

*П. Рубел, М. Чегринец*

**ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТРАТЕГИИ В СОВРЕМЕННОЙ  
АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ:  
ОТ «ОПИСАНИЯ» К «ПИСЬМУ»**

Уяснение смысла и направления развития теоретической мысли в современной антропологии, том теоретическом движении, в котором постмодернизму сегодня принадлежит наиболее заметная (хотя и не бесспорная) роль, необходимо начать с анализа состояния дел в первый послевоенный период, характеризовавшийся господством того, что теперь называют модернизмом. Два теоретических подхода занимали после 1945 года доминирующее положение: материалистический, позитивистский, подход и структурализм.

В начале XX века рассуждения о культурной эволюции оказались в тени культурного релятивизма Франца Боаса и функционалистской социальной антропологии Б. Малиновского, А. Радклиффа-Брауна и М. Фортеса. В середине 1930-х годов американские антропологи Л. Уайт и Дж. Стьюард попытались заново осмыслить процессы культурной и социальной эволюции. После войны вместе со своими учениками, опираясь на археологические и этнографические материалы, они начали разрабатывать материалистический (позитивистский, объективистский «научный») подход в изучении культурных систем, эволюционное развитие которых имело место в различных частях света. Экологический подход, в котором человек — носитель культуры — рассматривается как часть единой экосистемы, поддающейся «научному» изучению, развивался в качестве составной части этого материалистического позитивистского подхода.

Структурализм получил значительное развитие в послевоенный период в первую очередь благодаря деятельности К. Леви-Строса. Этот подход, в противоположность материалистическому позитивизму, сосредоточивает внимание на структурах, ментальных паттернах — как сознательных, так и бессознательных,

**Рубел Пола Дж.** — профессор антропологии, доктор антропологии, Колумбийский университет (Нью-Йорк, США).

Адрес: Barnard College, Columbia University. 3009 Broadway, New York, N.Y., 10027-6598, USA.  
E-mail: prubel@barnard.columbia.edu

**Чегринец Марина Алексеевна** — доцент факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета. Кандидат философских наук.

Адрес: 197042, Санкт-Петербург, Офицерский переулок, д. 6, кв. 15. Тел. (812) 235-31-63.

— представляя культуру как систему, организация которой подобна организации языка, структура которой может быть представлена через описание аналитической модели так же, как грамматика дает нам представление о структуре языка. Предметом исследования становятся мысли, идеи и те значения, которыми люди наделяют предметы и объекты окружающего мира. Аналитик (исследователь) конструирует модели культурных паттернов подобно тому, как лингвист создает грамматику. «Туземная» модель сознания принималась в расчет, но было совсем необязательно, чтобы она совпадала с моделью, полученной в результате анализа.

Некоторые сторонники этого направления в Соединенных Штатах пытались раскрыть паттернизированные связи между, казалось бы, не связанными элементами культуры. Например, С. Дж. Тамбайа в исследовании тайской деревенской культуры [1, р. 423—459] установил, что в крестьянских деревнях северо-восточного Таиланда различные части дома не только несут в своем названии, но и символизируют правила брака и сексуального поведения: близким родственникам, брачные отношения с которыми находятся под запретом, разрешается входить в спальные комнаты, но не разрешается спать в них; более дальние родственники, браки с которыми разрешены, должны занимать только гостевые комнаты. То же самое касается и домашних животных. Они приравниваются к близким родственникам, поэтому их нельзя употреблять в пищу самим, а нужно отдать другим людям. Животные, которые могут быть использованы в пищу, должны принадлежать другим людям и приравниваются к более дальним родственникам, брак с которыми разрешен. Сходные параллели во взаимосвязи различных культурных паттернов выявляются в кросс-культурном анализе. Они были обнаружены в Папуа Новой Гвинее (исследования П. Рубел и А. Розмана) [2], а также в Англии (исследования Э. Лича) [3, р. 23—64].

Марксистский структурализм (Годелье, Фридман) фокусировал внимание на базовых структурных паттернах, характеризующих различные способы производства и экономические системы.

С середины 1950-х годов, т.е. еще до опубликования во Франции (1958) «Структурной антропологии» К. Леви-Строса, в США начало развиваться самостоятельное формально-аналитическое, структуралистское по сути, направление исследований, получившее название этнонауки (ethnoscience) или когнитивной антропологии, осознававшее себя иногда в качестве «Новой этнографии»\*. Основным методом исследований здесь служил компонентный анализ, предметом которого в первую очередь могли становиться элементы культуры, способные быть представленными в виде терминологий: терминологии родства; ботанические, зоологические, цветовые классификации; тотемические и медико-диагностические системы; народные таксономии и т.п. Пафосом развития нового направления было радикальное обновление дисциплины путем максимального приближения ее к стандарту точной науки, заимствованному у лингвистики. Содержание этого начинания составляла попытка создания струк-

\* Одними из первых публикаций этого направления можно считать, например: Conklin H. Hanunoo color categories // *Southwestern journal of anthropology*. 1955. Vol. 11. P. 339–344; Goodenough W. Componential analysis and the study of meaning // *Language*. 1956. Vol. 32. P. 195–216; Lounsbury F. A semantic analysis of Pawnee kinship usage // *Ibid*. P. 158–194.

турной семантики культуры. Последняя рассматривалась как «этническая конструкция мира опыта», обнаруживаемая в анализе (сравнительном) различных когнитивных систем, понимаемых как концептуальные модели организации опыта.

