

АЛИМА Ж. БИСЕНОВА

Назарбаев Университет, Нур-Султан, Казахстан

ORCID: 0000-0002-8889-7881

Поле и жизнь: размышления «укорененного» антрополога

doi: 10.22394/2074-0492-2021-3-131-148

Резюме:

Это эссе написано в духе постколониального подхода к изучению культур и народов. В нем рассматриваются исторически существовавшие практики внедрения в поле, пребывания в поле и последующего описания поля на Западе и в России до и после так называемых рефлексивного и постколониального поворотов. В итоге сделан вывод, что научное обоснование полевых исследований, их новизна и актуальность не имеют большого значения в долгосрочной перспективе. В истории может оказаться так, что хорошо написанный дневник или травелог будут иметь большее влияние на современников и потомков, чем фундаментальное научное исследование. Как показывают примеры из истории российской этнографии (тексты А. Левшина, Ч. Валиханова, А. Чехова), а также примеры классиков антропологии Э. Эванса-Причарда, Б. Малиновского и других, этнографичность, документальность и жизненность работ не всегда связаны с их научностью, новизной или теоретическим обоснованием. В эссе также анализируются современные практики сближения между академической жизнью и полем или тем, что К. Гирц называл «присутствием здесь» и «присутствием там». В результате такого сближения этнография и полевые исследования становятся все ближе к нон-фикшн, (расследовательской) журналистике и даже художественной литературе и все дальше отходят от позитивистских начал антропологии и этнографии.

Ключевые слова: антропология, этнография, позитивизм, рефлексивный поворот, интерпретативный поворот, постколониальный поворот, полевые исследования, субъектность

131

Бисенова Алима Жумабаевна — ассоциированный профессор антропологии кафедры социологии и антропологии Назарбаев Университета, г. Нур-Султан, Казахстан. Научные интересы: городская антропология, антропология ислама, интеллектуальная история, постколониальные исследования. E-mail: abissenova@nu.edu.kz

Alima Bissenova¹, Nazarbayev University, Nur-Sultan City, Kazakhstan

Field and Life: Reflections of a “Rooted” Anthropologist

Abstract:

This essay was penned in the spirit of the “postcolonial turn” and postcolonial frame for studying “other” people and cultures. It analyzes historical practices of “entry into the field,” “being in the field,” and subsequent publications of “descriptions of the field,” in the West and in Russia before and after so-called “reflexive” and “postcolonial turns.” It concludes that the scientific groundedness of the ethnographic field research, its novelty, and its scientific importance do not matter in the long run. Historically, there were cases where a well-written diary or travelogue made a more lasting impact on contemporary discourse and posterity than scientifically grounded field research. As examples of Levshin, Valikhanov, and Chekhov from the Russian and Eurasian history — and examples of the classics of anthropology, such as Malinowski and Evans-Prichard — show, the ethnographic quality, documental veracity, and longevity of ethnographic works is not connected with their scientific novelty and theoretical groundedness. The essay also thinks of the current rapprochement between academic life and life in the field, or as Geertz would call it, “Being Here” and “Being There.” As a result of this rapprochement, ethnographies are moving closer to arts — non-fiction, investigative journalism, and even literary fiction — while at the same time moving away from the scientific-positivistic beginnings of ethnography in the social sciences.

Keywords: anthropology, ethnography, positivism, reflexive turn, interpretative turn, postcolonial turn, field research, subjectivity

132

Антропология сформировалась как наука колониальная или околоколониальная. Многие известные антропологи собирали материал в колониях своих метрополий, где было безопасно находиться и просто получить доступ к покоренным и зависимым от администрации туземцам. Таким образом, сама колониальная ситуация формировала эпистемологический фрейм, в котором европейские ученые могли выступать нейтральными субъектами познания культур колонизированных народов. Колониальную машину по производству академических карьер прекрасно описал Эдвард Саид [Saïd 1979: 7] в «Ориентализме»: «Ученый, исследова-

1 Alima Bissenova — Associate Professor of Anthropology, Sociology and Anthropology Department, Kazakhstan. Research interests: urban anthropology, anthropology of islam, intellectual history, postcolonial studies. E-mail: abissenova@nu.edu.kz

тель, миссионер, торговец или солдат был на Востоке или же задумывался о нем, потому что он мог позволить себе быть там или же мог думать о нем без какого-либо сопротивления со стороны самого Востока». Вместо «Востока» мы здесь можем вставить любое поле, которое было предоставлено исследователям напрямую через колониальные власти.

