

Анна Алтухова, Анна Клепикова, Мария Пироговская

Здравствуй, хрусть! или Печальные хроники

Когда Альберт Каишфуллович входил в аудиторию, с любовью нам улыбался, неспешно садился за стол, открывал «Мак», отхлебывал кофе, аромат которого разносился по всей аудитории, и начинал говорить, я чувствовала, что я успокаиваюсь, все вокруг замедляется и исчезает, кроме его голоса. Мне становилось очень тепло, не знаю, можно ли это назвать трансом, но это было похоже на медитацию (из анонимных отзывов на курс «Введение в культурную антропологию»).

Введение

Включенное наблюдение и интервью часто противопоставляют друг другу при теоретическом обсуждении полевых методов в антропологии. Интервью дает доступ к словам, а включенное наблюдение — к практикам (и словам, которые этим практикам противоречат). Интервью можно, хотя бы до некоторой степени, управлять, тогда как включенное наблюдение — это погружение в тотальную социальность. К контакту с ней невозможно полностью подготовиться — она становится источником и вдохновляющих открытий, и опасностей. Наконец, интервью экстенсивно и позволяет расширять представления об интересующей исследователя проблеме благодаря рекрутингу новых

Анна Николаевна Алтухова

Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия
aaltukhova@eu.spb.ru

Анна Александрована Клепикова

Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия
aklepkova@eu.spb.ru

Мария Михайловна Пироговская

Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия /
Институт истории науки
им. Макса Планка,
Берлин, Германия
mpirogovskaya@eu.spb.ru

собеседников, тогда как включенное наблюдение интенсивно по определению. Его накопительный эффект — центроостремительный: посредством собственной личности и собственного тела антрополог получает новый опыт и новые знания, в первую очередь в результате непосредственных столкновений, порой довольно болезненных, с иными практиками, ожиданиями и представлениями. По той же причине спонтанные разговоры во время включенного наблюдения исследователи не всегда относят к интервью, а их собеседники, в свою очередь, не склонны считать эти диалоги столь же обязывающими или важными, как рассказы, возникающие в ответ на просьбу «поговорить».

Однако на практике это противопоставление может размываться. В этом эссе мы сосредоточимся на том, как специфика такой области, как медицинская антропология, влияет и на возможность выбора исследовательского метода, и на доступность для исследователя той или иной коммуникативной позиции, и на то, как в этих переплетениях возможностей участвует телесность антрополога.

Изучение альтернативной медицины и целительства в принципе подразумевает не только глубинные интервью с хилерами, ламами, шаманами, экстрасенсами, костоправами и ясновидящими, но и погружение тела исследователя в изучаемую среду¹. Попытки собирать материал только с помощью интервью быстро обнаруживают свою несостоятельность: тело исследователя неизбежно будет подвергаться интенсивному воздействию, физическому и сенсорному, в самых разнообразных ситуациях. Некоторые из этих ситуаций не специфически «целительские». Например, это очередь к эмчи-ламе в буддийском дацане под многочасовое чтение мантр и звук бубна и колокольчиков. Это долгая беседа с информантом в холодном задымленном доме — с разрешением записывать только в блокнот. Поездка по ухабистой дороге в заваленной вещами машине без возможности сменить позу. Подобные примеры найдутся в опыте любого полевого антрополога. Но возникают и ситуации, которые связаны с конкретными исследовательскими интересами и спроецированы ими.

¹ Например, Робер Дежарле, изучавший шаманов-хилеров в Непале, сам участвовал во всех обрядах и церемониях в роли шамана-помощника или ученика. Следуя за своими наставниками, он учился входить в транс, занимать правильные позы, ощущать то же, что и они, ради одной цели: через собственное тело, его переживания и критическое отношение к ним нащупать подходящий язык описания «другого» опыта [Desjarlais 1992]. Татьяна Чудакова, исследовательница тибетской медицины в Бурятии, вместе со своими информантами ездила в степи и леса, часами собирая травы и другие компоненты для лекарств, страдая от аллергии и физической усталости, подобной той, что испытывали ее информанты (из нашего разговора с собеседницей исследовательницы).

