дискредитируют и порочат русских патриотов? А если так, то как насчет авторских прав, удастся ли мне после этого опубликовать свой текст? Он был приятным и вежливым собеседником, и мне стало стыдно за собственные подозрения. И все же фоновым для этого и других интервью было базовое понимание, что из-за огромного разрыва между нашими взглядами на мир ни один из нас не может доверять другому. Он знал, что, если я и процитирую его без искажений, мои выводы не будут созвучны его идеям. Я знала, что не могу ожидать от него какой-либо заботы о моем благе, поскольку показала, что принадлежу к вражеской стороне, и более того, действительно к ней принадлежу.

Наша беседа состояла по большей части из его монолога о природе и действии глобального либерального заговора против России, в котором главную роль будто бы играли запланированная реформа системы социальной защиты и ужесточение законодательства в отношении телесных наказаний детей. Его нарратив был вовсе не таким безумным, как может показаться по этому краткому пересказу, и все же он меня не убедил. Более того, «данные» для моего исследования составило не столько содержание его рассказа о положении вещей в мире, сколько его репрезентация этого положения и соответствующее мировоззрение. Я не уверена, что для Сергея этот уровень анализа был бы более понятен, чем для Вовы, хотя он закончил более высокую и академическую ступень высшего образования. Как бы то ни было, дискурсивная вселенная Сергея и его единомышленников едва ли поддерживает тонкие нюансы или стремится к идеологической нейтральности. Там весь мир делится на черное и белое, все люди — на друзей и врагов, а наука — это не просто описание природы вещей, но, и даже в большей

степени, политический инструмент на службе добрых или злых сил.

Я сказала ему, что постараюсь выполнить его просьбу, но это займет очень, очень много времени. И это правда: мы встретились в самом начале проекта, написание текста длится долго, потому что я преподаю в университете на полную ставку, а публикация, как мы все хорошо знаем, сейчас становится все более длительным и непредсказуемым процессом и может занять годы. Здесь так и произошло: текст, для которого я проводила интервью, только сейчас наконец приняли к печати. Более того, было подписано соглашение с издателем, так что, если вдруг текст бесконтрольно уйдет в киберпространство, это будет не так страшно. Так вышло, что я не использовала интервью Сергея для этого конкретного текста, хотя оно, несомненно, послужило подтверждением тех положений, для которых я нашла иллюстрации получше. Получается, что технически его можно и не относить к той категории участников исследования, чья просьба о доступе к результатам должна быть удовлетворена согласно «Этическому кодексу ААА» или другим благородным принципам участия, диалога или “member checking”.

И все же я думаю, что сейчас, почти через четыре года после нашей встречи, настало наконец время отправить ему этот текст. Не для того, чтобы выполнить этические предписания внутри дисциплины — в конце концов, там ничего не сказано о сложностях работы с людьми, которые тебе не нравятся и чьи взгляды ты изучаешь только для того, чтобы дать миру шанс от них избавиться.

Но потому, что я обещала. А мне нравится быть женщиной слова — и, конечно, уважаемым и достойным представителем «Евросодома».

Библиография

- Appadurai A.* Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy // Theory Culture Society. 1990. Vol. 7. P. 295–310.
- Clifford J.* On Ethnographic Authority // Representations. 1983. No. 2. P. 118–146.
- Gupta A., Ferguson J.* Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method and Location in Anthropology // Gupta A., Ferguson J. (eds.). Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press, 1997. P. 1–46.
- Höjdestrand T.* Needed by Nobody: Homelessness and Humanness in Post-Socialist Russia. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 231 p.
- Höjdestrand T.* Social Welfare or Moral Warfare? Popular Resistance against Children’s Rights and Juvenile Justice in Contemporary Russia // International Journal of Children’s Rights. 2016a, forthcoming.

Höjdestrand T. Nationalism and Civicness in Contemporary Russia: Grassroots Mobilization in Defense of Traditional Family Values // K. Fábíán, Korolczuk E. (eds.). *Rebellious Parents: Parental Movements in Russia and Central and Eastern Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2016b, forthcoming.

Lincoln Y., Guba E. *Naturalistic Enquiry*. Beverly Hills, CA: Sage, 1985. 416 p.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

СЕРГЕЙ ШТЫРКОВ

Читая описание темы нашего «Форума», я вспомнил о двух историях, которые в разной форме и в разных ситуациях слышал, учась на магистерской программе факультета этнологии (сейчас — антропологии) Европейского университета в Санкт-Петербурге. В первой шла речь о проблемах, с которыми сталкиваются работники американских музеев, где хранятся индейские этнографические коллекции, когда к ним поступают требования вернуть какие-то предметы народам, их создавшим и использовавшим. Обычно с подобными запросами обращаются представители этих народов, т.е. этнические активисты (хотя в некоторых случаях в качестве представителей народов выступали люди, к ним не принадлежащие, но по тем или иным причинам представляющие их интересы). И бедным музейщикам нужно было выпутываться из довольно сложной ситуации, определяя, что важнее: права меньшинств, когда-то колонизированных, но теперь заявляющих о своих правах при поддержке антидискриминационного законодательства, или труд своих предшественников, которые привезли эти предметы издалека, а затем верно хранили их, полагая, что делают что-то важное если не для всего человечества, то хотя бы для своей корпорации. Другая памятная мне история по месту действия противоположна первой. Если в случае с музеями основные события происходят в современном и обычно постиндустриальном пространстве города или университетского кампуса,