Позднее структурализм, акцентировавший значение семантики знаковых систем, послужил отправной точкой в развитии символической и интерпретативной антропологии, с характерным для них исключительным вниманием к понятию смысла и пониманию культур и с меньшим интересом к формальным структурам и культурным правилам. Этот подход был представлен в работах К. Гирца, Д. Шнейдера, В. Тёрнера и их учеников. В определенном смысле символический подход мыслился в качестве альтернативы структуралистскому формализму. Он переносил центр тяжести анализа от структуры к смыслу и таким образом оказался связанным с понимающими методами в пике формально-аналитическим процедурам структурализма. Последние подвергались критике с точки зрения гносеологической ценности получаемых результатов. Так, дистанцируя свой подход от этнонаучного, К. Гирц писал, что в последнем «крайний субъективизм сочетается с крайним формализмом, что приводит к естественному результату: взрыву полемики относительно того, способны ли попытки детального анализа (представленные в форме таксономий, парадигм, таблиц, схем и других искусных изобретений) отобразить то, что «на самом деле» думают туземцы, или же они являются просто ловкими симуляциями, логически эквивалентными, но по существу отличными от того, что они думают» [4, р. 11]. Именно из критики структурализма и, в первую очередь, благодаря усилиям К. Гирца в антропологию приходило представление о тупиковости «строго научных» (формально-аналитических) подходов в исследовании культуры, которое позднее было актуализировано постмодернистским направлением. С утверждением последнего это представление стало обозначать одну из позиций в дискуссии на тему: «Этнография: наука или искусство», радикально формулирующей, обостряющей суть принципиальных профессиональных разногласий [см., например: 5, р. 263—282; 6].

Наряду с понятием смысла, все большее значение в антропологии начинало приобретать понятие истории. Синхронические модели Радклиффа-Брауна и структурных функционалистов были отвергнуты Э. Эвансом-Причардом и последующими поколениями британских антропологов. В Америке М. Салинс выявил проблему внеисторичности структурных моделей и попытался разрешить ее в своем исследовании столкновения жителей Гавайских островов с капитаном Куком. Он показал, как культурные паттерны действуют в истории, определяют характер исторических событий и, в свою очередь, изменяются этими событиями. Салинс продемонстрировал теоретический подход, в котором сочетался историзм со структурализмом, т. е. с его точки зрения структура и история должны рассматриваться как постоянно взаимодействующие [7]. Этноисторические исследования обществ американских индейцев, основанные на использовании множества исторических и архивных документов, преследовали определенную цель — показать, каким образом ранние контакты с европейцами значительно воздействовали на их социальную и культурную жизнь. Эти исследования продемонстрировали, что так называемый традиционный образ жизни, представленный в первых этнографических описаниях,

подобных тем, которые принадлежали Боасу и его ученикам, является результатом разнообразных исторических процессов. В настоящее время антропологи понимают, насколько необходимо представлять исторический контекст этнографического описания — «контекстуализировать» его. Для большинства случаев это означает контекст колониальной и миссионерской истории. Так, например, исследование тсвана, проведенное Джоном и Джин Комарофф, включает реконструкцию образа жизни народа до контакта с европейцами, детали относительно воздействия контакта с европейскими миссионерами, а также изменения в жизни тсвана в результате воздействия колониальной экономической и политической власти [8; 9, р. 1-19]. Сегодня фокусирование внимания на исторических процессах играет в антропологии первостепенную роль.

Со времен критики эволюционизма и до последнего времени антропологи отличало *прагматическое отношение* к методологическим проблемам, ограниченное только принципиальной установкой на научность и эмпиризм. Основные положения сложившейся методологии, тем более такие традиционные, как природа и необходимость полевых исследований, объективность антропологического подхода, не ставились под сомнение. Не вызывал сомнений также и вопрос о том, как создается этнографический текст. Существовало убеждение, что антрополог имеет возможность объективно зафиксировать то, что раскрывается ему в опыте полевой работы, и при этом сознательно учесть свои личные особенности и наклонности с тем, чтобы не допустить связанных с ними возможных искажений, тенденциозности или необъективности в изложении результатов полевых исследований. Предполагалось, что антрополог способен точно воспроизвести «точку зрения туземца» как результат работы с информантами. Полученные этнографические описания (в буквальном смысле — «этнографии») рассматривались в качестве объективных картин реальной культурной жизни изучаемых народов, а не в качестве отражений личности, предпочтений или целей этнографов. В основании этой методологии лежал научный позитивизм, поддерживавший представление о том, что антрополог способен объективно наблюдать и точно описывать этнографическое место действия. Несмотря на то, что описания различных наблюдателей иногда расходились, стоило проанализировать всю имеющуюся этнографическую информацию по определенному обществу, и его общая конструкция обнаруживалась в различных источниках. Погружение такого материала в исторический контекст позволяло затем понять, в каком направлении шло развитие этого общества. Таковы были основные принципы сравнительных исследований, которые в ходе десятилетий исследовательской практики сформировали фундамент традиционного антропологического подхода.

Сегодня эти принципы подвергаются сомнению.

Ряд новых тем и позиций, в целом образующих новый подход, который принято обозначать общим термином «постмодернизм», проявился в антропологии в 1970-е и приобрел ведущее значение в 1980-е и 1990-е годы. Основная идея этого движения — обновление: радикальная критика традиционной научной парадигмы антропологии как одной из форм сциентистского сознания эпохи модерна. Черпая основной идейный инструментарий из философского постструктурализма и расчищая постепенно с его помощью ландшафт и конструкцию антропологического знания, постмодернистское движение приобрело ха-

рактической критики, затрагивающей все принципиальные установки традиционной «модернистской» антропологии: научность и объективность, эмпиризм и наблюдаемость факта (метод включенного наблюдения), репрезентативность и авторство этнографического текста и т.п.

Символическое выражение нового подхода зафиксировано на фронтисписе одного из наиболее представительных изданий нового направления — книге со столь же символическим названием «Writing culture», где один из его представителей, американский антрополог Стивен Тайлер, запечатлен во время полевой работы в Индии с блокнотом и ручкой в руке, делающим записи на фоне местного пейзажа с выглядывающими из-за его плеча местными жителями. «Этнограф погружен в письмо, — пишет об этом изображении Джеймс Клиффорд во введении к этой книге, — записывая под диктовку (?), излагая пришедшую в голову интерпретацию (?), фиксируя важное наблюдение (?), делая набросок стихотворения (?)» [10, р. 1]. (Отметим, что полемизирующие с постмодернистами представители старшего поколения антропологов обращают внимание на то, что будучи одной из ключевых фигур постмодернистского периода, Джеймс Клиффорд, специализировавшийся в области истории идей, сам не занимался полевыми исследованиями.) Дж. Клиффорд и другие участники этого издания пытаются в данном случае уточнить ответ на вопрос «Что делает этнограф? — Он пишет», данный К. Гирцем тринадцатью годами раньше [4, р. 19].