Наша работа в Бурятии и Иркутской области в 2021–2022 гг. была посвящена «альтернативной» системе поддержания здоровья и психологического благополучия. В этих сибирских регионах весьма популярны упомянутые выше специалисты — от шаманов, лам и костоправов до экстрасенсов, которые действуют в разрывах и брешах системы официальной медицинской и психологической помощи¹. Именно эти люди и стали нашими основными информантами, а их методы исцеления нам пришлось пережить на собственном опыте.

Шаманские чистки окуриванием и водой, благословение онгона (духа) колотушкой-бардагом во время камлания, снятие венца безбрачия или «внутренних завалов по причине стресса», буддистские медитации, пульсовая диагностика, синхронизация пульса внутренних органов с пульсом целителя (Ранг Дрел), биоэнергетический бесконтактный массаж — эти и другие практики могли быть приятны или неприятны, вызывать страх или волнение, а могли быть просто терпимы. Но так или иначе, погружаясь в подобное поле, антрополог должен быть готов включаться в подобные практики, как должен быть готов есть непривычную пищу или сидеть в неудобной позе.

Однако в первые же дни полевой работы стало ясно, что наше поле подразумевало включенность и в такие практики лечения, которые были не просто телесно ориентированы. Они были болезненны и, возможно, опасны — по крайней мере, с точки зрения людей, привыкших полагаться на биомедицину и биомедицинскую интерпретацию тела и его функций. В первую очередь эта проблема касалась контактов с костоправами (точнее, с теми, кто называет себя таковыми), хотя и не ограничивалась ими. Как работать с этой категорией целителей, если один из них вправляет позвоночник резиновым молотком, после чего несколько дней невозможно сидеть, а другой ставит «на место» внутренние органы так, что это приводит к онемению в ногах? Как быть с тем, что лечение в чужой для нас медицинской системе, которую мы изучаем и стараемся понять, ведет к необходимости поправлять здоровье и избавляться от боли привычными биомедицинскими способами? Можно ли это интерпретировать антропологически?

Мы хотели бы обсудить несколько полевых случаев, с которыми столкнулась каждая из нас и которые, несмотря на свой точечный и, казалось бы, анекдотический характер, ставят существенные методологические вопросы — как для нашего конкретного поля, так и шире, для полевой антропологии в целом.

¹ В целом, шаманы, ламы и целители могут давать советы по широкому кругу вопросов, затрагивающих общее благополучие клиента.

Занять роль в поле

Как представляется, в рамках исследования вернакулярных медицинских систем и практик антропологу достаточно сложно претендовать на какую-то роль, помимо ролей «этнографа» или «странного пациента». Теоретически занять роль целителя и разговаривать с информантами с относительно равных профессиональных позиций возможно, но это случается редко. Те антропологи, которые успешно соединяли исследовательскую и целительскую идентичности, приходили к этому после многолетнего обучения у местных и вращаясь в свое поле, тем самым приобретая маргинальный статус в сообществе антропологов¹. В некоторых случаях для исследователя может подойти роль эксперта, члена профессионального сообщества, к которому его/ее собеседники проявляют интерес: тогда речь идет о доступе к этнографической экспертизе как ценному «знанию предков» и подтверждении идеологических или политических воззрений. Однако эта роль часто обусловлена возрастными и гендерными характеристиками и доступна не всякому антропологу. В иных же случаях информанты настойчиво приглашают его или ее занять роль пациента, отводя себе в разговоре привычную роль целителя. Но так ли естественна роль пациента для антрополога? Что именно она позволяет увидеть, понять и ощутить на себе в альтернативных медицинских практиках?

Почему такая конфигурация коммуникации кажется резонной и естественной для специалистов по альтернативным методам лечения, вполне понятно. Подталкивая этнографа к позиции пациента, они не только находят приемлемое объяснение непонятному интересу чужака к тому, что не считается, с их точки зрения, этнографией, но и пользуются возможностью показать свои навыки и умения, прорекламирровать себя более широкой аудитории и воображаемому внешнему миру. Кроме того, таким образом они могли проявлять свою скромность и нежелание восхвалять себя на словах, что, впрочем, компенсировалось их уверенностью в своем терапевтическом перформансе² и его уместностью в ситуации, когда на пороге возникает новый посетитель, пусть и не догадывающийся пока о своих истинных нуждах.