Сергей Анатольевич Штырков

Европейский университет
в Санкт-Петербурге /
Музей антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург
shtyr@eu.spb.ru

куда приходит требование из географически и / или социально далекого локуса, то здесь мы видим другую сцену и декорации, правда, герои предположительно те же. Итак, в далеком северном поселке работают представители некой радикально-модерной институции (музей, университет, Академия наук), которые, собрав какую-то нужную им информацию о жизни местного сообщества, решают с ним ею поделиться. Что движет ими в данном случае, не совсем понятно. Допустим, они решили «не утаивать результаты исследования от участников исследования», дабы исполнить требования того или иного писанного или находящегося в области обычного права корпоративного этического кодекса. Пуанты этого нарратива могли быть довольно разными по модальности. Один из вариантов констатировал иронию по поводу самой ситуации: чужаки рассказывают местным, как те живут. Другой вариант предполагал даже, что исследователи в ходе этого собрания дают аборигенам инструкции касательно того, как им нужно жить своей правильной аутентичной этнической жизнью. В любом случае эта процедура выглядела для нас парадоксально и экстравагантно, и я недоумевал: насколько высокомерным надо быть, чтобы учить взрослых людей той жизни, которой ты сам не живешь. Но все мои смутные переживания неловкости за моих коллег, героев этих историй, не так важны. Важно, что, когда в Европейском из меня делали антрополога, мне рассказали о таких ситуациях и тем самым вполне сознательно подготовили меня к тому, что я могу в них оказаться. Но я так и не оказался. Вернее оказался, но гипотетически — когда прочитал вопросы этого «Форума» и вновь поставил себя на место музейщиков и антропологов-полевиков, находящихся лицом к лицу с «другими» людьми, о которых они знают что-то, что этим людям, возможно, неизвестно. Прошедшие со времени моего ученичества годы несколько поменяли мою точку зрения, поскольку эти две истории попали в контекст моего опыта общения как с теми самыми «другими», так и с коллегами, рутинно решающими эти или схожие вопросы. Итак, здесь можно выделить три вопроса: должны ли мы «вернуть» что-то, и если должны, то — что и кому?

Первый вопрос прямо связан с постколониальной травмой антропологии как корпорации. Развал колониальной системы, движение за гражданские права, влияние массовой миграции на демографический состав бывших метрополий (и этнический состав интеллектуалов, имеющих доступ к авторитетным информационным средствам формирования общественного мнения), наконец, становление нового информационного общества изменили условия создания и функционирования антропологического знания. В нашу корпоративную идентич-

ность в качестве обязательной составляющей вошла болезненная рефлексия о корнях нашей дисциплины, которые последовательно определяются как колониальные. Другими словами, мы знаем, что «антропология — служанка империализма» и в этом качестве не заслуживает права на существование, а мы, будучи антропологами, должны «проработать» свое колониалистское прошлое и попытаться ликвидировать последствия того, что натворили наши предки, помогавшие организовать систему покорения народов, и, среди прочего, вернуть незаконно изъятое и больше без спросу ничего не брать.

Опыт подобных размышлений и рассуждений исключительно ценен, т.к. лишает нас иллюзий относительно истории дисциплины как мероприятия по своей природе глубоко и последовательно гуманистического. Но, как мне представляется, тот же опыт закрывает нам некоторые другие перспективы понимания того, как создавалось и создается антропологическое знание. Британский формат антропологического исследования, отцом-основателем которого называется Бронислав Малиновский и который считается по умолчанию собственно (колониальной) антропологией, — это один из существующих форматов исследования. Тайлор и Фрэзер, как бы мы ни относились к их наследию, тоже были антропологами, но никак колониальной системе не помогали и помочь не могли даже в качестве адвокатов киплингговского концепта «бремени белого человека». Антропология была не послушным орудием колониального господства, а скорее его непредумышленным последствием. Она возникла в том месте, где просвещенческий модерный проект по систематизации и (опционально) дисциплинированию мира получил в свое распоряжение технические — транспортные и административные — средства империй. Так что наши предки скорее не служили империям, а паразитировали на них, вполне способных существовать и без антропологов. Другое дело, что модерная позитивистская наука в любом случае создала бы какие-то антропологические дисциплины. И она создала, причем многие из них отличались от британской традиции (например, германская). Но так исторически сложилось, что британский формат, испытав влияние нескольких других школ и подходов, остался доминирующим. Так что, по моему разумению, у современной социальной или культурной антропологии не было тотального колониального прошлого, и не стоит нам каяться в том, к чему мы прямо не причастны. Признавая принцип коллективной вины и ответственности, мы мистифицируем социальную природу нашей дисциплины. Т.е. если мы что-то должны, то этот долг заключается в поддержании интеллектуальной честности внутри самой корпорации. Это, конечно, условность, но условности