Как пишет один из инициаторов интерпретативного и позже рефлексивного поворотов в американской антропологии Клиффорд Гирц [Geertz 1988], авторитет антрополога происходит именно из условия «присутствия там» (being there), поэтому так важен вопрос, каким образом антропологи получают доступ к полю и какие властные отношения задействованы для его получения. Главной целью Гирца было показать, что классики антропологии, которые позитивистски исходили из возможности изучить и понять другие культуры через правильно задокументированные исследования, были в первую очередь авторами с разными стилями и подходами к описанию поля. Возможно, даже для отцов-основателей антропологии их тексты являлись больше литературным, чем научным жанром: «этнографии скорее выглядят как романтические истории, чем как отчеты о лабораторных экспериментах» [Ibid.: 8]. Действительно, в рассказах Эванса-Причарда о колдовстве у народа занде, например, нетрудно заметить элементы детектива и даже хоррора: почему несчастные случаи происходят именно в определенном месте в определенное время? Почему мальчик споткнулся, упал и сломал ногу на хорошо знакомой ему тропинке? Конечно, есть физические и физиологические причины для болезней, смертей и других несчастных случаев, но есть и дополнительная каузальность — элемент злонамерения, за который, по мнению занде, должны нести ответственность ведьмы и ведьмаки. Возможно, переход Эванса-Причарда на сторону занде — риторический или даже литературный прием, который произошел позднее при написании книги, а не во время пребывания в поле. Но, вероятно, в этом и кроется чудо этнографических исследований и экспедиций: возможность побыть в шкуре другого и понять что-то большее о человечестве в целом.

В предлагаемом читателю эссе я не буду выстраивать единый нарратив, но постараюсь поразмышлять и критически описать несколько исторических и современных сюжетов, которые, как мне кажется, показывают, что успех хорошей этнографии похож в некотором роде на успех литературного произведения. Успешная этнография должна найти своего читателя как среди академической, так и среди широкой интеллектуальной аудитории. Причем после ключевых поворотов, произошедших в современной антропологии (рефлексивного, литературного и постколониального), уже

невозможно игнорировать реакцию на этнографию из самого поля. Благодаря глобализации и новым коммуникациям поле, где бы оно не находилось, — уже не далекое экзотическое место, где живут безмолвные объекты описания, не владеющие адекватными языками саморепрезентации. Поле имеет все больше коммуникативных ресурсов говорить за себя, все больше взаимодействует с глобальными дискурсами и как следствие часто подвергает сомнению авторитет знания, произведенного традиционными этнографами и антропологами из академии.

Поле как «служба» и как «открытие»

К новой коммуникативности поля в антропологии мы еще вернемся, но сначала рассмотрим вопрос о колониальности полевых исследований. Задолго до становления антропологии в Великобритании и США, этнологии в Германии и этнографии в России авторы, описывающие экзотические неевропейские народы, полагали себя первооткрывателями. Так, например, русский ученый, чиновник и сооснователь Русского географического общества Алексей Левшин (1798-1879) обосновывал важность своего основного труда «Описания киргиз-кайсачьих орд и степей» «новостью предмета»:

... если бы предмет сего сочинения был более известен просвещенному свету, тогда бы труд, ныне представляемый мной на суд читателей, не был издан... Но обстоятельства, при которых я собрал сведения о киргиз-казаках, были столь благоприятны, источники, из коих я заимствовал сии сведения столь достоверны... и орды казачьи так малоизвестны, что я почитаю обязанностью издать в свет то, что имел случай узнать о прежнем и нынешнем состоянии оных... [Левшин 1996: 12].

В дореволюционной России при всем ее, казалось бы, необычном пути внутренней колонизации этнография была, возможно, даже большей «служанкой колониализма», чем где бы то ни было, потому что знания о культуре «азиатцев» собирали и производили чаще всего сами колониальные чиновники. Их деятельность в аппарате управления или армии давала доступ к полю и возможность общения с туземцами, однако необходимость решать имперские задачи нередко искажала или затуманивала взгляд ученого.

Надо отдать должное Левшину. Он первым сконструировал единый народ киргиз-кайсаков, который на тот момент не был единым ни политически, ни, возможно, даже этнически. После Левшина холистическое всестороннее описание азиатских народов как единого объекта, включающего в себя географию, природу, религию,

физические антропологические характеристики, образ жизни и хозяйствования, обычаи и то, что сегодня мы назвали бы материальной культурой (пища, одежда, украшения, вооружение, ремесла), становится почти неизменной формулой этнографического жанра в России. Такое энциклопедическое описание продолжится и в советское и даже в постсоветское время, о чем свидетельствуют недавно выпущенные Институтом этнологии и антропологии РАН сборники «Таджики», «Туркмены», «Киргизы» и другие из серии «Народы и культуры».

Если архивная работа Левшина и упорядочивание сведений, имевшихся в архивах Оренбургской пограничной комиссии, справедливо пользуется признанием в том числе и современных историков [Ерофеева 1996; Сартори, Шаблей 2019], то этнографические сведения и полевая работа Левшина вызывали вопросы уже у его современников.

Первым категорически несогласным с некоторыми полевыми сведениями и выводами Левшина был его современник, казахский востоковед и этнограф Чокан Валиханов (1835-1865). Любопытно, что исследователь, который тоже писал о синкретизме и следах шаманизма у казахов, резко негативно отзывался об оценке Левшиным религиозности изучаемого народа. «Трудно решить, что такое киргизы — магометане, манихейне или язычники?». — пишет Левшин. — Постов и омовения — весьма благоразумного постановления Магометова — киргизы не соблюдают, молиться по пяти раз на день находят они для себя трудным, мечетей и избранных среди себя мулл не имеют» [Левшин 1996: 313, 314]. Оппонируя Левшину, Валиханов отмечает, что Левшин скорее всего не видел, не понял или не до конца разобрался в ситуациях, на основании которых делает скоропостижные выводы, что казахи в массе своей не чтят мусульманских канонов и предписаний: «Левшин слишком увлекся невежеством описываемого им народа, говоря, что колдовство, обман и ворожба составляют часть религии киргиз-кайсаков; они не суть часть религии, а только суеверие, которое есть у народов всех вероисповеданий» [Валиханов 1985: 199].