Порой наши собеседники предлагали показать свои целительские навыки и сверхъестественные способности, если считали, что словами объяснить все равно ничего не получится. Они могли сомневаться в том, что их опыт в целом возможно адекватно передать словами, особенно профану, или же в принципе

¹ Например, известные антропологи, посвятившиеся в шаманы: [Harner 1990; Castaneda 1993].

² Ср. описание перформанса шамана Квесалида у Клода Леви-Строса: [Леви-Строс 1985].

никогда не сталкивались с потребностью в таких объяснениях и приходили от нее в недоумение. В таких случаях говорить — и воспринимать — приходилось телу, поскольку именно тело постулируется как априорный общий язык, который должен быть внятн всем. Но может ли тело исследователя, претерпевающее мощное лечебное воздействие, рассказать, например, о том, что чувствуют другие клиенты, которые приходят на прием к шаманам, ламам и хилерам и подвергаются тем же манипуляциям? Может ли оно «действительно» что-то рассказать о сути той практики, которую применяет специалист? Так ли уж единообразен язык тела и как исследователю использовать такие данные?

«Хроники»

Лодой (Анна Алтухова)

Лодой — тибетолог-костоправ. Так гласит вывеска на его кабинете, оформленном в стиле то ли спа-салона, то ли йога-центра в небольшом бизнес-центре в Иркутске. Я вышла на него сама, просто проверяя разные поисковые запросы на онлайн-карте и позвонив по выпавшему номеру. Лодой, довольно крупный бурят лет пятидесяти, легко согласился со мной поговорить — в тот день один из его клиентов отменился, и он скучал, ожидая следующего.

Лодой откликнулся на просьбу немного рассказать о себе и стал вспоминать, как он еще в конце 1980-х гг. поехал в Монголию учиться в буддийском монастыре, как после этого стал ламой у себя на родине и что в какой-то момент ему довелось быть настоятелем одного дацана в Восточной Сибири. Довольно быстро административная работа (а должность настоятеля предполагает во многом именно это) ему надоела, и Лодой задумался, не сменить ли ему «профессию». Ему давно говорили, что руки у него «чувствуют» и что он может лечить. Лодой нашел старого ламу, у которого стал учиться костоправству, а потом, оказавшись в Иркутске, открыл свой кабинетик и начал принимать всех, кто жалуется на боли в шее, спине и пояснице.

Мы проговорили с Лодоем полвечера, и, хотя сначала он подзревал меня в том, что я попросту хочу украсть его метод под видом «этнографического исследования», беседа развлекла нас обоих. На прощание, видимо в знак симпатии, Лодой предложил посмотреть мою шею и спину. Хотя меня ничего не беспокоило, я, конечно же, согласилась: отказать человеку, который потратил на разговоры со мной три часа и решил наконец показать себя в деле, мне показалось невежливым. Я пересела на специальный стульчик спиной к Лодою.

«Вот тут болит!» — заявил он, надавив на точку на моей шее так, что я действительно ощутила сильную боль в левом виске. Я кивнула. «Сейчас поправим», — успокоил меня Лодой и, взяв в захват мою голову, тут же резко крутанул ее налево, направо и снова налево со страшным звуком «хрусть». Мне кажется, я немного оглохла. «Ну вот и все», — радостно сообщил мне Лодой. Я попробовала улыбнуться в ответ и встать, но поняла, что у меня темнеет в глазах. Дальше я уже лежала на кушетке, а Лодой бегал по кабинету в поисках нашатыря. Голова плыла. Лодой попытался сконфуженно пошутить, что привык работать с мужиками и еще про что-то, но подробностей, честно говоря, я не запомнила — полевая собранность отказывала мне в этот момент. Через пару минут я попыталась сесть. Лодой, довольный тем, что я снова в сознании и могу оценить его работу, попросил покрутить головой в разные стороны. Поворот налево, резкая боль. И я снова на кушетке почти без сознания.

