



ФОРУМ: АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ (1)

Аннотация: В последние десятилетия аналитическая плодотворность и правомерность использования понятия «религия» в социальных науках неоднократно ставились под сомнение, причем критика такого рода исходила из разных дисциплинарных контекстов. Поэтому многие современные антропологи задаются вопросом, насколько значимым и осмысленным для их исследований оказывается термин «религия» и не проще ли было бы избегать его употребления, чтобы не вдаваться в длинные объяснения о его смысле в конкретном дискурсивном контексте. Религия, что бы мы ни понимали под этим словом, является источником исследовательских проблем и в иных аспектах. Вопрос о религиозной идентичности исследователя зачастую определяет его позицию и во время полевого исследования, и в процессе интерпретации результатов. Участники дискуссии пытаются найти выходы из концептуальных, методологических и моральных тупиков, в которые легко попасть современному антропологу, занимающемуся изучением религии.

Ключевые слова: антропология религии, этика полевых исследований, религиозное обращение, эпистемология, критика концептуального аппарата, секуляризация, политика идентичности.

Для ссылок: Форум: Антропология религии (1) // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 11–124.

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/034/forum.pdf>

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2017, NO. 34

FORUM: RELIGION, ANTHROPOLOGY, AND THE “ANTHROPOLOGY OF RELIGION” (1)

Abstract: This discussion concerns certain important issues of the anthropology of religion. In recent decades, there have been claims in the social sciences that “religion” has outlived its usefulness as a concept, with criticism coming from a range of disciplines. Thus it is reasonable to ask how significant and intellectually creditable may be encountered the term “religion”, and how useful is it to our research and writing. Other questions that may be encountered when studying religion(s) are related to confessional or non-confessional identities of researchers. In the anthropology of religion, there is particularly extensive attention paid to the personal standpoint of individual scholars and specifically to the extent of their involvement with a given religious tradition. On the other hand, among the specificities of religious fieldwork is the high degree of “agency” of our informants, as expressed especially in the efforts made by contacts in a particular religious group to convert the observer to their own beliefs. The participants of the discussion accept the challenges of these difficult problems, doing their best to analyze the processes of anthropological and sociological description and interpretation of religion(s).

Keywords: anthropology of religion, ethics of fieldwork, religious conversion, epistemology, critiques of the scholarly category of religion, politics of identity.

To cite: ‘Forum: Antropologiya religii (1)’ [Forum: Religion, Anthropology, and the “Anthropology of Religion” (1)], *Antropologicheskij forum*, 2017, no. 34, pp. 11–124.

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/034/forum.pdf>



**В форуме «Антропология религии»
приняли участие 33 исследователя.**

**В этом выпуске публикуются ответы
следующих участников:**

Левон Амаякович Абрамян (Институт археологии
и этнографии Национальной академии наук Армении,
Ереван, Армения)

Александр Сергеевич Агаджанян (Российский государственный
гуманитарный университет, Москва)

Юлия Юрьевна Антонян (Ереванский государственный
университет, Ереван, Армения)

Надежда Алексеевна Белякова (Институт всеобщей истории РАН,
Москва)

Владимир Олегович Бобровников (Институт востоковедения РАН,
Москва)

Уло Валк (Ülo Valk) (Университет Тарту, Тарту, Эстония)

Лаур Валликиви (Laur Vallikivi) (Университет Тарту,
Тарту, Эстония)

Виржини Вате (Virginie Vaté) (Национальный центр научных
исследований, Париж, Франция)

Елена Михайловна Главацкая (Уральский федеральный
университет, Екатеринбург)

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

Борис Кириллович Кнорре (Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики», Москва)

Кристина Викторовна Ковальская (Kristina Kovalskaya)
(Практическая школа высших исследований, Париж, Франция)

Саймон Коулман (Simon Coleman) (Университет Торонто,
Торонто, Канада)

Татьяна Михайловна Крихтова (Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет, Москва)

Майкл Ламбек (Michael Lambek) (Университет Торонто,
Торонто, Канада)

Елена Евгеньевна Левкиевская (Российский государственный
гуманитарный университет, Москва)

Арт Леете (Art Leete) (Университет Тарту, Тарту, Эстония)

Антропология религии (1)