Сам Гирц далее уточнял, что более правильно об этнографе было бы сказать, что он письменно фиксирует (*inscribes*) или записывает социальный дискурс: он превращает его из события, существующего только в тот момент, когда оно происходит, в отчет, который существует в письменной форме и к которому можно вернуться вновь. Традиционное описание действий антрополога: «Он наблюдает, фиксирует и анализирует» — Гирц сравнивал с формулой «пришел, увидел, победил», расчленяющей, в данном случае, процесс познания на операции, не разделенные между собой в действительности. В этих замечаниях Гирца относительно природы познавательного процесса в антропологии содержалась идея его текстуализации — превращения в процесс создания текста.

Название уже упомянутого издания «Writing culture» (которое можно перевести примерно как «Как пишется культура») уже прямо адресует нас к идее письма (процесса письма) как сущности «ремесла антрополога». Дж. Клиффорд, избравший одним из эпиграфов ко введению в эту книгу совет Эленоры Смит Боуэн (псевдоним Лоры Боханнан) полевым исследователям: «Вам потребуется больше столов, чем вы думаете», рассматривал в качестве знака своего времени и новых ориентаций в антропологии первую публикацию фотографии Б. Малиновского в непривычной позе — пишущего за столом\*. «Мы начинаем не с включенного наблюдения или культурных текстов (пригодных для интерпретации), — продолжал Клиффорд, — а с письма, с создания текста» [10, р. 2]. В послесловии к этой книге Дж. Маркус указывал, что «текстуализация составляет ядро этнографии: как в условиях поля, так и в университетском окружении» [12, р. 264].

\* Фотография была опубликована Дж. Стокингом [11, р. 101].

Одна из центральных тем постмодернистского обновления антропологии разворачивается как проблематизация представления об этнографическом тексте, понимаемом как продукт особого рода этнографического опыта. Создание текста рассматривается здесь в качестве средоточия и центральной методологической проблемы антропологии.

Критика традиционных представлений о природе этнографического текста затрагивает несколько вопросов. Первый вопрос связан с тем, что может быть названо «рефлексивностью». Подразумевается важность того, чтобы читатель этнографического текста был проинформирован о качестве и особенностях полевого опыта антрополога, т.е. не только о том, что антрополог «наблюдал» в ходе полевой работы, но также и о том, чем для него явился опыт полевой работы, каким образом он воздействовал на самого антрополога. Последнее имеет смысл с точки зрения интересов объективности этнографического описания и может рассматриваться как возможность сделать «поправку» на особенности личного опыта антрополога при интерпретации готового этнографического текста. Подобный крен в исследовательской стратегии может быть выражен формулой «от участвующего (включенного) наблюдения — к наблюдению участия (включенности)» [ср.: 13, р. 1 — 38].

Прежде антропологи, помимо собранных фактов, регистрировали только отдельные детали своего полевого опыта, делая это либо в непубликуемых дневниках, как это было в случае с Малиновским, либо в художественной форме, как в «Возвращении к смеху» Лоры Боханнан. Такие детали, как состояние здоровья антрополога или его персональные реакции на ситуацию полевой работы: растерянность, смущение, негативные эмоции, разочарование или восторг, — не рассматривались в качестве имеющих отношение (релевантных по отношению) к собранным данным, более того, они сознательно подвергались цензуре и исключались из свода публикуемых материалов. Ситуация начала меняться в начале 1960-х годов, когда появились первые примеры нарушения этой негласной конвенции. Более ранние примеры, такие как «Печальные тропики» Клода Леви-Строса, до тех пор занимали маргинальное положение и стали объектом пристального внимания только с изменением общей ситуации. Показательным является тот факт, что, публикуя биографическую часть своей полевой работы в самом начале 1960-х, Лора Боханнан была вынуждена придать ей вид романа, а сама — скрыться за псевдонимом [14]. Однако в последующий период публикация подобного рода работ стала приобретать характер профессионально легитимированного начинания и уже велась антропологами от собственного имени [см., например: 15—18]. Поворотным пунктом в этом процессе стала публикация дневниковых записей Малиновского, обозначившая собой момент, когда самоанализ и эвристическая самокритика — то, что в первую очередь стоит за термином «рефлексивность», — начали осознаваться и были признаны антропологами в качестве необходимых атрибутов профессиональной деятельности.

Прежде на поездку «в поле» смотрели как на своеобразный ритуал перехода, подразумевавший, что впервые отправляющийся туда выпускник получил либо очень слабую, либо вообще не получил никакой подготовки или представления о том, что представляет собой полевая работа. Общая идея состояла в том, что антрополог должен приобрести собственный опыт полевой работы и

научиться на этом опыте. Вследствие такой установки в программах факультетов антропологии, как правило, отсутствовали курсы по методике полевой работы, и только в середине 1960-х было признано, что студенту не только следует знать о том, на что он может рассчитывать во время полевой работы, но также необходимо быть знакомым с методами, составляющими ее «инструментарий».

Теперь антропологи, принадлежащие к постмодернистскому направлению, считают, что саморефлексивность является существенной стороной их профессиональной практики, поэтому сегодня одновременно с этнографическими работами они часто пишут и издают параллельные тексты, в которых дается описание того опыта, который они пережили в ходе полевой работы, как это сделано, например, в книге Рабиноу и Дуайера. Стремление к рефлексивности может также воплощаться в тексте, подобном «Прекрасному и опасному» Барбары Тедлок [19], где автор почти полностью сосредоточивается на собственном опыте, связанном с полевой работой среди индейцев зуни на юго-западе Соединенных Штатов, отсылая интересующегося этнографическими деталями читателя к другим этнографическим источникам вместо того, чтобы представлять такого рода информацию в собственном тексте.

Естественно, что расширение рефлексивной тенденции не могло не привести к стремлению включить в контекст саморефлексирующей антропологии классические и традиционные этнографические тексты, написанные в до-постмодернистский период, при этом над ними совершалась операция, которую можно было бы назвать рефлексивной деконструкцией. Как уже отмечалось, традиционные этнографические тексты не только не включают в себя описания самонаблюдений антропологов в момент соприкосновения с чужой культурой, но, более того, игнорируют сам факт существования и значение предшествовавшего и настоящего личного опыта и представляют полученные в ходе полевой работы данные как объективные. Рефлексивная деконструкция нацелена на то, чтобы силами современных интерпретаторов проделать ту часть работы, которую игнорировали авторы традиционных этнографических текстов в до-рефлексивный период развития антропологии, а именно: высветить тот план этнографического текста, который определяется позицией и особенностями личности его автора.