«Это у вас боль застарелая, — объяснял мне Лодой. — Давно сидит, вот и...» — «Да-да, наверняка, сидячая работа ведь, конечно», — с кривой улыбкой отвечала я, понимая, что портить отношения с перспективным информантом вот так сразу не стоит. Я поблагодарила его за интересный вечер и уползла в такси. Еще несколько дней после встречи с Лодоем даже мысль о повороте головы налево давалась мне с трудом, но потом постепенно все, конечно, забылось, и шея пришла в порядок. Только вот иногда то левая, то правая нога вдруг начинала как-то западать, но времени разбираться с этим не было, и я, прихрамывая, продолжала полевую работу.

Аюр (Мария Пироговская)

Я попала к Аюру, «на всякий случай» вечером заглянув в приемную дацана. Внутри уже никого не было, но на стук вышел мужчина лет пятидесяти в футболке и спортивных штанах — он задержался, делая уборку после рабочего дня. На вопрос, когда можно будет поговорить с ламой-лекарем (эмчи), Аюр пригласил меня в кабинет. Сразу пояснив, что он не эмчи, Аюр попытался понять, кто же я такая, что меня привело в Иркутск и что мне нужно и можно рассказывать. В течение нашей беседы, по мере того как мы обсуждали коронавирус, «Четыре Тантры», иркутских лам и духовные сокровища традиционного буддизма, он постепенно повышал свой статус. Так, за пару часов мы продвинулись от скромного «да я немного руками лечу» до «запишите номер, я — баряшан». «Баряшан» бурятски значит «костоправ». За это же время наш разговор из интервью заезжему этнографу из Петербурга исподволь мутировал в консультацию у специалиста.

В случае Аюра костоправство включает и знание принципов тибетской медицины, и «бесконтактный обмен энергиями», который одна из его пациенток сравнила с шаманской практикой. Однако узнать это только из разговора было бы невозможно — Аюр очень словоохотлив, но совершенно не расположен подробно рассказывать о себе и своих умениях, эти сведения он выдает буквально по чайной ложке. Зато умения он готов показать «к слову».

Посмеявшись над эмчи-ламами, которые принимают пациентов как на конвейере, едва послушав пульс и выяснив дату рождения¹, Аюр вдруг говорит: «Важно понять человека», берет меня за руку, выслушивает пульс и спрашивает год рождения, сверяясь по тетрадке с гороскопом. Этот физический контакт переключает фрейм — Аюр поджигает курильницу и, продолжая рассуждать про недостатки современной медицины, предлагает посмотреть мою шею. Отказаться от предложения кажется мне недалновидным, да и то, как именно баряшан лечит руками, интригует. Поэтому я не сопротивляюсь. Мелькает мысль, не стоит ли предупредить массажиста об анатомических особенностях моих шейных позвонков. За ней другая: наверное, профессионал должен увидеть это сам. И третья: лучше сосредоточиться на самой процедуре и комментариях, которые Аюр отпускает между делом, потому что сейчас я не могу ничего записывать. И неясно, это массаж — и я могу полностью расслабиться — или «массаж», во время которого я все время помню, что «помогать людям» мастер начал несколько лет назад и основным источником своих навыков он считает не обучение, а дар свыше?

Затем Аюр переходит к точкам на темени и стремительно обнаруживает какую-то настолько чувствительную, что я ойкаю. «Прямо пульсирует в руку», — отмечает он с удовлетворением, которое тоже вызывает во мне внутренний вопрос, хорошо ли это вообще. Я продолжаю задавать вопросы, но чувствую их некоторую неуместность. Поскольку разговор из интервью стал частью медицинского приема, ведущая роль в нем перешла к Аюру. Он, с одной стороны, пытается конвертировать мои вопросы про лечение в категории, имеющие для него хоть какой-то смысл, и повторяет то, от чего отмахивался в начале разговора: важны дата рождения, где жар, а где холод. С другой стороны, он производит своеобразный сбор анамнеза, выясняя, что же говорит мое тело — пульсацией, температурой рук и ног, пониженным давлением. Как внимательный доктор, он велит

¹ Год и дата рождения клиента используются ламами и шаманами в диагностических и прогностических целях.