являются строительным раствором социума. К тому же социальная дистанция между современным антропологом и его «другими» иногда настолько несущественна, что говорить о том, что он обладает особыми ресурсами, позволяющими ему собрать в каком-то сообществе материалы, которые самому сообществу не собрать, просто невозможно. Но ведь только в этом случае, а именно в условиях принципиально неравномерного доступа к ресурсам, можно говорить, что мы должны «вернуть» что-то собранное нами в изучаемое сообщество¹. В какой регион должен отослать Мэтью Энгельке свои материалы о жизни евангельских христиан в Англии [Engelke 2013]? Станут ли открытием для пятидесятников из шведского объединения церквей «Слово жизни» рассказы об их обретенной вере в Христа, записанные Саймоном Коулмэном, но пересказываемые ими самими при каждом удобном случае [Colman 2000]?

Еще одна условность антропологической корпорации заключается в признании того, что антрополог сам создает свой источник. Он куда-то едет, убеждает людей, что они с ним должны разговаривать и даже жить, из своих разговоров и опыта жизни с «другими» строит источниковую базу и, наконец, что-то пишет или говорит о том, что он видел и понял. Вопрос проведения переговоров с теми людьми, которых он изучает, о том, на каких условиях антрополог может с ними общаться, в этом контексте центральный. В список условий гласного или негласного договора может быть включено условие «репатриации исследовательских материалов», а может быть, и нет — в конце концов, наше знание довольно специфично, и основной продукт, производимый нами, востребован в основном внутри самой корпорации. Но в любом случае антрополог не крадет свои источники, он их создает сам, иногда покупает или получает в дар (в тех случаях, когда кто-то соглашается взять за него интервью или сходить в то место, куда ему не попасть, а узнать про это место нужно). Можно убеждать своих информантов в том, что без их помощи исследование не состоится, но представлять их своими сотрудниками будет означать примерно то же, что писать о тех, кто не захотел или не смог с вами пообщаться, как о виновниках провала вашего исследовательского проекта. Другими словами, если в условиях договора (понимаю, что эти условия постоянно корректируются в ходе

¹ Есть еще один вариант: мы считаем, что являемся единственными настоящими экспертами по жизни какого-то сообщества, в котором нет собственных экспертов, и поэтому должны вывести это сообщество из тьмы заблуждений через ознакомление его членов с нашими исследовательскими результатами. Этот подход интересен, но к моей личной исследовательской ситуации неприменим. Я изучаю религиозные явления, и экспертов-инсайдеров, претендующих на знание истинной природы всех вещей, включая социальные явления, там вполне хватает.

исследования) нет пункта “sharing”, корпорация не имеет права принуждать к этому. Принцип ответственности за собственное исследование, на мой взгляд, принципиально важнее создания иллюзии социальной полезности дисциплины.

Еще один важный момент дискуссии связан с тем, перед кем мы признаем свой долг. Как я уже сказал, главный наш кредитор — наша корпорация. Но мы, естественно, являемся должниками тех людей, с которыми работаем в поле. Людей, а не сообщества. Разумеется, мы, представив сведения, которые прямо порочат или представляют в невыгодном свете все сообщество, можем задеть интересы конкретных индивидов, которые с нами работали, дружили и т.д. И если в нашем контракте с этими людьми эта перспектива прямо не оговорена, мне кажется, у нас есть свобода выбора. Но важнее другое — договор не должен заключаться с «сообществом». И не потому, что этого сообщества нет, а потому, что от его имени будут говорить, как правило, не те люди, с которым вы имели и имеете дело. Выступающие от имени сообщества люди (формальные или неформальные лидеры или «пресс-секретари») обычно берут на себя роль редакторов наших материалов, желая, чтобы получающийся портрет сообщества служил их интересам, которые они вольно или невольно выдают за интересы группы. Проще говоря, они хотят нами манипулировать. Это их естественное право и желание — мы ведь тоже обычно стараемся заставить людей делать то, что они не собирались делать до нашего появления. Но если с этими лидерами у нас нет индивидуальных соглашений, не нужно исходить из их «естественного» права запрашивать от имени группы наши материалы. Однако материалы можно обменять на предоставленные контакты или экспертизу нашего текста, например на предмет речевого этикета (вы можете обидеть того, кого не хотели, употребив выражение, которое имеет другое значение в том коммуникативном сообществе, о котором вы пишете; это сплошь и рядом происходит с термином «национализм»). Подобные обменные операции обычно более продуктивны и взаимовыгодны, чем простое предоставление материалов. Но обычно выбор местных экспертов для моих текстов отличается от выбора информантов, которые выступают в этом качестве в интервью. В любом случае, решая вопрос, кому мы должны «вернуть» данные, нужно избегать нашей привычки «мыслить группами». Материалы и выводы будут использоваться не группами, а людьми — этническими, религиозными, иными активистами, которые будут использовать ваши данные не в тех целях, в которых вы их собирали, а ваши выводы — не в том дискурсивном контексте, в котором вы их предложили. Вы легко можете оказаться автором ярких политических заявлений, сами того не желая.