Примером реализации такого рода задач может служить работа Дж. Клиффорда о Морисе Леенхардте [20]. К. Гирц в работе «Труды и жизни» [21] использует эту же конструкцию, хотя его анализ «Печальных тропиков» К. Леви-Строса и дневника Б. Малиновского разворачивается в несколько ином направлении.

Издание ранее неопубликованных дневниковых записей Малиновского, предпринятое по решению его вдовы три десятилетия назад [22], сыграло провокационную роль в развитии не только рефлексивного, но и некоторых других аспектов постмодернистской парадигмы антропологического знания. Провокация рефлексивной критики классических текстов таилась в шоке, вызванном тем новым представлением о личности одного из пионеров научной антропологии, которое возникало из чтения его дневников, написанных не для чужих глаз. Неожиданное открытие состояло в том, что автор «Аргонатов западной части Тихого океана» не был, мягко говоря, безусловно симпатичным

человеком и вдобавок испытывал резкие и отрицательные эмоции при соприкосновении с изучаемым материалом. Однако, как отмечал К. Гирц, основная проблема, которую поставила публикация «Дневника» с отчетливостью, понятной только действующим этнографам, не была проблемой только морального порядка: «Это была эпистемологическая проблема. Если мы собираемся оставаться верными — а, по-моему, мы и должны быть верными, — писал Гирц, — намерению смотреть на вещи глазами туземцев, то где мы оказываемся, когда больше не можем рассчитывать на некую уникальную форму психологической близости, своего рода транскультурную идентификацию с теми, кого мы изучаем? Что происходит с *verstehen*, когда исчезает *einfühlen*?» [23, p. 56]. Иначе говоря, что определяет степень достоверности материала в отсутствие пресловутого, но никогда не гарантированного сопереживания, и существуют ли исследовательские технологии, способные заменить сопереживание, когда оно невозможно, и гарантировать адекватность научных конструкций непосредственному культурному опыту, т.е. «точке зрения туземца»? Собственно, речь в данном случае шла о сомнениях в эпистемологической ценности традиционной научной базы антропологии — этнографических описаний, полученных в результате полевой работы.

Необходимо отметить, что общие проблемы антропологического метода, адекватности и смысла антропологического знания, на которые указывал Гирц, осознавались американской антропологией уже с начала 1960-х годов, это заключалось, в частности, в существовании в ее аппарате таких утвердившихся терминов, как «емический» (*emic*) и «етический» (*etic*), «когнитивный» и «поведенческий», «феноменологический» и «объективистский», которые служили средством выделения двух планов — внутреннего (содержания) и внешнего (выражения) — изучаемой культурной реальности и тем самым позволяли сформулировать проблему адекватности антропологического знания. Обозначаемая этими бинарными категориями парадигма, развившаяся из ранних идей Ф. Боаса о «скрытом», бессознательном характере культурных (как и грамматических) правил, утвердилась в американской антропологии по крайней мере со времен развития этнонаучного направления, т. е. с конца 1950-х годов. Характерно, что именно в рамках этого направления, в ходе интенсивных исследований когнитивных систем, структур сознания и бессознательного, породивших тысячи страниц аналитических и более чем когда-либо научных текстов, наполненных такими явными признаками достижения научности, как таблицы компонентного анализа, таксономии и парадигмы, компонентные матрицы и т.д., антропология впервые подошла к осознанию проблематичности эпистемологического смысла своих научных результатов: чем точнее и аналитичнее становились научные модели, тем больше подозрений относительно своей истинности (в пасторальном смысле «соответствия реальности») они порождали. В результате, вопрос был сформулирован жестко уже в рамках самого этнонаучного движения: какова природа антропологического научного знания, и чем оно является — «божественной истиной или просто фокусом?» [24, p. 20—28].

В 1970-е радикальность постановки проблемы была смягчена принятием альтернативы: либо объясняющие (включая семиотику), либо понимающие методологии. Последние формировались в критике первых, трактуя структуралистскую и этнонаучную стратегию объяснения в качестве высокотехнологич-



ного манипулирования смыслом. Противопоставляя себя манипулированию смыслом, стратегия понимания не прибегала к мистифицирующей риторике иррационализма и поясняла себя как интерпретацию. В аппарате Гирца интерпретация служит рациональным (и в этом смысле — научным) средством проникновения во внутренний смысл культурного явления, и поэтому на прояснение процедур интерпретации, таких, как «плотное» (thick) описание, культурный перевод, контекстуализация, ему пришлось затратить больше двух десятилетий.

И все же в конечном итоге «понимающая» природа интерпретации не могла не обнаружить своей генетической близости искусству, процедурам художественного творчества. Являясь интерпретациями и, более того, интерпретациями второго, третьего и т.д. порядков, антропологические тексты представляют собой, как указывал Гирц, вымыслы (fictions), но не в смысле недействительности или ложности, а в смысле их «сделанности», «созданности». Сюжеты, о которых идет речь в антропологических текстах, хотя и отличаются по ряду признаков от сюжетов художественных произведений, совпадают с ними в том, что тоже являются творениями своих авторов. В этом смысле, история, изложенная антропологом, является таким же вымыслом, как история мадам Бовари [4, р. 15— 16].

Поскольку основная часть антропологической продукции существует в виде текстов, естественно, что даже при декларированной научной ориентации традиционной антропологии «литературное измерение» не могло быть ей абсолютно чуждым. Знаменитая фраза Малиновского: «Риверс — это Райдер Хаггарт антропологии, я буду ее Конрадом», хотел того автор или нет, по сути уже уподобляла антропологию литературе и, возможно, бессознательно и неявно, но указывала на признание того факта, что сущностью труда антрополога является писательство (создание текста) — по определению, не безразличное проблеме стиля, точнее, предполагающее какой бы то ни было стиль в качестве формообразующего начала. Однако в целом традиционная антропология сводила вопрос о литературных началах к представлению об идеальном стиле простого и ясного изложения, приближение к которому всегда желательно.