мне обратить внимание на те ощущения, которые придут после массажа. «Должно стать тепло! Я поправил маленько». Тем не менее, это все-таки не медицинский прием — Аюр отвечает на мои вопросы, которые обычные пациенты ему не задают, и явно не ждет от меня никакой платы за свою помощь — это подарок, который я должна принять и оценить. Вечером у меня сильно поднимается температура и горит лицо, но других последствий лечения, ни плохих, ни хороших, я не замечаю.

Максар (Анна Клепикова)

Ламы в дацанах Бурятии, как правило, работают по специализации — как астрологи, эмчи (лекари) и костоправы. Максар-лама занимает административную должность в крупном бурятском дацане. Мне представили его как астролога и словоохотливого собеседника.

Я застаю Максара за работой — он принимает шарфы-хадаки для освящения и организует совершение подношений, параллельно болтая с посетителями. Для каждого он старается подобрать какую-нибудь шутку — наверное, поэтому он прослыл общительным человеком. Так, русская девушка спрашивает его, куда дома положить освященный хадак. «В холодильник... В холодильник не надо класть!» — сообщает он ко всеобщему смеху и смущению девушки. Мой разговор с ним, впрочем, идет туго, он отвечает на вопросы кратко и задавать их приходится часто, перескакивая с одного сюжета на другой. Очевидно, что я для него — еще одна странная русская, которая ничего не понимает в буддизме и в беседе с которой не стоит вдаваться в детали.

Максар рассказывает, что когда-то хотел стать медиком, но родители не разрешили: они не могли позволить себе много лет учить его в медицинском институте, ведь у них было еще четверо детей. В буддистском университете при дацане обеспечивали жильем и питанием, и можно было выучиться на эмчи. Но на деле выбрать специализацию оказалось нельзя, и ему пришлось стать философом.

Через пару часов нашего разговора Максар предлагает меня покормить и показать, как питаются ламы. Столовая оказывается уже закрыта, и тогда он приглашает меня в свой домик на территории дацана. Там есть алтарь с подношениями, стол для еды, рабочий стол с книгами и кушетка для отдыха. Я замечаю тонометр, на приступке возле алтаря — бутылку «Мирамистина», а на холодильнике — американские баночки с витаминами. Все это заставляет задуматься о том, как же лечатся те, для кого тибетская медицина встроена в профессиональное знание.

Максар достает две упаковки растворимой каши, заливает ее кипятком, ставит на стол сладости. «Вот так мы и питаемся», — смеется он. После трапезы Максар говорит: «Ну пиши», — и подробно диктует мне правила правильного питания в тибетской медицине.

Дело идет к вечеру. Максар дает понять, что наша с ним встреча подходит к концу, но напоследок решает сделать еще один жест приязни. «Садись», — говорит он, указывая на табурет. Я послушно сажусь, и Максар начинает вправлять мне шею. Интуитивно мне кажется, что нужно максимально расслабить мышцы, но у меня не получается, и когда позвонки щелкают, я чувствую растущее напряжение и боль. Мне симпатичен Максар как собеседник, и он уже многое для меня сделал, но как лекарю я ему не доверяю. Мне кажется, что если бы он был практикующим эмчи или костоправом, т.е. экспертом, пусть и в чужой для меня системе, доверия было бы больше. Пока я размышляю об этом, Максар начинает давить мне на виски, лоб и глаза, и делает такие движения, как если бы с силой расчесывал мои волосы. Просит встать и поднимает меня «на дыбы», а затем резко «выдергивает» мне суставы всех пальцев поочередно. Это финальный аккорд нашей встречи.

Терапевтический перформанс, после которого у меня опухли пальцы и неделю болела голова, для Максара был одновременно и жестом гостеприимства, и способом быть мне полезным, и возможностью продемонстрировать мне свои профессиональные знания на практике — ведь это позволяло объяснить русской, ничего не понимающей в буддизме, хоть что-то.