Есть у проблемы «возвращения» данных и еще один, вполне очевидный, аспект. Сейчас многое из того, что мы пишем и говорим, становится известно всем желающим через всемирную паутину. Так что изучаемые нами сообщества вполне в состоянии «вернуть» собранные у них данные без нашей активной помощи. Более того, нашим информантам могут сообщить о результатах наших исследований совсем не те люди, которых бы мы назначили своими нарочными. И если нас заботит перспектива дальнейшей работы в данном поле и, что кажется даже важнее, репутация в этом поле всей нашей корпорации, нужно помнить о двух вещах. Первое: если понятно, что результаты наших исследований, где ясно различимы портреты тех людей, с которыми мы имели дело в поле, могут стать доступны через вторые и третьи руки, нам стоит озаботиться тем, чтобы наши информанты получили эти тексты (включая видео- и аудиоматериалы) непосредственно от нас. Второе: мы должны помнить, что даже краткая реплика на академической конференции может попасть в сеть и быть использована в тех смыслах, которые говорящим не предполагались. Т.е. интернет лично меня заставляет быть более ответственным и осторожным в своих публичных высказываниях. Но он не только портит нам жизнь. О нас и роде нашей деятельности нетрудно собрать сведения в социальных сетях или на корпоративных сайтах. И это хорошо, если вы, имея в виду свое поле и людей, в нем живущих, можете, не особо кривя душой, сказать незнакомому человеку: «Вы легко найдете информацию обо мне в сети». Мне это несколько раз помогало в момент начального контакта с потенциальными информантами. И напряженное молчание после пары минут поисков через Google сменялось приглашением меня к разговору.

Отдельный и очень сложный вопрос встает тогда, когда мы пытаемся, опираясь на интуицию, решить, что из известного нам о том или ином сообществе может быть полезно для него, а что — нет, и что, соответственно, мы должны сделать публичным достоянием, а о чем сдержанно промолчать. Приведенные в преамбуле к вопросам «Форума» примеры очень хорошо иллюстрируют эту проблему.

Вернемся в наш поселок, где проходит послеэкспедиционное ознакомление жителей с реалиями их жизни. Дело представлено таким образом, что сообщить о ситуации с вернакулярным языком исследователь обязан, «поскольку это принесет сообществу пользу», о специфичных религиозных практиках ему следует высказаться с осторожностью, а о социальных проблемах общества (я бы сказал — язвах) он может на свой страх и риск сказать, но, в общем, не обязан. Допускаю, что не совсем точно уловил интенцию автора этого фрагмента, но у меня

получилось так. Говоря отвлеченно, я не уверен, что все эти аспекты жизни сообщества могут быть разделены на группы по принципу «что будет полезным, а что — нет». Мне известны контексты, в которых обсуждение вопроса о соотношении в живом бытовании двух актуальных идиом всегда приводит к острым политическим заявлениям ксенофобского плана и любое внешнее и, казалось бы, неоценочное высказывание будет использовано для стигматизации определенной части сообщества. Вопросы «вернакулярной религии» менее остры, и их обсуждение более уместно для конструктивного диалога между разными партиями. Замалчивать же вопросы, прямо относящиеся к проблемам здоровья и жизни людей, можно из чувства глубокой стыдливости, но отнюдь не из-за ощущения социальной ответственности исследователя перед изучаемым сообществом. Но это, конечно, позиция кабинетного моралиста. Занимаясь антропологией религии, могу сказать, что нет ничего проще и бесплоднее, чем давать людям, работающим в поле, советы этического плана. В конце концов они становятся частью мира «других», встраиваются в систему повседневной реципрокности, а это существенно запутывает ответ на вопрос, кто здесь донор, а кто — реципиент.

Библиография

- Coleman S.* The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 264 p.
- Engelke M.* God's Agents: Biblical Publicity in Contemporary England. Berkeley: University of California Press, 2013. 320 p.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Мы должны смириться с тем, что можем совершить ошибку.