В последние десятилетия аналитическая плодотворность и правомерность использования понятия «религия» в социальных науках неоднократно ставились под сомнение, причем критика такого рода исходила из разных дисциплинарных контекстов. Поэтому многие современные антропологи задаются вопросом, насколько значимым и осмысленным для их исследований оказывается термин «религия» и не проще ли было бы избежать его употребления, чтобы не вдаваться в длинные объяснения о его смысле в конкретном дискурсивном контексте. Религия, что бы мы ни понимали под этим словом, является источником исследовательских проблем и в иных аспектах. Вопрос о религиозной идентичности исследователя зачастую определяет его позицию и во время полевого исследования, и в процессе интерпретации результатов. Участники дискуссии пытаются найти выходы из концептуальных, методологических и моральных тупиков, в которые легко попасть современному антропологу, занимающемуся изучением религии.

Ключевые слова: антропология религии, этика полевых исследований, религиозное обращение, эпистемология, критика концептуального аппарата, секуляризация, политика идентичности.

ВОПРОСЫ РЕДКОЛЛЕГИИ

Предлагаемая читателям дискуссия подготовлена Центром антропологии религии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Опыт исследовательских проектов центра, а также работы постоянно действующего семинара по антропологии религии позволил сформулировать вопросы, предложенные для обсуждения антропологам, социологам и фольклористам, занимающимся исследованием различных форм и типов религиозных практик в современном мире. В силу большого количества и объема полученных ответов материалы дискуссии разделены на две части. Первая публикуется в этом номере «Антропологического форума», вторая будет напечатана в следующем. Пользуемся случаем выразить искреннюю признательность всем участникам этой оживленной и содержательной дискуссии.

1

В последние десятилетия аналитическая плодотворность и правомерность использования понятия «религия» в социальных науках неоднократно ставились под сомнение, причем критика такого рода исходила из разных дисциплинарных контекстов. Вот несколько примеров: «Религия существует исключительно в голове ученого. Она создается для аналитических целей исследова-

теля»¹ [Smith 1982: ix]; «Неисторическое определение религии нежизнеспособно»² [Asad 1993: 30]; «Для эволюционного антрополога термин “религия” значит то же, что “дерево” для ботаника — это обыденная донаучная категория, которую, возможно, потребуется заменить иными, более подходящими к делу научными категориями»³ [Boyer, Bergstrom 2008: 112]. Насколько значимым и осмысленным для ваших исследований оказывается термин «религия»? Когда и в каком значении вы его употребляете? Считаете ли вы необходимым использование особых методов и подходов для изучения «религиозных» групп, практик и движений?

2

В антропологии религии больше, чем в других «полях» социальных исследований, обсуждается вопрос о личной вовлеченности ученого в изучаемую религиозную традицию. Почему это так? Что говорит эта повышенная чувствительность к идентичности исследователя об особенностях религиозных «полей»?

3

Антропологические исследования, как правило, подразумевают, что изучаемые культуры или сообщества в той или иной степени позиционируются в качестве «другого». Насколько для вашей аналитической работы важно «остранение» исследуемых религиозных культур, сохранение либо изменение дистанции по отношению к тем, о ком вы пишете? Или вы не сталкиваетесь с подобными проблемами?

4

К особенностям религиозных полей относится высокая степень «агентности» наших информантов, выражающаяся, в частности, в попытках привести исследователя в свою веру, включить в свою группу. Особенно сильным такое давление бывает в группах, практикующих активный прозелитизм, например у харизматических христиан [Harding 1987; Кормина 2013], но желание перевести исследователя в категорию «своих» есть и в других религиозных сообществах. Приходилось ли вам отвергать или принимать такие приглашения? Бывали ли такие ситуации интеллектуально продуктивными? Какова, на ваш взгляд, самая «выгодная» для успешного исследования стратегия в таком случае? Приходилось ли вам быть отвергнутым группой в случае отказа пройти религиозное обращение того или иного рода?

5

В современном мире информационные потоки устроены так, что результаты наших исследований становятся известны тем, кого мы изучаем, без особого труда. Часто мы сами знакомим с нашими текстами тех людей, о которых идет речь. Насколько эти

¹ “Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes”.

² “A transhistorical definition of religion is not viable”.

³ “The term religion is to an evolutionary anthropologist what ‘tree’ is to an evolutionary botanist, a common prescientific category that may need to be replaced with other, causally grounded, scientific categories”.

обстоятельства влияют на работу антрополога, занимающегося религиозной культурой? Видите ли вы в этом проблему или перспективу?