Практики безопасности

После первого же «неудачного» похода к костоправу, решившему показать себя во всей красе, каждой из нас стало понятно, что у нашего полевого интереса и азарта есть вполне четкие пределы. Возможно, это антропологическое малодушие, но после таких визитов изучать костоправов и некоторых других приверженцев интенсивных манипуляций хотелось значительно меньше, чем шаманов и лам, которые чаще всего просто обкуривали нас тлеющим можжевельником. Однако предсказать, кто из собеседников предложит что-то из ряда вон выходящее, нельзя. Целительское поле таково, что никогда не знаешь наверняка, кого встретишь на следующем интервью, не почувствуют ли — после долгой и доверительной беседы — руки информанта настоятельную необходимость помочь пациенту-этнографу.

Обезопасить себя, уклоняясь от встреч с костоправами, оказалось невозможно. Например, случай с Максаром показал, что

классификация «астролог — эмчи — костоправ», ориентированная на профанного пользователя ламских услуг, в действительности устроена иначе и может подстраиваться под ситуацию. А это значит, что если бы мы и ставили задачу «скорректировать поле», она оказалась бы невыполнимой.

Что же делать в ситуации, когда собеседник-целитель внезапно предлагает свою помощь? У нас возникали серьезные опасения, что в случае отказа он или она сочтут это проявлением недоверия и сомнением в их компетенциях. Требовалось изобрести такую технику безопасности, чтобы позвоночник дожид до конца поля, голова не развалилась на части, все внутренние органы остались на своих прежних местах (где, по мнению некоторых информантов, им как раз быть не место), а собеседники продолжили бы с нами общаться. Не то чтоб мы всерьез стали обсуждать, как обезопасить себя от встреч с травмирующими событиями в поле. Скорее, приходилось импровизировать по ходу дела.

Пожалуй, первый раз, когда действовать нужно было решительно, произошел с нами, когда мы оказались в маленьком поселке в четырехстах километрах от Улан-Удэ на встрече с дядей Леней. Дядя Леня — высокий крупный бурят, чей возраст трудно определить на глаз. Дар лечить у него появился еще в детстве, примерно в то же время, когда он начал пить водку, однако раскрылся в полной мере после того, как пить ее он бросил. С тех пор дядя Леня лечит всю деревню, прикладывая свои огромные руки к телам клиентов, пропуская через них «биотоки» и делая «массаж». Запустив нас к себе и налив чаю, дядя Леня пристально посмотрел на нас и поинтересовался, не болит ли чего. Мы хором сказали: «Как назло, именно сегодня у нас ничего не болит!» — «Совсем ничего?!» — «Совершенно замечательно себя чувствуем!» Казалось, что мы были в шаге от провала, но дядя Леня сменил прищур на добродушный взгляд и начал рассказывать о себе.

Как оказалось, иногда срабатывали самые культурно очевидные предлоги. Они не только не вызывали возмущения информанта, но сходили за приемлемые причины, никак не мешающие разговору и не разрушающие коммуникацию. Так, когда я (АА) пришла к Лодюю еще раз и провела с ним полдня, он решил недвусмысленно напомнить мне, что у всех городских жителей есть проблемы с почками: неправильная обувь и застуживание ног загоняют туда «холод», а это — верные проблемы со всем организмом. К тому моменту я уже хорошо знала, как Лодой правит почки, засовывая клиентам под ребра руку по самый локоть и проворачивая ее где-то там, от чего клиенты — серьезные мужчины — то ли рыдали, то ли истерически хохотали.

«А у меня месячные», — тут же сказала я без зазрения совести и решительно уставилась на него, не желая испытывать на себе ничего подобного. «А, — потянул Лодой, — тогда не стоит, давай в следующий раз».

Напротив, апелляция к авторитету другой медицинской системы и попытки сослаться на какой-нибудь диагноз и выявленные противопоказания в нашем поле, вероятнее всего, не будут считаться легитимным медотводом. Неслучайно в рассказах наших собеседников о себе устойчиво встречается мотив «истинного диагноза», который им удалось чудесным образом поставить в тех случаях, когда обычные врачи жестоко ошибались или разводили руками. Поскольку целители выстраивают свою экспертную позицию в споре с биомедицинским знанием, упомянутые пациентом «официальные» диагнозы — например, грыжа, аллергия или киста — становятся для целителей трамплином для творческой герменевтической работы, а тело пациента (т.е. в данном случае антрополога) превращается в площадку для оспаривания чужих компетенций и утверждения своих.