Джастин Бак Кихада

Ответы, полученные журналом на поставленные вопросы, хорошо сфокусированы, сконцентрированы на нескольких близких идеях и в некоторой степени повторяют друг друга. Свидетельствует ли это о том, что вопросы «АФ» были хорошо сформулированы или, напротив, о том, что в обсуждении участвовали исследователи, для которых наши вопросы не были неожиданностью, потому что они о них давно думают, — сказать трудно.

Некоторые отвечавшие в своих репликах сформулировали вопрос точнее, чем это сделала редакция «АФ»: «должны ли мы “вернуть” что-то, и если должны, то — что и кому?» (Сергей Штырков); «кто подпадает под определение “объекта исследования”, что в действительности является результатом и что делать, если наши “находки” встретят возражения?» (Тува Хёйдестранд). Ясно, что все эти понятия — *кто, что, как* — не определены и вряд ли могут быть определены, а значит, придется смириться и с некоторой расплывчатостью ответов на эти вопросы.

Основной водораздел проходит между теми, кто безоговорочно считает, что возвращать нужно, и теми, кто в этом не уверен. Повидимому, верно, что идея «возвращать» или «делиться» (repatriation and sharing) выросла из старой травмы современной антропологии, которая в порыве самобичевания выдвинула себе обвинения в прошлых колониальных грехах. При этом мне кажется вполне уравнивающим мнение, что антропологи — наши предшественники — «скорее не служили империям, а паразитировали на них, вполне способных существо-

вать и без антропологов» — и далее: «у современной социальной или культурной антропологии не было тотального колониального прошлого, и не стоит нам каяться в том, к чему мы прямо не причастны» (Сергей Штырков). Из этого не делается прямой вывод, что «делиться не следует», но обязательства антропологов при таком взгляде выглядят менее строгими — и более выполнимыми.

Те, кто сомневается в необходимости «делиться» (или не верит в возможность поделиться), подчеркивают, заостряя вопрос, что для ученого ответственность перед академическим сообществом за качество и добросовестность своей работы принципиально важнее создания иллюзии социальной полезности дисциплины (Сергей Штырков).

Те, кто считает, что делиться нужно, отмечают многочисленные трудности на этом пути. Информанты не всегда хотят, чтобы с ними делились: исследовательница и хотела бы «вернуть знания», но ее не слушают (Меган Баркер). Информанты, далее, часто составляют большую группу со столь размытыми границами, что познакомить их всех с результатами исследования было бы «гигантской логистической проблемой» (Джастин Бак Кихада, Тува Хёйдестранд). «Все больше этнографов работают над такими темами, где “изучаемое сообщество” непросто определить в пространственных терминах и собрать вместе для обсуждения результатов» (Соня Люрман).

Не всегда понятно, как именно и чем именно делиться: так, удобно «возвращать» снятый о сообществе фильм, но что в этом случае делать с анонимностью? (Меган Баркер) Если показывать транскрипты интервью — с непривычки вид собственной устной речи может нанести информанту серьезную травму; в этом смысле лучше демонстрировать аудиозаписи (Ольга Бойцова, Александра Касаткина) — но это очень долго, и опять же, как быть с анонимностью? Можно, наконец, просто пригласить информанта на свой доклад по результатам проекта или послать информантам свой опубликованный текст. Однако и на этом пути антрополога поджидают опасности.

Есть одна важная характеристика «возвращения» знаний — это прежде всего акт сознательный, «контролируемый и наблюдаемый» антропологом (Александра Касаткина); если «возвращение» произошло случайно — это не возвращение, а оплошность. Однако в современном мире, где царит интернет, контакт между материалами антрополога и изучаемым сообществом почти неизбежен. Мы уже не можем отделить наши публикации от информанта: он их, скорее всего, прочтет — а если и не прочтет, то теоретически может прочесть, что соз-

дает совершенно новую ситуацию. «Почти невозможно ограничить доступ к опубликованным работам» (Джастин Бак Ки-хада). У нашего «объекта» появилось свойство агенсу: он может прочитать, оценить, возразить — и, скорее всего, этой возможностью воспользуется. Поэтому все, что нужно, — просто не препятствовать тому, чтобы наши бывшие информанты читали наши публикации (Тува Хёйдестранд) — да мы и не можем этому воспрепятствовать, даже если бы захотели. Можно пойти дальше: активно способствовать тому, чтобы наши тексты и выводы были доступны для наших (бывших) информантов.

Идеальная ситуация — это когда «исследовательский вопрос может возникать на пересечениях аналитического интереса исследователя и артикулированного запроса сообщества» — тогда «форма и процесс “репатриации” данных становятся частью дизайна и методологии исследования» (Андрей Возьянов). Однако практически подобную «утопию гармоничного полевого диалога» вряд ли возможно осуществить. Контуры такой утопии — равноправные отношения в равной степени информированных, заинтересованных и ответственных сторон. Но на деле ни информированность, ни заинтересованность, ни ответственность не могут быть равными (Александра Касаткина).