Библиография

- Кормина Ж.В.* «Гигиена сердца»: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.
- Asad T.* Genealogies of Religion. Baltimore; L.: The Johns Hopkins University Press, 1993. 344 p.
- Boyer P., Bergstrom B.* Evolutionary Perspectives on Religion // Annual Review of Anthropology. 2008. Vol. 37. P. 111–130.
- Harding S.* Convicted by the Holy Spirit. The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion // American Ethnologist. 1987. Vol. 14. P. 167–181.
- Smith J.Z.* Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1982. 180 p.

И я вижу: ага, вот что эти люди *хотят считать* или *хотят, чтобы другие считали* их credo, месседжем. Вот в этом — потенциальная «выгода» для исследователя от таких коллизий.

5

Было бы странно отрицать такую проблему. Но речь идет не только о самоцензуре, к которой исследователь вынужден прибегать, описывая результаты исследования, чтобы никого не обидеть. Это лишь часть того, что называется «исследовательской этикой», того, что в западной академии подлежит нормативному регулированию со стороны *Research Ethics Committees* (в России этого, кажется, нет). То есть это комплекс вопросов, регулирующих методы сбора информации, публикацию (объем информации, которую допустимо опубликовать) и, наконец, просчет возможного вреда, который опубликованная информация может принести отдельным людям или сообществам. Пожалуй, когда-то расхожее сравнение антрополога с сыщиком или шпионом становится столь же проблематичным, как и кажется «нежелательной» имеющая вполне реальные основания память о том, что методы антропологии сложились в подвалах инквизиции. Исследование человека, как и его лечение, суть два вида вмешательства, которые должны следовать гиппократовой заповеди *noli nocere*. Но как бы ни сковывали эти правила и эта ответственность, медики таки продолжают лечить, а антропологи — изучать. Ибо совершенствуются методы.

ЮЛИЯ АНТОНЯН

1

Вопрос о термине «религия» является частью академического дискурса вокруг базовых для социальных наук понятий, таких как культура (culture), цивилизация (civilization), общество (society), идентичность (identity)¹ и др., употребление которых все более и более затруднено в силу их возрастающей многозначности и неопределенности. При этом еще проблематичнее их не использовать вовсе, поскольку в этом случае теряется необходимый для научного знания уровень абстракции. Термин «религия» также находится в герменевтическом

Юлия Юрьевна Антонян
Ереванский
государственный
университет,
Ереван, Армения
yulyusha@yahoo.com

¹ Термин «культура» давно и широко обсуждается в академических публикациях (см., например: [Gupta, Ferguson 1997]), об относительности термина «цивилизация» писали еще Норберт Элиас [Eliás 2000] и Люсьен Февр [Февр 1991], на тему «общества» рефлексировал Бруно Латур [Latour 2005], а Роджер Брубейкер предостерегал от слишком активного употребления термина «идентичность» [Brubaker 2004].

тупике: имеет место не только расширение диапазона и трансформация значений этого термина в процессе развития антропологической науки, но и относительность его «прямого» и «метафорического» использований. Уже трудно понять, где религия — собственно религия, а где «религия» в кавычках, т.е. явление, вроде бы религией не являющееся, но подходящее по всем характеристикам (идеология, к примеру). Множественные попытки дать религии определение еще больше обостряют проблему. Те определения, при чтении которых именно религия как термин сразу приходит на ум, как правило, очень узки и охватывают лишь небольшую часть основных характеристик феномена (типа «института взаимоотношений со сверхъестественными существами»). А читая, к примеру, известное определение религии Клиффорда Гирца, цель которого как можно шире описать это явление, вообще крайне трудно догадаться, о чем идет речь¹. Отсюда вывод, что понимание религии в целом продолжает оставаться очень субъективным и специфическим, несмотря на попытки его расширить и универсализировать. Между тем, если отказаться от уже сейчас очень условного термина религия в пользу ряда более конкретных терминов, то можно оказаться перед фактом распада теоретических основ дисциплины, что, возможно, приведет к утрате системного видения и логических связей между множеством явлений, включенных сегодня в понятие религии. Возникнет множество новых направлений, в каждом из которых в конечном итоге заново начнут изобретать колесо и открывать Америку, чтобы впоследствии вести длинные дискуссии о том, не стоит ли заново объединиться (что, как мы знаем, практически становится невозможным по целому ряду технических причин, как это случилось, когда по прихоти отдельных ученых и институций разделились социология и антропология и теперь никак не могут сойтись, хотя вразумительно объяснить, чем же они отличаются, не может никто). Кроме того, «системное видение» — тоже академический конструкт, и существует ли система на самом деле — вопрос. Действительно, почему надо объединять архаические магические обряды, нацеленные на увеличение урожая или приплода домашних животных, со сводом социальных норм, таким как шариат? Что тут системного? Только то, что и то и другое обосновывается наличием мировоззрения, утверждающего существование некой силы, способной создавать и трансформировать предметы, живых существ, процессы и явления? Как-то очень абстрактно и опять вызывает массу вопросов.