Антрополог как инструмент

Одна из сложностей нашего исследования, обусловленная исходным вопросом «как устроена сфера альтернативной медицины в Восточной Сибири?», заключается в необходимости охватить как можно более широкий круг специалистов за ограниченное время. Поэтому такой вариант, как долгосрочная работа с одним шаманом, целительницей или ламой, не представлялся возможным. Собственно, это отчасти определило и те сложности, с которыми мы столкнулись: за несколько недель нам предстояло в экспресс-режиме освоить достаточно разнообразный терапевтический ландшафт. В принципе такой экспресс-режим привычен для современных антропологических исследований, организованных «грантовым методом»: неолиберальный подход к научному знанию провоцирует получение быстрых результатов в виде оперативных отчетов и стремительных публикаций. Однако антропология как дисциплина ориентирована на производство медленного знания. Медико-антропологические исследования демонстрируют издержки такого экспресс-режима весьма наглядно, и в том числе издержки для самих исследователей.

В нашем поле сама ситуация знакомства с новым специалистом, с которым нужно установить контакт, доверие и взаимный интерес, чтобы беседа прошла продуктивно, раз за разом создавала возможности для включенного наблюдения, и в том числе автоэтнографии — когда на месте пациента, пользователя

альтернативной медицины (пусть и невольного), оказывались мы сами. Это можно было бы рассматривать как полевую удачу, однако это также означало, что в экспресс-режиме нам приходится не только наблюдать, но и изо дня в день от чего-нибудь лечиться у разных специалистов. Такое «сгущенное» взаимодействие, хоть и способствовало приращению данных, было далеко от обычной темпоральности альтернативного лечения. Более того, в таком режиме один из важных профессиональных инструментов — наше собственное тело — могло выйти из строя.

В итоге это поле и этот способ работы поставили нас перед вопросом: можно ли антропологу быть инструментом, который время от времени физически ломают? Не искривляются ли антропологические данные, если сам антрополог пережил искривление шеи или поясницы? Как тело, прошедшее череду болезненных лечебных интервенций и оглушенное болеутоляющими, будет воспринимать дальнейшие встречи с целителями и каждый следующий сеанс лечения? Не искажается ли сама полевая фактура, если антрополог одним своим появлением создает *не-естественную* даже для этого контекста ситуацию — пациента-хроника, который каждый день не то пытается получить лечение у нового специалиста, не то хочет его избежать?

Заключение

Иметь гендер, возраст, этничность, цвет кожи и тело в принципе антропологам разрешили не сразу. Процесс признания идентичности антрополога — и, добавим, ее/его телесной воплощенности — шел поступательно с 1950-х гг., но обсуждение социальных характеристик и культурно обусловленной чувствительности исследователя сделалось нормой лишь три десятилетия спустя. Эти процессы привели не только к распространению в антропологии феноменологического подхода и к открытию интерсубъектности, но и к обнаружению новых возможностей говорить о культурах, взяв за точку отсчета свои эмоции и ощущения. Например, столкнувшись с необходимостью съесть малоаппетитное зеленое рагу в гостях у информантов, исследователь нигерийского народа сонгаи Пол Столлер увидел в пережитых им эмоциях ключ к коммуникативной ситуации и социальной конфигурации конкретной семьи [Stoller 1989: 15–34].

Чувствительность лечения в случае нашего поля помогала целителям донести до нас свое тайное, не выразимое словами знание — и в этом смысле передать его «на тонком плане», хотя, с нашей точки зрения, и весьма соматическим образом.