Да, конечно, сегодня «антропологическое поле» изменилось: антрополог, куда бы он ни поехал, «как правило, встречает не полуграмотных последних представителей традиционной культуры, исчезающей под натиском современности, а самостоятельных субъектов, хорошо адаптированных к современному миру и мировому информационному полю» (Александра Касаткина). А значит, «решение, чем и когда поделиться, больше не зависит исключительно от исследователя» (Соня Люрман).

И тем не менее между информантами и исследователями сохраняется асимметрия (Андрей Возьянов), или разница компетентностей (Ольга Бойцова), или неравенство (Тува Хёйдестранд). Дело тут не только в том, что антрополог, даже пригласив своих информантов на презентацию проекта, на самом деле их мнением не интересуется и их интерпретациям не верит (ср. чудесную «Занзибарскую уловку» в реплике Ольги Бойцовой). А если и интересуется, то главным образом потому, что такое «возвращение» знания само по себе может стать интересным продолжением исследования (Меган Баркер): процедура авторизации, обсуждения данных с информантами бывает не менее эвристична, чем сбор интервью; обсуждение может привести к появлению новых данных (Андрей Возьянов); подобная обратная связь «может оказаться еще и очень продуктивной для научных задач» (Тува Хёйдестранд).

Дело еще и в том, что знания, полученные антропологом и чрезвычайно интересные для академического сообщества, могут быть для изучаемого сообщества совершенно не интересны и бесполезны. Или такие знания могут оказаться для него вредными. Или передача знаний, собранных антропологом, может вызвать эффект «испорченного поля»: сообщество в будущем может отказаться от сотрудничества со всеми антропологами по причине разногласий или непонимания с первым по времени исследователем (Андрей Возьянов).

Хуже того, переданные знания могут оказаться для сообщества разрушительными: крайний случай представлен в реплике Дарьи Дубовки, которая описывает свои взаимоотношения с монашеской общиной. Интерпретация монашествующих — что в отношениях, существующих в монастыре, нет властных диспозиций, нет экономической реципрокности или эксплуатации, а есть добровольная отдача своего времени и труда по любви. Антрополог обучен считать, что это — саморепрезентация, что в реальности здесь отношения одного типа сознательно или неосознанно выдаются за отношения другого типа. Но «если так начнет думать не только пришлый антрополог, но и монашествующие, то их обитель просто распадется» (Дарья Дубовка).

Однако и это еще не самое сложное. «Информанты» в современном мире очень разные — как «традиционные» для антрополога, так и далекие от традиционных, что порождает разные типы отношений между исследователем и исследуемым. Информанты часто придерживаются взглядов, чуждых исследователю, относятся к группе «отвратительных культурных других» (Соня Люрман, со ссылкой на работу С. Хардинга) — следует ли антропологу делиться своими знаниями с теми, кто ему неприятен, да и в любом случае эти знания не примет? Соня Люрман выбирает компромиссное решение: «Я стараюсь быть хорошим гостем в разнообразных окружениях, сохранять открытость к диалогу и не подливать масла в огонь конфликта между религией и секуляризмом». И далее: «думать о том, как наше исследование воспримут те, кто более непосредственно, лично и политически, заинтересован в его теме, — это тоже форма “возвращения” (“repatriation”)». Эта позиция, при ее внешней близости к идее «возвращать надо», фактически уже приближается к позиции «можно и не возвращать».

Наконец, среди тех, кому исследователь хочет или может «вернуть» полученные знания, вполне могут оказаться люди недоброжелательные, ревнивые и просто неумные, которые готовы принять и признать только то «возвращаемое знание», которое полностью подтверждает уже имеющиеся у них представления и стереотипы (история Элли Пономаревой о реплике на ее до-

кладе). Это возвращает нас к истории с Занзибаром и связано со следующим важным и сложным вопросом. «Иногда необходимо понять, чего сообщество не хочет знать о себе, и, может быть, согласиться не узнавать чего-то самому» (Андрей Возьянов). Полное отождествление, слияние двух дискурсов, двух областей знания — академического знания антропологической науки и повседневного знания сообщества — неизбежно приводит к ответу, что если сообщество чего-то не желает о себе знать, то и антропологу нечего в эти сферы соваться. Но не сведется ли в этом случае работа антрополога к безопасному (и бесполезному) повторению того, что сообщество хочет о себе думать? Александра Касаткина (со ссылкой на Кристофера Келти) пишет об антропологе как переводчике: здесь речь уже идет не о «возвращении» знания, а о «постоянных и осознанных, целенаправленных обменах знанием в самом широком смысле, от информации и идей до способов думать и выражать мысли».