¹ «Система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» [Гирц 2004: 108].

Тем не менее никто из тех, кто критикует термин «религия», в принципе не предлагает ничего взамен. Так же как до сих пор не предложено ничего заменяющего понятия «культура», «общество». Возможно, с точки зрения науки (или просто здравого смысла?) перспективнее каждый раз просто переосмысливать известное и привычное слово, добавлять новые значения и вытеснять изжившие себя старые, чем изобретать много новых терминов вместо одного старого. Возможно, основной задачей антропологии религии и является постоянное обновление дискурса о понимании термина «религия» через исследование различных граней, проявлений, трансформаций старых значений и выявление новых.

2

Говорят, в психологи идут те, кому надо разобраться со своими тараканами в голове. В какой-то мере этот принцип работает и для антропологов и социологов в контексте выбора тем исследований. Часто интерес к той или иной сфере антропологии возникает на фоне особенностей личной биографии или социальной среды, в которой антрополог сформировался как личность. Взаимосвязь личных отношений антропологов и социологов с религией обсуждал еще Эванс-Притчард в своем эссе «Религия и антропологи». Он нашел закономерность: у большей части предшествующих или современных ему антропологов религии совершенно секулярное отношение к предмету исследования (как к выдумке, иллюзии, словом, к тому, что сейчас называют социальным конструктом), тогда как религиозная часть антропологов непременно католики, что, по его мнению, доказывает, что именно протестантизм заключает в себе предпосылки к секулярному восприятию религии [Evans-Pritchard 1960: 104–118]. С последним заключением, возможно, увязан тот факт, что отцы-основатели антропологических теорий религии Эдвард Тайлор, Джеймс Джордж Фрезер, Эмиль Дюркгейм были выходцами из очень религиозных, но, соответственно, протестантских и иудейской семей. И в настоящее время среди антропологов и социологов религии можно встретить как людей религиозных и активно практикующих религию, так и полностью секулярных. Но, по правде говоря, я бы не стала говорить о какой-то конкретной закономерности, хотя число секулярных антропологов религии, по моим личным наблюдениям, все же значительно превышает число религиозных. Но опять же проявления религиозного и секулярного могут быть очень неоднозначными и индивидуальными. Религиозность одного может быть данью семейной традиции и частью идентичности, а бескомпромиссная секулярность другого — скрытой формой религиозности. Кроме того, известны случаи, когда антропологи в процессе исследования меняли свою позицию и сами становились практикующими

щими адептами исследуемой традиции, принимая, к примеру, шаманские посвящения. Мне кажется, зачастую выбор конкретного поля и темы исследования может быть продиктован (иногда и подсознательно) какими-то внутренними проблемами, противоречиями, убеждениями или духовным / интеллектуальным поиском необязательно религиозного характера.

В советской секулярной среде интерес к религии как к чему-то запретному, но желанному, мог проявляться в том числе и через науку. Причем, поскольку прямое исследование религиозности также не приветствовалось советским академическим истеблишментом, религиозные темы изучались в более широком контексте «архаических традиций», «народных верований и суеверий», фольклора и т.д. При этом собирание и изучение «традиционных» верований и практик часто воспринималось не только как их сохранение и спасение от забвения, но и в качестве материала для возможной реконструкции. Этнографы и фольклористы, чье становление пришлось на 1960–1970-е, уже в 1990-е часто сами становились инициаторами «реконструкции» тех или иных практик (магических, шаманских, церковно-приходских, праздничных и т.д.). Вообще, в 1990-е в связи с тотальной коммерциализацией всех сфер общества очень модной была тенденция «рационализации» и коммерциализации науки, во всем надо было искать практический смысл и прикладное применение. Мне самой не раз приходилось слышать «совет» написать что-нибудь практическое, прикладное типа руководства по традиционным целительским практикам (пока писала по ним диссертацию) или (когда я занималась исследованием неоязычества) помочь в реконструкции какого-нибудь языческого обряда или деталей культа того или иного божества. Для меня это, конечно, повод поиронизировать, но для многих подобная деятельность была частью личного отношения к религии. Так, одна моя коллега, сферой интересов которой были политеистические религии, серьезно интересовалась возможностью стать жрицей в неоязыческой общине.