Реальный интерес к проблеме литературных начал антропологии сформировался позднее в контексте идей таких гуманитарных областей, как философская герменевтика, критика текста, семиотика. Он был продемонстрирован в произведениях К. Гирца, М. Дуглас, Э. Лича, К. Леви-Строса, В. Тернера и других авторов, стремившихся преодолеть привычные границы, разделяющие искусство и науку. Новое критическое направление, прочно занявшее позиции «текстуализации» методологической конструкции своей дисциплины, усилило эту тенденцию: вслед за представлением об этнографии как о тексте в теоретический арсенал дисциплины последовательно вошли понятия дискурса, риторики, поэтики. Теперь уже речь шла не об интересе к литературному подходу как одной из частных методологий, но об открытии литературного гена этнографии: «врожденного» литературного свойства и неизбежного литературного измерения этнографической продукции. Существовая в виде текстов, этнография несла в себе этот ген всегда, но только теперь оказалась готова (теоретически и морально) обнаружить его. Дж. Клиффорд писал: «Литературные процессы — метафора, фигурация, нарратив — определяют то, каким образом

запечатлеваются явления культуры: от первых, бегло набросанных «наблюдений» до завершенной книги и затем до того, как эти конфигурации «порождают смысл» в обусловленных актах чтения... Литературные или риторические измерения этнографии не могут быть легко отброшены в сторону. Они активно проявляют себя на каждом уровне науки о культуре» [10, р. 4].

Какие перспективы открывало обнаружение литературного измерения в антропологии? Интерес этого предприятия состоял, конечно же, не в отыскании новой, созвучной времени, идентичности взамен поблекшей и устаревшей старой и не выражался лозунгом хождения в литературу — «Станем писателями!» Смысл его сводился к прояснению вопроса: что значит быть антропологом («этнографом»). К. Гирц в 1973 году ответил на этот вопрос, указав, что «быть этнографом», в первую очередь, означает «писать», из чего следовало, что к этнографическому труду и его продукции приложимы принципы критики текста. Последовавшее выявление литературного измерения усложняло представление о семантической структуре этнографического текста, открывая такие его планы, как риторический, поэтический, репрезентирующие не столько изучаемый объект, сколько особенности дискурса, к которому принадлежит автор. Таким образом, введение в этнографический текст литературного измерения расширяло проблемное поле и даже предметную область дисциплины, делая неизбежным превращение самого представляющего ее текста в самостоятельную проблему и предмет исследования.

Идея социокультурного конструирования — дискурсивности — знания, уже прошедшая путь от авангардной новации до элемента современного научного здравого смысла, нашедшая разностороннее воплощение и обоснование в исследованиях М. Фуко, Ж. Деррида, П. Рикёра, Б. Латура, Ж. Ф. Лиотара, М. Де Серто, широко цитируемых постмодернистскими антропологами, имела все основания для того, чтобы прочно укрепиться в антропологии, где она попадала в русло автохтонных идей, берущих начало от понятия бессознательно конструируемых «этнических идей» Ф. Боаса и гипотезы культурно-лингвистической относительности Сепира — Уорфа. Новизна ситуации в постмодернистский период состояла в том, что если прежде эти идеи применялись и проверялись на материале примитивных культур, служивших традиционным объектом антропологических исследований, то теперь, под воздействием мощных философских интенций, ими оказались захвачены обе стороны научно-эвристической оппозиции: как объект, так и субъект исследований. Тем самым рушилась и сама оппозиция, гибнущая закономерно и справедливо как порождение исторически-ограниченного научного дискурса или элемент также относительной социокультурной конструкции науки. С этой точки зрения, деятельность антрополога и ее артефакты выглядят ничуть не худшим и не менее заслуживающим внимания предметом исследования, чем то, что обычно рассматривается как традиционный объект его исследований: явления чужой культуры, Стараниями последнего поколения антропологов их дисциплина сама превращается в объект деконструкции — апробации новейших философских идей.

В этот момент мы сталкиваемся со вторым, более радикальным планом принципа рефлексивности, связанным с трансформацией понимания природы антропологического события и самих задач антропологии. Речь идет об осозна-

нии необходимости анализа и затем разоблачения — деконструкции или декодирования — социокультурно-исторически заданной формы антропологического знания и, в том числе — силовых отношений, имеющих место в ситуативном (социальном) и эвристическом планах антропологического события, т.е. речь идет о темах, навеянных мотивами философского постмодернизма и социально-философской критики культуры модерна.

В обозначенном концептуальном контексте деконструктивизм служит своего рода эвристической формой социальной критики. В теоретическом сознании американской гуманитарной науки большую роль в популяризации и привитии идей критического (социологического и гносеологического) деконструктивизма сыграла деятельность Эдварда Саида — известного литературного критика, ученика Мишеля Фуко. В своей ставшей знаменитой книге «Ориентализм» [25] Саид предложил вариант своего рода «археологии антропологического знания». Подразумевая под «ориентализмом» (этот термин в английском языке обозначает одновременно и ориенталистику, востоковедение) схему взаимоотношений антрополога со своим предметом, сформированную стихией традиционного научного дискурса, Саид продемонстрировал ее как вариант «колонизирующего» сознания, которое формирует «колониальный» тип репрезентации чужой культуры и представляющий ее образ Другого. Основное внимание в исследовании было привлечено к тому, каким образом власть и политика играют решающую роль в производстве культуры и знания, определяя их содержание.

Сама оппозиция Я — Другой, лежащая в основании всей конструкции антропологического знания (концепции дисциплины, ее исследовательской парадигмы и т.п.), может быть рассмотрена как код, образованный: 1) эвристическим приемом, сформированным классическим научным дискурсом, разделяющим мир на субъект и объект, превращающим в пассивный объект все, подлежащее научному познанию, и 2) эвристическим клише, навязанным знанию эпохой модерна, разделяющей мир на две неравные части в соответствии с принципами явного (политического) или скрытого (экономического и культурного) колониализма. Принципиально новым для антропологии пунктом здесь является вывод о том, что так понимаемый ориентализм (и ориенталистика вообще), следовательно, способны сказать больше о Западе, чем о Востоке, об исследователе — больше, чем о предмете исследования.