Из книги самого Левшина мы знаем, что он имел доступ к документам и архивам, но не знаем, как часто, как далеко и при каких обстоятельствах он выезжал в степь наблюдать казахов. Левшин [1996: 326] упоминает, что выезжать далеко в степь без военной поддержки было опасно: «Европеец, который бы вздумал странствовать по ордам их без вооруженного прикрытия, неминуемо встретит неволю». В этнографической части сочинения Левшин передает нам свой разговор с двумя казахами, встретившимися ему по дороге, у которых он спросил об их религии, и с одним казахским баем, однако ни имя, ни локация собеседников не упоминаются.

Упоминается только хан младшего жуза Сергазы, в ставку которого (недалеко от Оренбурга) Левшин ездил несколько раз. Все остальное время идет абстрактное описание киргиз-кайсаков от Алтая до Волги и от Сырдарьи до Урала. На основании некоторых наблюдений в Приуралье в книге делаются далеко идущие обобщающие выводы, касающиеся всех киргиз-кайсаков, что, конечно, не может не привести к некоторым казусам и недостоверным сведениям, на которые указывал Валиханов и которые особенно заметны современному читателю.

Кроме того, «необходимо иметь в виду, что А. И. Левшин сравнительно мало времени непосредственно соприкасался с самим казахским народом, и потому не располагал сколько-нибудь серьезными основаниями для широких обобщений и категорических утверждений» [Ерофеева 1996: 585]. Левшин приехал в Оренбург в возрасте 22 лет в 1820 году и покинул его спустя два года. Еще в 1820-м в журнале «Вестник Европы» вышла его статья «Свидание с ханом Меньшей киргизской орды», написанная в жанре путевых заметок, описывающая убранство казахской юрты и обычаи приема гостей. В 1824 году в «Северном архиве» была напечатана другая статья «Известие о древнем татарском городе Сарайчике», а в 1825 году в том же журнале — еще одна статья «О просвещении киргиз-кайсаков». После перевода этих статей на французский Левшин был избран членом Французского Географического (1827) и Азиатского обществ (1828). Книга, в которую названные выше статьи тоже вошли, была издана через 10 лет и стала самым важным произведением Левшина, сделавшая его на долгое время Геродотом казахского народа, одним из самых известных ученых-востоковедов и чиновником высшего ранга (членом Государственного совета). Ранее я упоминала Эванса-Причарда, который к середине XX века стал непререкаемым авторитетом в африканистике и представителем народов занде и нуэров в Европе и Америке. Как пишет Клиффорд Гирц, если бы он вдруг поехал и увидел общество занде не таким, каким его описал Эванс-Причард, то он скорее бы подумал, что сами занде изменились или что-то не так с его восприятием. Ему бы не пришло в голову сомневаться в точности описания Эванса-Причарда [Geertz 1988: 5]. В первой половине XIX века Левшин также представлял казахов просвещенному свету. Сделав скидку на некоторые нюансы, карьере Левшина можно сравнить с карьерой сегодняшних талантливых молодых ученых западной академии, которые в молодости, будучи студентами-докторантами, едут в дальние страны работать в архивах или заниматься полевыми исследованиями. Затем они на основе полевых работ готовят публикацию, которая становится *rite of passage* для их дальнейшей академической карьеры.

Поле как путешествие и экспедиция

Во введении к книге «Аргонавты западной части Тихого океана», впервые опубликованной в 1922 году, Бронислав Малиновский, отец-основатель и пропагандист этнографии как самой важной и неотъемлемой части антропологии, описывает, с одной стороны, научность этнографического метода. Она заключается в его обособлении от методов наблюдения и описания, которыми могут пользоваться любители: путешественники, миссионеры и колониальные администраторы. С другой стороны, он пишет о «магии», согласно которой этнограф должен разбудить «настоящий дух туземного народа», чтобы получить «правдивую картину их жизни» [Malinowski 2016: 14]. Проводя здесь параллель со статьей Михаила Соколова [2015] о «социологии как чуде» и как «sense-building машине», можно сказать, что Малиновский [Malinowski 2016: 14-17] впервые показал всем будущим антропологам это самое «чудо»: жить одному среди туземцев, собирать факты изучаемой культуры, докапываться до самой анатомии культуры и в то же быть открытым к магии поля.

Предписания Малиновского, как должно проводиться этнографическое исследование, представляют проблему для двух типов исследователей: путешественников и туземных интеллектуалов. Доводы Малиновского против путешественников скорее связаны с их теоретической и методологической неподготовленностью для погружения в среду, а также стихийностью и поверхностностью впечатлений. Что касается туземцев, Малиновский считал, что они не достигли уровня абстрагирования и теоретизирования об обществе, которого достигли европейцы. Получается, Чокан Валиханов был как бы дважды проблематичен с точки зрения научности: и как туземец, и как путешественник (будучи русским офицером на службе, он не мог находиться в поле дольше предписанного приказом).