3

Степень дистанцирования от объекта исследования, на мой взгляд, зависит от предусловий и контекста исследования. Когда-то действительно основной идеей антропологии, родившейся на Западе в эпоху модернизма и эволюционных теорий, были проникновение в «другую» культуру (по умолчанию менее «развитую») и попытка «перевести» ее на язык «своей» культуры (соответственно, более «развитой») с целью лучшего понимания эволюционного пути последней. Причем слово «другой» воспринималось буквально: чем дальше от места проживания исследователя, незнакомее, экзотичнее, тем лучше. Надо было непременно ехать на другой конец света, учить

языки, максимально отличающиеся от собственного, жить в условиях, минимально напоминающих привычные. Потом, когда в противовес колониальной антропологии стала возникать локальная «этнография», ее задачей стали реконструкция, изучение и интерпретация «своей» культуры (представителем которой антрополог / этнограф себя осознавал), как правило, с целью повышения ее престижности, «сохранения» и «спасения» ее традиционных форм от процессов модернизации в контексте националистических идеологий и движений. Однако оба эти паттерна сегодня теряют или уже потеряли свою актуальность. Сегодня любое сообщество или культура исследуются как «другие» по отношению прежде всего к самому исследователю, вне зависимости от того, из какой культурной или социальной среды происходит последний. Иногда путь к «другому» напоминает археологический метод «раскопок», когда исследователь желает показать, что в привычном социальном и культурном окружении можно найти непривычное «другое», малознакомое или незнакомое вовсе, с которым большинство членов сообщества не соприкасается в повседневности. Так, французская исследовательница Жанна Фаврет-Саада, родившись и поработав антропологом в Северной Африке, затем успешно «раскопала» в современной Франции совершенно «архаические» практики колдовства и магии, не хуже чем в той же Африке, не видимые глазу, не являющиеся частью повседневности, хоть и встроенные в контекст социальных взаимоотношений в исследуемой среде [Favret-Saada 2007]. То же самое мне приходилось делать в Армении, «открывая» магические практики целительства и гадания, при соприкосновении с которыми возникало ощущение путешествия в мифическое «бездременное» прошлое, или наблюдая неязыческие обряды. Закрытые общины с ограниченным доступом посторонних и необращенных, такие как монастырь, также могут служить примерами подобного «другого». В других случаях антропологические исследования пытаются, скорее, сконструировать (а потом успешно деконструировать) «другое» в среде, которую считают вполне «своей» по социальным, культурным и временным параметрам. Так возникают исследования, обсуждающие различные механизмы и тонкости формирования, например, религиозной идентичности, религиозной повседневности, праздничных практик и т.д. усредненно-го социального или этнического большинства, к которому принадлежит сам исследователь. Проблема дистанцирования, о которой идет речь в вопросе, в обоих случаях совершенно разная. В первом дистанция имеется изначально, ее осознают и исследователь, и информант, и задача их общения как раз в преодолении этой дистанции, что всегда было традиционной

задачей антропологии. Во втором случае дистанция конструируется самим исследователем намеренно, так как ему важно разглядеть «другое» там, где «своего» гораздо больше.

4

Мне приходилось сталкиваться с ситуациями, когда мой интерес к общине, ее членам, идеям и практикам расценивался как интерес потенциального обращенного или в крайнем случае человека, стремящегося к этим идеям как минимум на уровне подсознания («ты же неслучайно сюда пришла»), который должен иметь свое логическое завершение в виде обращения. Так, после недельного «хождения» в общину новообразованного движения протестантского толка «Родник Жизни» в армянской общине Ливана мои новые знакомые, до тех пор с энтузиазмом отвечавшие на все мои вопросы, стали открыто проявлять нетерпение: «Вот ты уже столько узнала и увидела, теперь тебе пора принять Христа в свое сердце». Приходилось отвечать, что я еще не приняла решение и мне нужно больше времени. Подобный ответ воспринимался с пониманием. Но мне не довелось узнать, как долго бы это «понимание» могло продлиться, ведь мое пребывание в Ливане, к сожалению, было недостаточно длительным. Однако похожие проблемы поджидали меня и с неоязычниками, с которыми я подружилась и в целом была принята в их общине как «своя» именно благодаря тому, что с моей стороны никогда не было возражений на любые их утверждения. Это, вероятно, было воспринято как готовность обратиться. Стоило мне неосторожно высказаться в одном недавнем публичном выступлении по поводу дискурса о «генетике нации», как на меня обрушился шквал недоумения, разочарования и обид моих друзей-неоязычников, которые внезапно обнаружили, что я не разделяю некоторых их принципиальных убеждений. Судя по дошедшим до меня откликам, они, кажется, решили, что это было временным помешательством, воздействием злых внешних сил. Как я буду выходить из состояния «помешательства», чтобы вернуть поле, — я пока не знаю.