Критика ориентализма должна состоять в деконструкции отношения Я — Другой как традиционного кода этнографического текста или традиционной схемы антропологического события, ситуации. «Колонирующий» научный дискурс ставит на место живого, динамичного культурного субъекта статичный, лишенный внутренней динамики объект, точнее, «замораживает» его, заставляет застыть в процедурах научного исследования. Адекватным выражением нового понимания антропологического события, ситуации могла бы служить стратегия, исходящая из сложной конструкции взаимного сочетания кодов Я — Я и Другой — Другой, что-то типа Я : Другой — Я : Другой, соответственно с обязательным фрагментом Я как Другой (Я : Другой), уравнивающая в политических и гносеологических правах обе части эвристической оппозиции традиционной науки (субъект и объект).

Код нового дискурса не представляет собой оппозицию, его структура

сложнее: внутреннее раздвоение проходит не по центру, а по всем элементам, обеспечивая и реализуя рефлексивность как принцип дискурса. Соотношение этого и других конструктивных или формообразующих элементов нового дискурса — отдельный вопрос, остающийся открытым, как и сам вопрос о новом дискурсе — не столько по причинам эвристической сложности, сколько по причинам исторического характера: мета-дискурс формируется не произвольными интеллектуальными усилиями, а стихией социокультурной жизни. Если мы рассчитываем на то, что отмеченные элементы новаций представляют собой свидетельства реальных мета-культурных сдвигов, а не простые умственные забавы профессионалов, мы не можем ожидать полной и ясной картины трансформаций до того, как эти трансформации произойдут: нельзя анализировать то, чего еще нет. Максимум, на что можно надеяться — это на нашу способность не игнорировать изменения и реагировать на них. Можно считать, что реальный вклад постмодернистских антропологов в развитие своей дисциплины состоял хотя бы в этом скромном предприятии: выраженном не столько пафосом революционного отрицания традиций, сколько ответственностью внимательного реагирования на процессы в области маргинального.

В результате таких преобразований традиционная антропология как этнография Другого трансформируется в новую антропологию как одновременно и этнографию Себя (Я), что, вероятно, даже важнее, чем только возможность адекватной этнографии Другого. Белый человек, традиционно делавший антропологию Других, нуждается в антропологии самого себя, делать которую в традиционном плане может только новый Я, превращающий его в Другого, либо он сам, занимая ту же позицию. Рефлексивная стратегия дает возможность создать исследовательскую ситуацию, где «Я» Белого человека превращается в Другого, становясь другим (иным) за счет проявления в опыте другой (т. е. принадлежащей Другому) культуры. Рефлексивная стратегия открывает одну (возможно, одну из немногих) перспективу антропологии «первого» мира — мира белого человека. Ее смысл может быть истолкован с точки зрения этой потенциально широкой исследовательской перспективы.

Этнографический текст, преобразованный в соответствии с принципом рефлексивности, в очередной раз возвращает нас к проблеме репрезентации в антропологии и заставляет посмотреть на эту проблему по-новому.

В свое время, а именно, в период разработки интерпретативного направления, «понимающий» крен в методологии привел к утверждению представления о том, что воспроизведение «точки зрения туземца» является конечной целью антропологического исследования, что, в свою очередь, заставило в этнографическом тексте видеть собственно средство репрезентации чужой культуры. Утвердилось мнение, что назначение этнографического текста состоит в том, чтобы представлять реальность исследуемой культуры в наиболее адекватной, близкой к этой реальности форме. Такое понимание антропологами смысла своей профессиональной деятельности, а следовательно, и назначения антропологии, уже говорило о реальной трансформации в научной ориентации дисциплины. В момент развития критической методологии репрезентация рассматривалась как базовая эвристическая конструкция антропологии. Чем непосредственнее репрезентация и более несомненна репрезентативность текста — тем ближе текст к идеалу этнографии. Таким образом, сама антропология

преобразовывалась в этнографию. Проблема репрезентации становилась одной из ее центральных эвристических проблем.

Можно сказать, что требование стопроцентной репрезентативности этнографического текста могло значительно обострить методологические проблемы антропологии: логически оно ведет к необходимости исключения голоса автора или Я-позиции из ее эвристической конструкции. Но тем самым собственно репрезентация разрушается, превращаясь в самопрезентацию Другого. В этот момент антропология как наука, исходящая из нормальной для традиционной науки субъектно-объектной эвристической модели (фиксируемой в понятии репрезентации) и взирающая на Другого как на свой объект, прекращает существование, превращаясь в трибуну «других голосов» или площадку, на которой они получают возможность быть услышанными. Вместо науки или пусть даже искусства антропологии мы имеем, в этом случае, просто дополнительный плацдарм Другой культуры на территории своей собственной.

Это «просто» на самом деле не связано с примитивным стремлением к упрощению ситуации — скорее, наоборот. Столь радикальное «превращение» антропологии отнюдь не является предприятием невольным или скрытым от сознания критического направления: за ним стоят продуманная концепция и идеологическая стратегия, опирающиеся на философскую и социально-историческую критику культуры модерна. В контексте этого концептуального плана «превращение» антропологии связано с общими глобально-историческими изменениями в мире. С развитием процесса глобализации современный мир становится универсальным, а это означает, что «экзотическое» — категория, служащая эстетическим прикрытием, эвфемизмом Другого, «инаковости», — на самом деле перестает быть «чужим». Это возможно потому, что в целом культура постмодерна строится по принципу «деланности», изменчивости, неопределенности. Универсализм эпохи постмодерна предполагает не унификацию, не исчезновение «экзотического», что было характерно для универсализма эпохи модерна, но его гармоническую интеграцию в глобальное целое культуры, в которой принцип социальной и культурной определенности больше не доминирует. Интегрируясь в глобальное целое, «экзотическое» получает в нем свою особую и необходимую для этого нового целого функциональную роль «альтернативного». Присутствие альтернативных культурных форм и создает эффект неопределенности.