Можно предположить, что при жизни Валиханов завидовал успеху и научной карьере Левшина. По крайней мере в «Замечаниях» Валиханова [1985: 198-200] на третью часть «Описания киргиз-кайсацких орд и степей» можно услышать некоторые нотки раздражения от скороспелых выводов, основанных на мимолетных впечатлениях о казахах. В отличие от Левшина Валиханов не мог позволить себе писать энциклопедически обо всех казахах. Во-первых, казахи не представляли для Валиханова цельный объект. В «Дневнике поездки на Иссык-Куль» Валиханов произвольно делит казахов на «наших киргизов» и «киргизов Большой орды». Учитывая, что часть дневника посвящена «дикокаменным» киргизам (т. е. современным киргизам), не всегда понятно, как и в чем они отличаются

от «киргизов Большой орды» [Валиханов 2017: 45-102]. Во-вторых, так как Валиханов не пишет «энциклопедию» всего народа, а просто ведет дневник путешествия или похода, у нас никогда не возникает методологических вопросов: «Где и когда он это видел? Откуда он это знает? Кто ему сказал?». Все описания Валиханова конкретны и хорошо задокументированы: где, когда и что он увидел или услышал. В большинстве его описаний (походов) чувствуется его присутствие, включенность, эмоциональный подъем от предвкушения приключений. Вот, например, с каким нетерпением он ждет остановки на реке Аягоз, где находится воспетый в казахских эпосах мазар Козы Корпеш и Баян Сулу.

В 10 верстах, не доехав до 4-го номера, стоит знаменитая в киргизских поэмах могила Козы-Корпеша. Мы хорошо изучили поэму и поэтому хотели непременно осмотреть их могилу... нам хотелось встать там в утро и на могиле выпить чаю: приятно в дороге пить чай и особенно на развалинах, на древних могилах. Думать о прошедшем и заботиться о настоящем [Валиханов 2017: 49].

138

Как мы видим из этого отрывка, Валиханов — основательно подготовленный к этнографическому наблюдению путешественник. Он знает, какие места, артефакты и люди его интересуют. В подготовленности, достоверности и качестве этнографических знаний, которые производит Валиханов, огромную роль играет его собственная субъектность, которая предопределяет внимательный и чувствительный взгляд изнутри. Можно долго рассуждать на тему, что делает нас субъектом, личностью, принадлежащей определенной культуре, как наша идентичность связана с нашими знаниями о культуре и как мы эти знания получили. В казахской этнографии много написано о Валиханове как первом казахском историке и этнографе. Представление Валиханова первым (имеется в виду первым русскоязычным) — это уже скорее советская ретроспектива, которая получила дальнейшее развитие в постсоветский период. В идентичности Валиханова можно выделить три главные составляющие: идентичность чингизида — потомка последнего казахского хана (причем для самого Валиханова, как отмечали многие его друзья и как видно из его собственных сочинений, идентичность сословная и родовая доминирует над этнической идентичностью), идентичность русского офицера, выпускника кадетского корпуса, и собственно идентичность учено-географа-востоковеда и человека пишущего. В период жизни Валиханова аристократия «белой кости» еще имела авторитет как в народе, так и в среде русской губернской колониальной администрации. Чиновников для управления казахской степью часто назначали из (достаточно многочисленного) числа чингизидов.

Валиханов нередко использовал свое «султанское» происхождение для того, чтобы расположить к себе как казахов, так и киргизов, а также и других среднеазиатов, с которыми он встречался в походах и путешествиях.

Интересно сравнить Валиханова и Левшина не только с точки зрения их субъектности и разного отношения к «казахскому полю» (как к чему-то отдаленному в случае с Левшиным или, наоборот, близкому в случае Валиханова), но и с точки зрения стилей, этнографичности и документальности их описаний. Стил Валиханова имеет меньше претензий на научность. Самые известные и читаемые произведения Валиханова на сегодняшний день («Описание пути в Кашгар и обратно в Алатауский округ» и «Дневник поездки на Иссык-Куль») скорее принадлежат к жанру трэвелогов. Они не были задуманы как этнографические или популярные очерки и были впервые опубликованы уже после его смерти.

Первое собрание сочинений Валиханова вышло почти через 40 лет после его смерти под редакцией известного востоковеда и археолога Николая Веселовского в 1904 году в «Записках императорского русского географического общества по отделению этнографии» [Валиханов 2017: 436]. По описаниям современников, Валиханов был талантлив, но не дисциплинирован и не готовил свои записки для публикаций. Как пишет друг и соратник Валиханова Григорий Потанин: «Чокан был большим лентяем. У него хватало терпения записать сказку или предание, но привести свои бумаги в порядок он не мог» [Там же: 37].