Лично для меня проблема скорее не в самой агентности, а в некоторых ее формах. «Агентность» проявляется везде, где есть убежденность в том, что именно эта религия / идеология / мировоззрение и есть единственный носитель истины. Веганы, к примеру, могут быть не менее «агентны», чем свидетели Иеговы, даже учитывая тот факт, что последние являются активными прозелитами по «долгу службы». Но реальной проблемой это может стать тогда, когда «агентность» направлена не на изложение и апологию своих убеждений с целью привлечения сторонников, а на агрессивное выявление несогласных, вследствие чего от исследователя прямо или косвенно требуют немедленного и четкого определения его позиции.

Подобная ситуация сильно затрудняет исследование, иногда делая его психологически невозможным. Так, я поняла, что подсознательно избегаю общения с агрессивно настроенными личностями и предпочитаю иметь дело с более либеральными информантами, что, конечно, может повлиять на объективность результатов исследования. Но иногда это выше меня. Например, интервью с одним священником — воинствующим патриархалом, гомофобом и фундаменталистом, в течение которого он излагал свои убеждения и гордо приводил примеры своей «борьбы» за них, было настолько тяжелым, что в конце у меня возникло ощущение сопричастности к его не просто антигуманной, а фактически криминальной деятельности. Чтобы хотя бы нейтрализовать это ощущение, мне пришлось осторожно выразить свое отношение к некоторым из его историй. В ответ он стал самодовольно поучать меня, что я напрасно «их жалею», так как «они не люди». На более резкое противостояние я не решилась, так как боялась испортить поле, но до сих пор не уверена, что должна была поступить именно так.

В таких случаях передо мной всегда стоит вопрос, где же грань между исследователем и просто человеком с убеждениями и в каких случаях ее стоит переходить, а в каких стоит удержаться и остаться «за кулисами» или даже подыграть? И в какой мере это можно считать лицемерием? Ответы на эти вопросы всегда ситуативны и контекстуальны, думаю, что вряд ли можно вывести универсальную модель поведения и реакции исследователя в подобных случаях.

5

Как и во всем на свете, в описываемой ситуации можно видеть и проблему, и перспективы. Проблемы всем знакомы: реакция исследуемого религиозного сообщества может быть совершенно непредсказуемой вплоть до чинения препятствий дальнейшим контактам с ним. Само собой разумеется, что тексты, которые могут стать доступными людям, побывавшим в качестве объекта исследования, должны быть написаны с соблюдением всех этических норм и правил (что, кстати, не всегда соответствует действительности), однако даже в этих условиях религиозному человеку может показаться оскорбительным именно нейтральный, секулярный тон описания и анализа, свойственный научному тексту. Несогласие могут вызвать и сделанные исследователем акценты на тех или иных материалах. Причем реакция может быть не только со стороны «исследуемого» объекта. Так, после одной моей статьи о неоязычниках, где я упомянула, что среди обращенных неоязычников был и один священник, мне позвонили из канцелярии Эчмиадзина (резиденции Католикоса Всех Армян) с требованием либо назвать имя и фамилию этого человека, либо написать опровержение этой «клеветы» на служителей армянской апостольской церкви.

В процессе интервью от антрополога часто требуют хотя бы внешнего выражения согласия с мыслями, идеями и нормами, являющимися частью религиозной идентичности исследуемых (см. ответ на предыдущий вопрос). Исследователю приходится создавать иллюзию лояльности, т.е. делать вид, что он по крайней мере не имеет серьезных возражений. Но при написании текстов мы часто занимаемся именно деконструкцией того, что составляет суть убеждений и практик изучаемой религиозной общины. При сопоставлении поведения антрополога и его текстов вполне может создаться впечатление его лицемерия, даже злонамеренности (если информанты склонны к теории заговора).