Мне кажется, что по этому пути не стоит заходить слишком далеко: перед нами проблема «публичной включенности современной науки в целом, ее взаимодействия с обществом, которое стремительно движется к размыванию священного статуса эксперта и всеобщему вовлечению в практики производства знания» (Александра Касаткина). Хорошо бы это не вынуждало антрополога ограничивать области своего исследования только теми, которые информанту знакомы и приятны и с которыми информант согласен, или «упрощать язык описания», чтобы быть понятным дилетанту. Как говорит Джастин Бак Кихада, «мы пишем для очень специфической академической аудитории, где разделяется ряд допущений, которые вовсе не обязательно поддерживает более широкая публика». Граница между «всеобщей вовлеченностью» и «засильем дилетантов» довольно зыбкая, и не хотелось бы перейти ее, не заметив. Впрочем, Александра Касаткина и сама осознает эту опасность и предлагает вариант решения: рассказав о сотрудничестве с потомками малазийских информантов в деле атрибуции коллекции МАЭ, она призывает к созданию онлайн-платформы, «где были бы выставлены оцифрованные коллекции со всей имеющейся о них информацией и где любой мог бы оставить свой комментарий». Однако эти комментарии не должны восприниматься как равноценные: их проверка и решение, не привлекать их или использовать, остается за куратором коллекции — сотрудником музея; а мнение информанта о промежуточных вариантах текста остается «эмпирическим материалом для обсуждения и анализа, а не равноценной заявкой на истину и мерилем для оценки моих интерпретаций» (Тува Хейдестранд). Ну, и слава Богу.

Еще один аспект «возвращения», отношений антрополога и исследуемого сообщества — это то, как именно будет использовано «возвращенное». Так, Джастин Бак Кихада пишет: «шаманские организации пользуются моими работами для укрепления своей легитимности <...> люди обращаются к авторитету науки, чтобы повысить статус своей деятельности». У исследовательницы нет ни права, ни возможности контролировать использование ее результатов изучаемым сообществом. Однако если дать информанту-националисту прочитать статью, «не начнут ли националистические веб-сайты распространять мою рукопись, чтобы продемонстрировать, как социальные исследователи вообще и прибывшие из самого сердца “Евросодома” в частности систематически дискредитируют и порочат русских патриотов?» (Тува Хейдестранд).

Антропологи должны помнить, что люди будут использовать их данные не в тех целях, в которых они их собирали, и их выводы — не в том дискурсивном контексте, в котором они их предложили. «Вы легко можете оказаться автором ярких политических заявлений, сами того не желая» (Сергей Штырков).

Иными словами, как мы видим, на дороге, помеченной указателями «возвращать» и «делиться», обнаруживается столь значительное число ухабов, колдобин и препятствий, что возникает оправданное сомнение в том, что по ней вообще можно проехать.

Завершить это краткое резюме мне хотелось бы словами благодарности тем, кто нашел время написать ответы на вопросы «АФ», и рассуждением Сергея Штыркова о том, кому именно мы, антропологи, должны и с кем обязаны делиться. «Мы естественно являемся должниками тех людей, с которыми работаем в поле. Но людей, а не сообщества». Эта мысль — что «договор» не должен заключаться с сообществом, что антрополог работает с людьми, и если чем-то и обязан, то конкретным людям, а не абстрактному сообществу, — кажется мне очень важной.

Николай Вахтин

Forum

The Anthropologist and the Community

This “Forum” (written round-table) addresses the complex questions raised by sharing research findings and materials with the community under study. A central question in fieldwork relates to the “sharing” or “repatriation” of research materials (“member check” also known as interviewee transcript review, respondent validation, and so on).

Participants of the “Forum” answered the following questions: Should the issue of “repatriation” (as a possible or obligatory step) be addressed in preliminary planning of the project? What kind of conflicts may be caused by the “repatriation” of research results and materials? What are the possible benefits to an anthropological investigation of “repatriation”? What results and materials should be “repatriated” to the community under study? What form should the “repatriation” take? Should the decisions about this be made by the researcher, their research subjects, or some third party?

Keywords: anthropology, community, field ethics, sharing, repatriation, member check, interviewee transcript review, respondent validation.

References

- Appadurai A., ‘Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy’, *Theory Culture Society*, 1990, vol. 7, pp. 295–310.
- Bell K., ‘Resisting Commensurability: Against Informed Consent as an Anthropological Virtue’, *American Anthropologist*, 2014, vol. 116, no. 3, pp. 511–522.
- Clifford J., ‘On Ethnographic Authority’, Clifford J. (ed.), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 118–146.
- Coleman S., *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 264 pp.
- Dafis L. L., Hughes L. M., James R., ‘What’s Welsh for “Crowdsourcing”? Citizen Science and Community Engagement at the National Library of Wales’, Ridge M. (ed.), *Crowdsourcing Our Cultural Heritage*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014, pp. 139–160.
- Deeb H. N., Marcus G., ‘In the Green Room: An Experiment in Ethnographic Method at the WTO’, *PolAR. Political and Legal Anthropology Review*, 2011, vol. 34, no. 1, pp. 51–76.
- Desjarlais R., *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepals’ Yolmo Buddhists*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2003, 396 pp.
- Engelke M., *God’s Agents: Biblical Publicity in Contemporary England*. Berkeley: University of California Press, 2013, 320 pp.