Получается, Левшин был более успешный, более «научный» и продуктивный при жизни, а Валиханов, которому при жизни не удалось опубликовать почти ничего (только две статьи в «Записках Русского Географического общества»), оказался более успешным и влиятельным после смерти, если считать число переизданий его трудов, включая полное академическое собрание сочинений в пяти томах, изданное Институтом истории Академии наук Казахской ССР в 1985 году, и других многочисленных изданий в советский и постсоветский периоды, а также число его цитирований в трудах современных этнографов, историков и антропологов. Левшин же после издания 1832 года был переиздан только два раза в постсоветском Казахстане. В 1996 году, через 164 года после первого издания, вышло академическое издание «Описания киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей» под редакцией и с предисловием академика Манаша Козыбаева и с послесловием Ирины Ерофеевой, а в 2006-м вышло уже издание отрывков из этого издания 1996 года в серии «Библиотека казахской этнографии». Литературность и личность, а самое главное — включенность Валиханова в происходя-

щее здесь и сейчас оказались в итоге более интересными читателю, чем обобщенные описания и теоретизирования Левшина о казахах как целом народе.

«Свои», «чужие» и читатели

Антропологическое поле предполагало радикальную смену среды: «белый человек» путешествовал в далекую экзотическую местность, жил среди туземцев и в результате понимал больше, чем другие (и аборигены, и его соотечественники), о принимающем обществе, о своем собственном обществе (в сравнении), а иногда и о человечестве в целом. «Белый человек» мог быть поляком, находящимся в процессе гражданской натурализации в Великобритании, как Бронислав Малиновский, или белой женщиной, как Маргарет Мид и Рут Бенедикт, позднее он мог быть или эмигрантом из Азии, как Гананатх Обейсекере, или потомком эмигрантов, как Лейла Абу-Лугод. Часто дебаты велись именно по вопросу, кто лучше понял, кто лучше теоретизировал, кто лучше перевел туземную культуру и реальность на другой язык, причем перевод имелся в виду как понятийно-теоретический (например, известные дебаты о том, приняли ли гавайцы капитана Джеймса Кука за божество или нет [Obeyesekere 1992]), так и перевод в самом прямом смысле: с одного языка на другой. Здесь важно заметить, что и раньше, и сейчас профессиональное этнографическое знание о поле производится не для аборигенов. Те, кто остались в поле, вряд ли читают антропологические или социологические статьи, написанные в малодоступных академических журналах на другом языке, приправленном научным жаргоном.

140

Антропология как дисциплина строилась на культурной, языковой и часто пространственной дистанции между тем, что Клиффорд Гирц называл «being there» и «being here». Кстати, как отмечает Гирц, «присутствие здесь» (в собственной академической культуре) на самом деле, несмотря на всю романтизацию поля, всегда было намного важнее, чем «присутствие там» [Geertz 1988: 130]. «Присутствие там» на определенном этапе, пишет Гирц, стало просто «открыткой из путешествия», в то время как вся жизнь антрополога была связана с университетом, академией и коллегами в своей культуре. Да, антропологи проходили какую-то инициацию в поле, возможно, время от времени возвращались, как пишет Гирц, к «садам и садам», которые они когда-то изучали этнографически, но тем не менее большую часть своей жизни они проводили, читая лекции и общаясь с коллегами.

Эта дистанция между, с одной стороны, академической жизнью и карьерой антропологов, а с другой — полем впервые про-

блематизировалась в постколониальных исследованиях [Ibid.]. Среди ориенталистов, которые изучают Восток, находясь «вне него», Э. Саид [Said 1979] назвал и антропологов. Получается, несмотря на факт временного присутствия в поле («being there»), остается разрыв между полем как «периферией жизни» и академией как «центром жизни», причем этот разрыв может касаться как западных, так и «аборигенных» антропологов, которые, несмотря на свою расовую и этническую принадлежность, могут быть далеки от мира поля. Именно об этом пишет Кирин Нараян в статье «How Native is a “Native” Anthropologist?», предлагая отказаться от «нэйтивизма», т. е. от привилегированности антрополога из местного сообщества, привилегированности, которая предполагает аутентичность и полное совпадение идентичности антрополога с идентичностью информантов. Нараян [Narayan 1993] также советует отказаться от понятий «свой» и «чужой», а для описания отношений антрополога с полем использовать понятие долгосрочных сильных связей с полем и укорененности в нем.

Манифест Нараян продолжил рефлексивный поворот в антропологии, начавшийся с выхода сборника статей «Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography» под редакцией Джеймса Клиффорда и Джорджа Маркуса. Этот поворот ставит под сомнение «привилегированный» этнографический взгляд «чужака». Как писал Клиффорд [Clifford 1986: 12], при трансформации «поля в текст» привилегированный взгляд наблюдателя плавно переходит в привилегированный авторский голос, заглушая, а иногда и искажая многоголосие реальности. Даже Гирц и его интерпретативная этнография не избежали критики авторов сборника за объективизацию поля и нейтрализацию собственной позиции [Sparranzano 1986].

Однако еще больше скандалов по поводу репрезентации поля и избирательности этнографа в плане того, что он считает необходимым описать, а что оставляет за кадром, могут возникнуть, если информанты и, шире, представители изучаемого сообщества/территории начнут читать антропологические тексты и проверять, а насколько то, что пишет ученый, соответствует действительности? Как заметил Гирц [Geertz 1988: 133], «кого (этнография) должна убедить: африканистов или африканцев, индейцев или исследователей американских индейцев, японоведов или японцев?». Конечно, в большинстве социальных наук, особенно в антропологии, далеко не всегда можно говорить о верификации результатов. Этнографическое знание ситуативно. Оно зависит от межличностного взаимодействия этнографа с субъектами его исследования, а также субъектности самого этнографа. То, что скажут местному антропо-

логу, возможно, не скажут антропологу иностранному (и наоборот), но тем не менее документальность исследования можно проверить. И это могут сделать и африканцы, и африканисты, и японцы, и японологи.