Но и сама ситуация, в которой один находится в позиции исследователя, по умолчанию «высокой», а другой — в позиции «исследуемого», заведомо воспринимаемой как более низкая (аналогично позициям врача и пациента, учителя и ученика), может вызвать неприятные ощущения у «объекта», особенно если в понимании последнего исследователь интеллектуально и духовно менее развит, чем он сам, его информант. Антропологи ведь, извините за банальность, тоже люди, среди них есть приятные и неприятные, остроумные и широко образованные и не очень, располагающие к себе, харизматичные и наоборот. Хотя, думаю, всех посещает искушение в момент нахождения в поле считать себя кем-то вроде сверхчеловека, который держит под контролем своего внимания то, что происходит вокруг, или даже своими вопросами или действиями может изменить или срежиссировать ход событий. Очень часто эта позиция «сверхчеловека» подсознательно или намеренно прорывается в тоне написанных по результатам исследования текстов, что, возможно, коробит информантов, строящих свое отношение к тексту, в том числе исходя из личных впечатлений о самом исследователе. Одним словом, избежать проблем, связанных с доступностью результатов исследования исследуемому сообществу, практически невозможно по причине крайней субъективности и непредсказуемости реакций. Ну, в крайнем случае на очень чувствительные темы можно писать на языках, на которых исследуемые в массе своей не читают (если, конечно, такая возможность есть у самого исследователя).

Однако в этом есть, безусловно, и перспективы, которые включают прежде всего выход на новый уровень востребованности научного антропологического знания и новую интерактивную методологию исследования. В конце концов любой приличный антропологический текст — это очередная попытка самопознания, говоря от имени человеческого сообщества. Самопознание может быть болезненным как для «объекта», так и для автора, правда, в ином смысле: для автора — вплоть

до появления угрозы свободе, здоровью и жизни, если речь идет, к примеру, о проведении исследований в фундаментальной среде радикального ислама или воинствующих, националистически настроенных ветвей христианства. Но, возможно, это уникальный способ сделать антропологию реально нужной наукой, а не «игрой в бисер». Что касается методологии исследования, то условно «этный» подход сменяется диалогом, взаимодействием «эмного» и «этного» подходов к теме¹. Реакция информантов на исследование сама становится его частью. Таким образом, исследование не заканчивается написанием и публикацией текста, оно, можно сказать, стихийно продолжается, так как именно на основе реакции информантов складывается общественный дискурс по теме и можно увидеть настоящий расклад сил и влияний, степень распространенности, узнаваемости и сходного восприятия идей, практик, знаков, стереотипов и т.д., наконец, выявить ряд смыслов, до этого неявных и скрытых за условностями социальных взаимоотношений. На более широком уровне сравнений «первичный» научный текст может стать провокацией, моделирующей конкретную ситуацию, что дает антропологу возможность работать фактически в «лабораторных» условиях.

Библиография

- Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
- Февр Л.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 239–281.
- Brubaker R.* Beyond Identity // Brubaker R. Ethnicity without Groups. Harvard: Harvard University Press, 2004. P. 28–63.
- Elias N.* The Civilizing Process. Malden; Oxford; Melbourne; В.: Blackwell, 2000. 567 p.
- Evans-Pritchard E.E.* Religion and the Anthropologists // Blackfriars. 1960, Apr. Vol. 41. No. 480. P. 104–118.
- Favret-Saada J.* Les mots, la mort, les sorts. P.: Gallimard, 2007. 427 p.
- Gupta A., Ferguson J.* Beyond “Culture”: Space, Identity and the Politics of Difference // Gupta A., Ferguson J. (eds.). Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology. Durham, NC: Duke University Press, 1997. P. 65–80.
- Latour B.* Reassembling the Social. Oxford: Oxford University Press, 2005. 301 p.

¹ Термины “etic” и “emic” ввел Кеннет Пайк, когда предложил распространить на анализ культуры методы структурной лингвистики (1954). Термины отсылают к оппозиции fonetic («фонетический») и fonemetic («фонемный») и обозначают разные виды знания, в зависимости от перспективы: внешнее по отношению к культуре (условно объективное, эту роль обычно играет научное знание) и внутрикультурное. (Прим. ред.)