Конструкция Я—Другой присуща «колонизирующему» сознанию модерна, наряду с такими конструкциями, как иерархия, доминирование, присвоение, отчуждение, отношения силы. Все они — предмет власти и риторики, а не суть дела [см. на эту тему: 26, р. 14]. Эта конструкция ломается, поскольку и может быть сломана, являясь с самого начала эвристической иллюзией, реальное применение которой не ведет к ожидаемым результатам. Задача эмансипации или «деколонизации» сознания, связанная с элиминацией подобных конструкций, теоретически поставлена теорией постмодерна. Практически эта задача решается антропологией, способной осуществлять прямую репрезентацию «других голосов», ставших теперь полноправными представителями глобального сообщества постмодерна.

Говоря о трансформациях в предмете и методе антропологии, вызванных развитием нового критического подхода, нужно отметить, что отношение к

проблеме репрезентации в антропологическом тексте является важнейшим пунктом расхождений между традиционной и новой антропологией. Показательно, что Гирц, который, если и не начал сам, то своими новациями подготовил почву для развития последующей радикальной критики, полагал, что антропологический текст строится как интерпретация: рассмотрение факта в рамках определенной семантической системы, за которым следует переход в другой, а затем и последующие смысловые планы. Эти процедуры создают тело «плотного» описания и семантическую перспективу интерпретации. Интерпретация служит средством постижения и одновременно формой репрезентации чужой культуры, поскольку она реконструирует для нас «точку зрения туземца». В 1970-е годы Гирц начал критику объясняющих (структуралистских, этнонаучных) стратегий именно с точки зрения неудовлетворенности той степенью репрезентативности материала, которую они обеспечивали. В этой критике он отстаивал «точку зрения туземца», т.е. адекватную репрезентацию действительности изучаемой культуры в качестве конечной цели антропологии. Однако при этом Гирц отнюдь не имел в виду, что в соответствии с этой конечной целью антропологии придется превратиться в средство непосредственного самовыражения «туземца» или непосредственной самопрезентации Другого. Подчеркивая близость некоторых сторон интерпретации литературному творчеству, этнографического текста — беллетристике, Гирц решал задачи прояснения и разработки технологий и процедур этого, если и не вполне научного, но все же репрезентирующего средства антропологии.

Делая вслед за интерпретативной антропологией шаг в разоблачении принципиальной нерепрезентативности (или, точнее, само-репрезентативности) традиционного антропологического текста, антропологи критического (постмодернистского) направления приходили, в отличие от Гирца, к необходимости радикального отказа от самого приема описания чужой культуры как Другой. Исходным пунктом для них служил своего рода стоический минимализм профессиональных претензий на возможности репрезентации как Другого, так и научной истины. Устранение кода Я — Другой из эвристической конструкции антропологии и замена его более сложной конструкцией сопровождалась усложнением концепции репрезентации у одних авторов, логически последовательным снятием самой проблемы и задачи репрезентации — у других.

Один из вариантов решения этого вопроса дает методология эвристического примитивизма (или минимализма), которая по-своему приближает антропологию к реальной, неискаженной культурной действительности и состоит в максимально возможном исключении Я-позиции и высвобождении «голоса» Другого в антропологическом тексте и описании — т.е. собственно в этнографии. Эта позиция закрепляется в формулировке «Другие Голоса» и в принципиальном предпочтении термина «этнографии» (во множественном числе) термину «антропология», что означает ориентацию на такие параметры текста, как непосредственность и сиюминутность репрезентации, «микроскопичность» поля зрения, заменяющие традиционные параметры научности. С этим связаны и трансформации в структуре антропологического знания: с этого момента становится ненужным, чтобы антропология «открывала» и анализировала (или конструировала) удаленные от поверхности и скрытые в «глубине» явления структуры, модели, паттерны, семантические планы и т.п. Вообще становятся

ненужными и даже представляются вредными задачи этического или анализирующего подхода, нарушающие внутреннюю природу культурного явления, травмирующие его «нежную» субстанцию. Задачи антропологии разворачиваются в эмическом плане культурной действительности: важна не полнота этнографического описания, объясняющая модель или глубина семантической перспективы интерпретации — важно, чтобы антропология точно и правильно представляла изучаемую культуру, служила средством выражения ее. Здесь «правильно» означает не «верно», а «непосредственно»; «точно» — не «полно и в деталях», а как бы в «живом» виде.

В связи с этим новые детали культурной жизни, прежде не подвергавшиеся антропологическому анализу, попадают в поле зрения и внимания антропологов. Это такие детали, как, например, вкус или запах [27, р. 336—352], с помощью которых авторы новых этнографических текстов пытаются приблизиться к ускользающему и нефиксируемому плану непосредственного культурного опыта. Непосредственное соприкосновение с чужой культурой возможно и происходит именно в этом поверхностном слое. Ведь важна не структурная значимость или семантическая содержательность детали, а ее репрезентативность — способность донести до нас целостность чужого культурного опыта. В этом смысле, прежде маргинальные детали культурной действительности, такие, как вкус, запах или звук и их конструкции, возможно, могут служить лучшим проводником в опыте чужой культуры, лучшим каналом ее репрезентации. (Можно сравнить это движение к фиксации деталей непосредственного опыта с тем, как Гирц, отделяя понятия «близкие опыту» (*experience-near concepts*) от понятий «отдаленных от опыта» (*experience-distant concepts*), объяснял значение первых и вторых в антропологическом исследовании) [28, р. 57—59]. Использование таких деталей должно придать антропологии более эвокативную, индуцирующую форму, пробуждающую и побуждающую к работе воображение как автора, так и читателя антропологического текста. С этой же целью некоторые антропологи, особенно те, кто занимается устной традицией и ритуалом американских индейцев, например, предпочитают обращаться к поэзии, а не к прозе для того, чтобы более точно передать (выразить) эмоциональное состояние изучаемых обществ и более адекватно представить их культуру.