Такая фундаментальная проверка, которую в серьезных изданиях проходят журналисты, но которую обычно антропологам никто не устраивает, случилась с популярным бестселлером «On the Run: Fugitive Life in an American City» («В бегах: жизнь скрывающегося от правосудия в американском городе»), написанным социологом Элис Гоффман [Goffman 2014]. Ученая, будучи докторанткой Университета Пенсильвании, проводила исследование в афроамериканском районе западной Филадельфии. Если одни критики подвергли сомнению аргументы Гоффман о том, что полиция сама делает из детей и подростков сначала потенциальных и в конце концов реальных преступников, то другие критики обрушились на ее этнографические «факты». Наиболее яркими оппонентами оказались не только юристы, не понаслышке знакомые с миром криминала, но и представители так называемой расследовательской журналистики, которые привыкли проверять и перепроверять источники и истории информантов [Singal 2015]. Первые, в частности, выразили сомнение, что Гоффман действительно была свидетельницей убийства и избежала допроса, что 11-летний ребенок был арестован за угон автомобиля (нахождение в угнанном автомобиле в качестве пассажира не считается уголовным преступлением, согласно уголовному кодексу штата Пенсильвания), что полицейские следили за роддомом в афроамериканском районе и арестовывали проходящих туда родственников [Lubet 2015].

142

С похожими драматическими эффектами (хотя и не такими яркими, как в Филадельфии) мне приходилось сталкиваться в некоторых англоязычных этнографиях своего собственного города (Нур-Султана), жизнь в котором часто описывали через анекдоты и виньетки, противопоставляющие «город и степь», «городских и мамбетов/колхозников», «Левый и Правый берега», повторяющиеся тропы о «показушности» и «бездущности» заново отстроенного Левого берега, контрастах постсоветского капитализма и легитимизации авторитарной власти через «spectacular urbanism» (см., например, рецензию на одну из таких работ [Bissenova 2018]). Но в отличие от критиков Гоффман у меня никогда не было сомнений, что исследователи действительно слышали эти разговоры. Моя претензия скорее в том, что эти беседы с простыми людьми стоит контекстуализировать, понимать их сконструированность и перформативность, т. е. понимать, почему эти оппозиции всплывают именно в разговорах с западными антропологами и какой (само) отбор по диспозициям, возрасту, языку и, возможно, другим кри-

териям уже произошел, чтобы такой разговор/взаимодействие состоялось.

«Как вы думаете, стоит мне написать об “астаналогии” и ее проблемах?», спросила я свою местную коллегу. «Да ладно, они уже уехали и забыли. Мы здесь посмеялись, повозмущались, проработали это и пошли дальше. Кому это надо?», ответила она. Другой мой коллега, которому приходится цитировать западные работы об Астане, чтобы напечататься в международных журналах, даже если в этих работах штамп на штампе, вроде «элиты думают так, а простой народ думает иначе» (без какого-либо раскрытия, что это за простой народ и с кем конкретно исследователь общался), иронизировал следующим образом: «Мы здесь, наверное, выступаем, как коллективный Валиханов, для которого нет единого “простого народа”, которому противостоят элиты».

На сегодняшний день продуктивность и эффективность антрополога или его убедительность в условной глобальной академии, где важен индекс Хирша и тому подобные показатели, не измеряются его включенностью в дискуссии, которые происходят в самом поле. Казалось бы, неважно, что думают об антропологах те, кто остался в поле (да и знают ли они, что о них написали?). Кажется, что два этих мира почти не соприкасаются. Однако ситуация стремительно меняется.

Ближе к журналистике, ближе к нон-фикшн и, наверное, ближе к полю антропологов делают, например, практики документации. К примеру, в конце недавней монографии [Ларин, Наумова 2016] прилагается не только список цитируемой литературы, но и список респондентов с указанием их возраста, рода, профессии и места проживания (поселение), чтобы коллеги могли поехать и проверить источники. Таким образом, объективное и убедительное представление поля требует лучшего документирования как для самих казахов, так и для казаховедов (по аналогии с образами Гирца), которые будут читать эту монографию. Кроме того, у тех, кто в поле, появляется все больше медийных, интеллектуальных и институциональных ресурсов говорить за себя во многом благодаря постколониальному повороту в литературе и медиа. После романов Чинуа Ачебе о жизни народа игбо в Нигерии, например, уже невозможно представить Эванса-Причарда монополистом на авторитетные высказывания об африканской жизни и странных обычаях.