Несмотря на то что смысл конкретных лечебных (и болезненных) манипуляций может оставаться непрозрачным для профанов, коммуникативный смысл ситуаций вынужденного лечения вполне понятен. Боль от ударов резиновым молотком и опухшие пальцы — это дар, который наши собеседники предлагали в обмен на мировую славу, увековечивание в научных трудах, или просто лекарство от скуки, каковым были для них наши беседы в моменты простоя между пациентами. С нас никогда не брали денег за лечение (и, кажется, никогда не ждали их) — как в другой коммуникативной ситуации не взяли бы денег за угощение. В свою очередь, отказ от такого жеста щедрости был невыносим, поскольку означал бы утрату контакта и в конечном счете утрату поля. Однако трудно было одновременно не задаваться вопросом о цене этого контакта и цене включенности в такое поле (см. об опасностях полевой работы: [Форум 2021]).

Изучая целителей-харизматов, американский антрополог Томаш Чордаш описал создание интерсубъектности через режим взаимной телесной бдительности, сонастройки хилера и пациента (см., например: [Csordas 2002]). Вдобавок ситуация такого взаимодействия перформативна: сам визит к целителю уже несет в себе некий трансформирующий потенциал. Наши собеседники явно ожидали нашего участия в перформансе и взаимной сонастройки, но с нашей стороны интерсубъектность оказывалась какой-то искаженной — так как была отягощена иными целями, иными режимами внимания и неочевидностью для нас культурных смыслов предлагаемого лечения.

Современный фрейм быстрой науки, добываемой в гетерогенном сложном обществе, подразумевает, что на исследователя ложится серьезная нагрузка, от которой при этом невозможно отказаться. В нашем случае экспресс-режим полевой работы затмевал понимание того, почему жители изучаемого региона продолжают ходить к целителям и видят ценность и терапевтический смысл в ощущениях, подобных нашим. Впрочем, никто из них не лечится у костоправов в том же ритме, в каком вынуждены были «лечиться» мы — в том числе постольку, поскольку наши тела становились полем борьбы целительских авторитетов с биомедициной и друг с другом. В этом смысле терапевтическая темпоральность реальных пациентов и пользователей альтернативной медицины организована иначе.

Изо дня в день сталкиваясь с угощением, от которого невозможно отказаться, мы поневоле оказывались в роли хроника, который непрерывно ходит по врачам и уже сам не может разобраться, где его ощущения, а где результат лечебных манипуляций. О чем говорит тело, попавшее в ситуацию «полевого

ятрогенеза»¹? И есть ли хоть какая-то эвристическая ценность у подозрительности и недоверия по отношению к такому лечению, притом что реальные пациенты целителей, если и испытывают что-то подобное, то совсем в других обстоятельствах? Нам представляется, что полевые ситуации, с которыми мы столкнулись при изучении медицинского плюрализма в современной России, демонстрируют некоторые ограничения такого классического метода полевого антропологического исследования, как включенное наблюдение, а также ставят вопросы к данным, добытым методом автоэтнографии.

Благодарности

Исследование выполняется при поддержке гранта Фонда социальных исследований «Хамовники» «Поддержание здоровья и благополучия в Бурятии и Иркутской области: поле альтернативных терапевтических услуг и юрисдикция специалистов» и гранта РФФИ № 20-09-00063А «Инвалидность как социокультурный феномен».

Библиография

- Леви-Строс К.* Колдун и его магия // Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 147–164.
- Форум: Опасности поля: перспектива исследователя // Антропологический форум. 2021. № 48. С. 11–88.
- Castaneda C.* The Art of Dreaming. N.Y.: Harper Collins, 1993. XI+260 p.
- Csordas T.J.* Somatic Modes of Attention // *Csordas T.J.* Body / Meaning / Healing. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2002. P. 241–259.
- Desjarlais R.R.* Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992. XII+300 p.
- Harner M.J.* The Way of the Shaman. San Francisco: Harper & Row, 1990. XXIV+171 p.
- Illich I.* Medical Nemesis. N.Y.: Pantheon, 1976. 294 p.
- Stoller P.* The Taste of Ethnographic Things. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989. XV+182 p.

¹ О культурном и социальном ятрогенезе как черте современного чрезмерно медиализированного общества критически пишет социолог Иван Иллич [Illich 1976].