- Estalella A., Criado T. S., 'Introduction: Experimental Collaborations', Criado T. S., Estalella A. (eds.), *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*. Berghahn EASA Book series, forthcoming.
- Feld S., 'Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read Sound and Sentiment', *Cultural Anthropology*, 1987, vol. 2, no. 2, pp. 190–210.
- 'Forum 5: Fieldwork Ethics', *Forum for Anthropology and Culture*, 2007, no. 4, pp. 11–124.
- 'Forum 8: Nationalism and Xenophobia as Research Topics', *Forum for Anthropology and Culture*, 2009, no. 5, pp. 9–158.
- 'Forum "Nauka i psevdonauka"' [Forum "Parascience and Pseudo-scholarship"], *Antropologicheskij Forum*, 2013, no. 18, pp. 11–140. (In Russian).
- Ginsburg F., *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1989, 359 pp.
- Ginsburg F., 'The Case of Mistaken Identity: Problems in Representing Women on the Right', Brettell C. (ed.), *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport: Begin and Garvey, 1993, pp. 163–176.
- Gupta A., Ferguson J., 'Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method and Location in Anthropology', Gupta A., Ferguson J. (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 1–46.
- Harding S., 'Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other', *Social Research*, 1991, vol. 58, no. 2, pp. 373–393.
- Hammersley M., 'On the Ethics of Interviewing for Discourse Analysis', *Qualitative Research*, 2013, July 22. Published on-line before print. <doi: 10.1177/146879411349503>.
- Höjdestrand T., *Needed by Nobody: Homelessness and Humanness in Post-Socialist Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 2009, 231 pp.
- Höjdestrand T., 'Social Welfare or Moral Warfare? Popular Resistance against Children's Rights and Juvenile Justice in Contemporary Russia', *International Journal of Children's Rights*, 2016, forthcoming.
- Höjdestrand T., 'Nationalism and Civicness in Contemporary Russia: Grassroots Mobilization in Defense of Traditional Family Values', Fábíán K., Korolczuk E. (ed.), *Rebellious Parents: Parental Movements in Russia and Central and Eastern Europe*. Indiana University Press, 2016, forthcoming.
- Kasatkina A., Vasilyeva Z., Khandozhko R., 'Thrown into Collaboration: an Ethnography of Transcript Authorization', Criado T. S., Estalella A. (eds.), *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*. Berghahn EASA Book series, forthcoming.
- Kelty Ch., 'Collaboration, Coordination and Composition. Fieldwork after the Internet', *Fieldwork Is Not What It Used To Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca: Cornell University Press, 2009, pp. 184–206.
- Lincoln Y., Guba G., *Naturalistic Enquiry*. Beverly Hills, CA: Sage, 1985, 416 pp.

- Luehrmann S., *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, 292 pp.
- Luehrmann S., 'Innocence and Demographic Crisis: Transposing Post-Abortion Syndrome into a Russian Orthodox Key', de Zordo S., Mishtal J., Anton L. (eds.), *A Fragmented Landscape: Abortion Governance and Protest Logics in Postwar Europe*. New York: Berg-hahn, forthcoming.
- Orlova G. A., 'So-avtorizatsiya, no ne soavtorstvo: priklyucheniya transkripta v tsifrovuyu epokhu' [Co-Authorization but not Co-Authorship: The Adventures of Transcript in the Digital Age], *Shagi/Steps*, 2016, no. 2 (1), pp. 200–223. (In Russian).
- Ridge M. (ed.), *Crowdsourcing Our Cultural Heritage*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014, 283 pp.
- Robertson R., 'Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity', Featherstone M., Lash S., Robertson R. (eds.), *Global Modernities*. London: Sage, 1995, pp. 25–44.
- Springer M., Dulabahn B., Michel P. et al., *For the Common Good: The Library of Congress Flickr Pilot Project*. Technical Report. Library of Congress, 2008. <http://www.loc.gov/rr/print/flickr_report_final.pdf>.
- Temam E., Ivry T., Goren H., 'Obligatory Effort [Hishtadlut] as an Explanatory Model: A Critique of Reproductive Choice and Control', *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 2016, vol. 40, pp. 268–288.
- Tishkov V., *Chechnya: Life in a War-Torn Society*. Berkeley: University of California Press, 2004, 284 pp.
- Tsing A. L., *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 344 pp.
- Vernon A., 'Reflexivity: The Dilemmas of Researching from the Inside', *Doing Disability Research*. Leeds: The Disability Press, 1994, pp. 158–176.