Маргинализация этнографической магии и рутинизация поля

Как пишут М. Соколов и О. Хархордин [2015], социологи в некотором роде заиклены на «переживании чуда» или «процессе квази-

религиозного озарения». Как и социологов, антропологов также «посвящают» в собственную «дисциплинарную магию», связанную, прежде всего, с полем. Антропологи верят, что поле дает им перспективу, которой нет у других, — изучить повседневность, изучить общество снизу (в отличие, например, от политологов, которые изучают его сверху), получить какой-то особый доступ к новым доселе неизученным, глубинным социальным процессам.

В изучении Центральной Азии и Казахстана после развала Советского Союза такое этнографическое изучение могло давать некоторые преимущества. Антропологи, вооруженные западным этнографическим методом, могли изучать темы, которые не были затронуты в советский период, когда предметом исследований были «пережитки» и «обычаи». Представителем такого антропологического поворота в постсоветских полевых исследованиях стали работы по быстрорастущим или, наоборот, приходящим в упадок городам, а также антропология миграции.

144

Иллюстрацией того, как изменилось постколониальное поле, интересна недавняя дискуссия в «Антропологическом форуме», в которой принимали участие и западные, и российские, и местные (центральноазиатские) антропологи. В нашей с Кульшат Медеуовой реплике по поводу колониальности региональных исследований Центральной Азии, мы пояснили, что есть различие в том, как относятся к полю внешние и внутренние исследователи. Незнание местных языков (предположение, что русского языка достаточно), разного рода исследовательские повестки, связанные с авторитаризмом, исламизацией, ретрадиционализацией, коррупцией и т. д., которые привозят с собой исследователи извне, мешают изучать нормальность или современность происходящих процессов [Бисенова, Медеуова 2016]. Подобную же позицию выразил антрополог из Кыргызстана Эмиль Насретдинов [2016] и частично Тахир Каландаров [2016]. Западные же обозреватели, отмечая, как много всего было сделано с 1991 года, жаловались на маргинальность полевых исследований в западных университетах.

Конечно, никому из местных не пришло бы в голову думать о поле и собственной жизни как маргинальной. Но в чем-то западные исследователи правы. Сама практика поля как чего-то удаленного, экзотического, необычного все больше становится маргинальной, превращаясь не столько даже в инициацию, сколько в квалификацию, которую необходимо пройти для дальнейшей более или менее успешной карьеры.

Неудивительно, что в ситуации такой маргинализации поля этнография все больше сдвигается в сторону литературного и публицистического жанров. По инерции в США и на Западе еще есть

департаменты антропологии, но научность полевых исследований и любых полевых описаний поставлена под сомнение рефлексивным, интерпретативным, постколониальным и писательским поворотом. Последний частично уже был намечен в сборнике «Writing Culture» как решение проблемы разрыва между полем и академией, с тех пор это постепенно стало господствующим трендом. Англоязычные методички-учебники по этнографии пока еще призывают к научной адекватности, но не могут не признать успехи автоэтнографий, художественной этнографической литературы и перформативной этнографии: этнографических рассказов и пьес [Hammersley, Atkinson 2019].

Однако уже в самом центре науки этнографии учат писать в том числе и по Чехову, называя его креативный нон-фикшн «Остров Сахалин» одной из лучших когда-либо написанных этнографий [Narayan 2012]. Здесь интересно отметить, что сам Чехов планировал «Остров Сахалин» как фундаментальный научный труд, планировал собрать правильные статистические данные о возрасте, статусе и происхождении своих информантов. Но «поле сопротивлялось»: люди иногда не знали, а иногда и не хотели сообщать о себе правдивую информацию. Понятия о происхождении и семейном статусе были отличны от привычных официальных «на материке». Большинство людей жили в так называемых гражданских браках. Таким образом труд становился все более литературным, менее научным, но от этого не менее правдивым [Popkin 1992]. «Остров Сахалин» — лучшая этнография, которую можно представить о Сахалине, концентрированная, страшная и угрюмая правда жизни. Если даже в известных антропологических департаментах (Кириин Нараян работает в Университете Висконсина) студентов учат писать тексты по Чехову, то, получается, этнография и полевые исследования в социальных науках становятся все менее похожими на science и все более похожими на art. Легитимные для ученого жанры могут включать в себя путевые заметки, дневники, исповедальные истории от первого лица и просто сторителлинг: документальные тексты и блоги оказываются ближе к опыту и полю и все дальше от академических кабинетов.

145

Библиография / References

Бисенова А., Медеова К. (2016) О проблемах региональных исследований в/по Центральной Азии. Форум: Что такое региональные исследования в современной антропологии (на примере Центральной Азии). *Антропологический форум*, 28: 35-40.

— Bissenova A., Medeuova K. (2016) On the problems of Regional Studies in/on Central Asia. Forum: What is the Role of Regional Studies in Contemporary An-

thropology? Exploring the Case of Central Asia. *Anthropological Forum*, 28: 35-40. — in Russ.

Валиханов Ч. (2017) *Страна шести городов. Дневник путешествия на Иссык-Куль*, М.: Издательство «Э».

— Valihanov Ch. (2017) *The country of six cities. Travel Journal to Issyk-Kul'*, M.: Publishing house «E». — in Russ.

Валиханов Ч. (1985) *Собрание сочинений в пяти томах*. Том 1, Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии.

— Valikhanov Ch. (1985) *Collection of works in five volumes*. Vol. 1, Alma-Ata: The Main office of the Kazakh Soviet Encyclopedia. — in Russ.