Подобные варианты решения проблемы репрезентативности антропологического текста можно квалифицировать как примитивистские, в том смысле, что они нацелены на непосредственное, технически не опосредованное воспроизведение опыта других культур. Естественно, что предельным, идеальным вариантом такого рода текста может служить уже не столько этнография, сколько биография (*life story*) или, что еще лучше, автобиография. Так, в форме автобиографии женщины по имени Ниса написана, например, книга Марджори Шостак о бушменском племени кунг [29], при том, что данное исследование опиралось на абсолютно достаточную, с традиционной точки зрения, эмпирическую базу и опыт включенного наблюдения: Шостак в течение двадцати месяцев жила среди кунг, изучая их язык и участвуя во всех сторонах жизни племени.

Исследовательская стратегия, выраженная формулой «другие голоса», напротив, дает нам усложненный вариант концепции репрезентации. С точки

зрения этой стратегии, прежние традиционные этнографии были поставлены под сомнение на том основании, что в них получал звучание только голос автора, полевого исследователя, и значительно реже — голоса информантов. Голоса женщин, а также представителей каких-либо иных групп, помимо бигменов, вождей и шаманов, служивших обычно главными информантами, были слышны в этих этнографиях очень редко. Теперь этнографии должны были стать поливокальными или полифоничными, воплощающими в себе голоса, идеи и мнения множества людей, входящих в состав группы. (Безусловно, помимо прочего в этом отражается ориентация на более внимательное отношение к гендерным ролям, а также интересы феминистской антропологии.) Обсуждение этого вопроса в антропологической литературе, как правило, опирается на привлечение идей Михаила Бахтина\*, без ссылок на имя которого не обходится ни один из пишущих на эту тему авторов. Одним из лучших примеров поливокального текста может служить книга Р. Прайса об исторических представлениях афро-американцев, построенная как собрание разрозненных рассказов информантов, которому автор сознательно не стремился придать отшлифованную собственным монологом форму: книга, полная пустот, указывающая своей формой на невозможность полного знания о чужой культуре и демонстрирующая путь, ведущий к частичному знанию о ней [30; 31].

Подобное решение проблемы репрезентации трансформирует традиционные представления об авторстве этнографического текста — еще одном факторе научного дискурса, — превращая бывших информантов в законных соавторов или вообще устраняя понятие авторства. В этот момент проблема репрезентации снимается с повестки дня, превращаясь в ограниченную и унизительную для обеих сторон задачу, в старейший хлам, затрудняющий путь живого культурного процесса, захватывающего и территорию антропологической дисциплины. Новый этнографический текст становится многомерным, всегда открытым и незавершенным, он сам превращается в культурный артефакт и процесс: многосторонний, полностью не фиксируемый, внутренне динамичный и уже имеющий продолжение в тот момент, когда мы поставили точку.

### Литература

1. Tambiah S. J. Animals are good to think about and good to prohibit // *Ethnology*. 1969. Vol. 8.
2. Rubel P. G., Rosman A. *Your own pigs you may not eat*. Chicago, 1978.
3. Leach E. *Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse // New directions in the study of language*. Cambridge, Mass, 1964.
4. Geertz C. *The interpretation of cultures*. New York, 1973.
5. Carrithers M. *Is anthropology art or science? // Current anthropology*. 1990. Vol. 31.
6. Rubel P., Rosman A. *Ethnography — science or fiction? // Abstracts of the 94-th Annual meeting of American Anthropological Association*. Arlington, Virg., 1995.

\* Используются, в основном, издания: Volosinov V.N. *Marxism and the philosophy of language*. Cambridge, Mass., 1986; Bakhtin M. *Discourse in the novel // The dialogical imagination*. Austin, Tex., 1981. P. 259—442. Мы не касаемся здесь известного вопроса об авторстве «спорных текстов» Бахтина. Историю и библиографию этого вопроса см. в: Васильев Н.А. В.Н. Волошинов. Биографический очерк // Волошинов В. *Философия и социология гуманитарных наук*. СПб., 1995. С. 16—21.



7. Sahlins M. Islands of history. Chicago, 1985.
8. Comaroff J., Comaroff J.L. Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa. Vol. 1. Chicago, 1991.
9. Comaroff J., Comaroff J.L. Christianity and colonialism in South Africa // American ethnologist. 1986. Vol. 13.
10. Clifford J. Introduction: partial truths // Writing culture: the poetics and politics of ethnography. Berkeley, L.A.; London, 1986.
11. Stocking G. Observers observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. Vol. 1 of History of anthropology. Madison, Wis., 1983.
12. Marcus G. Afterword // Writing culture: the poetics and politics of ethnography. Berkeley, L.A.; London, 1986.
13. Tedlock B. From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography // J. of anthropological research. 1991. Vol. 47 (1).
14. Bowen E. S. Return to laughter. New York, 1954.
15. Maybury-Lewis D. The savage and the innocent. Cleveland, 1965.
16. Briggs J. Never in anger. Cambridge, 1970.
17. Dumont J.-P. The headman and I. Austin, 1978.
18. Rabinow P. Reflections on fieldwork in Morocco. Berkeley, L.A., 1977.
19. Tedlock B. The beautiful and the dangerous: dialogues with the Zuni. Penguin books, 1992.
20. Clifford J. Person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World. Berkeley, L.A., 1982.
21. Geertz C. Works and lives. Stanford, 1988.
22. Malinowski B. A diary in the strict sense of the term. New York, 1967.
23. Geertz C. From the native's point of view // Geertz C. Local knowledge. New York, 1983.
24. Burling R. Cognition and componential analysis: God's truth or hocus pocus // American anthropologist. 1964. Vol. 66 (1).
25. Said E. Orientalism. New York, 1978.
26. Clifford J. The predicament of culture. Cambridge, Mass.; London, 1988.
27. Stoller P., Olkes Ch. Bad sauce, good ethnography // Cultural anthropology. 1986. Vol. 1 (3).
28. Geertz C. Local knowledge. New York, 1983.
29. Shostak M. Nisa: the life and words of a Kung woman. Cambridge, Mass., 1981.
30. Price R. First-Time: the historical vision of an afro-american people. Baltimore, 1983.
31. Walker J. Lakota society. Lincoln, Nebr., 1982.

Исследование осуществлено с использованием гранта, предоставленного АСПРЯЛ/АК-СЕАС, на основе финансовой поддержки со стороны Информационного агентства Соединенных Штатов. Ни одна из этих организаций не несет ответственности за изложенные в публикации взгляды.