Ерофеева И. (1996) Послесловие. А. И. Левшин и его труд «Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких, орд и степей», Алматы: Санат: 533-595.

— Erofeeva I. (1996) Afterword. A. I. Levshin and his work «The description of the Kirgiz-Kazakh, or KirgizKaisak, hordes and steppes», Almaty: Sanat: 533-595. — in Russ.

Каландаров Т. (2016) Форум: Что такое региональные исследования в современной антропологии (на примере Центральной Азии). *Антропологический форум*, 28: 65-70.

146

— Kalandarov T. (2016) Forum: What is the Role of Regional Studies in Contemporary Anthropology? Exploring the Case of Central Asia. *Anthropological Forum*, 28: 65-70. — in Russ.

Ларина Е., Наумова О. (2016) *Сквозь модернизацию: Традиции в современной жизни российских казахов*, М.; СПб.: Нестор-История.

— Larina E., Naumova O. (2016) *Through Modernization: Traditions in the contemporary life of Russia's Kazakhs*, M.; SPb.: Nestor-Istoria. — in Russ.

Левшин А. (1996) *Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких, орд и степей*, Алматы: Санат.

— Levshin A. (1996) *The description of the Kirgiz-Kazakh, or Kirgiz-Kaisak, hordes and steppes*, Almaty: Sanat. — in Russ.

Насритдинов Е. (2016) Конструировать Центральную Азию изнутри Центральной Азии. Форум: Что такое региональные исследования в современной антропологии (на примере Центральной Азии). *Антропологический форум*, 28: 76-83.

— Nasritdinov E. (2016) Constructing Central Asia from within Central Asia. Forum: What is the Role of Regional Studies in Contemporary Anthropology? — Exploring the Case of Central Asia. *Anthropological Forum*, 28: 76-83. — in Russ.

Сартори П., Шаблей П. (2019) *Эксперименты Империи: Адат, шариат, и производство знаний в Казахской степи*, М.: Новое литературное обозрение.

— Sartori P., Shablej P. (2019) *Empire's Experiments: Adat, Shariat, and the Production of Knowledge in the Kazakh Steppe*, M.: New Literary Observer. — in Russ.

Соколов М. М. (2015) Социология как чудо. Процесс sense-building в одной академической дисциплине. *Социология власти*, 27 (3): 13-57.

- Sokolov M. M. (2015) Sociology as miracle. The process of sense-building in one academic discipline. *Sociology of Power*, 27 (3): 13-57. — in Russ.
- Хархордин О. (2015) Социология как доставка, поставка или проставка смысла жизни. *Социология власти*, 27 (3): 58-68.
- Kharkhordin O. (2015) Sociology as delivery, supply and confirmation of the meaning of life. *Sociology of Power*, 27 (3): 58-68. — in Russ.
- Bissenova A. (2018) Urban Change in Astana: Practical, Ethnographical, and Theoretical Challenges. Book Discussion. *Central Asian Affairs*, 5: 80-84.
- Clifford J. (1986) Introduction: Partial Truths. J. Clifford, G. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press: 1-27.
- Crapanzano V. (1986) Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press: 27-51.
- Evans-Prichard E. (1976) *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, New York: Oxford University Press.
- Obeyesekere G. (1992) *The Apotheosis Of Captain Cook: European Mythmaking In The Pacific*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz C. (1988) *Works and Lives: the Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.
- Goffman A. (2014) *On the Run: Fugitive Life in an American City*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hammersly M., Atkinson P. (2019) *Ethnography: Principles in Practice*, New York: Routledge.
- Lubet S. (2015) Ethics on the Run. Review of *On the Run: Fugitive Life in an American City* by Alice Goffman. *The New Rambler*. (<https://newramblerreview.com/book-reviews/law/ethics-on-the-run>)
- Malinowski B. (2016) *Argonauts of the Western Pacific: An account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, Oxford: Benediction Classics.
- Narayan K. (2012) *Alive in the Writing: Crafting Ethnography in the Company of Chekhov*, Chicago; London: University of Chicago Press.
- Narayan K. (1993) How Native is a Native Anthropologist? *American Anthropologist*, 95 (3): 671-686.
- Popkin C. (1992) Chekhov as Ethnographer: Epistemological Crisis on Sakhalin Island. *Slavic Review*, 51 (1): 36-51.
- Said E. (1979) *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Singal J. (2015) The Internet Accused Alice Goffman of Faking Details in Her Study of a Black Neighborhood. I Went to Philadelphia to Check. *New York Magazine. Science of Us* (<https://www.thecut.com/2015/06/i-fact-checked-alice-goffman-with-her-subjects.html>).

Рекомендация для цитирования:

Бисенова А. Ж. (2021) Поле и жизнь: размышления «укорененного» антрополога. *Социология власти*, 33 (3): 131-148.

For citations:

Bissenova A. (2021) Field and Life: Reflections of an “Rooted” Anthropologist. *Sociology of Power*, 33 (3): 131-148.

Поступила в редакцию: 19.09.2021; принята в печать: 07.10.2021

Received: 19.09.2021; Accepted for publication: 07.10.2021