РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУДЬБАХ НАУКИ

© 1993 г., ЭО, № 2

С. В. Соколовский

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ИДЕАЛ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Часть первая*

Полевые исследования, методика полевой работы, «поле» считались и продолжают считаться фундаментом этнографического знания, той основой, на которой незыблемо покоятся исследовательские методы и приемы, той стеной, о которую разбиваются кабинетные конструкции теоретиков, тем горнилом, через которое должны пройти всякий претендент и всякая идея, прежде чем они приобретут статус профессиональности. Примем и мы на время этот пусть наивный, но вызывающий уважение своей прямотой и безыскусностью взгляд — посмотрим на «поле» глазами разделяющих эту точку зрения этнографов и попытаемся, исходя из их же требований, оценить состояние дел в этнографии.

Спрашивает ли себя этнограф, отправляющийся в «поле», прибывающий в «поле», пребывающий в «поле», кто он, в какой выступает роли, кем он является для «исследуемых»? Разумеется, спрашивает, однако нередко размышление на эту тему оказывается столь мимолетным, что ответ представляется очевидным — «исследователь». Чьи «следы» ищет исследователь, по чьему «следу» он идет, важен ли ему сам «след» или тот, кто его оставил? Неприятные вопросы, как-то нелепо поставленные. Однако именно в них удается схватить не слишком часто проявляющийся и себя обнаруживающий, зато постоянно в исследовании присутствующий модус реконструкции. Что реконструирует исследователь, изучая «следы» (многообразные свидетельства присутствия иной культуры — артефакты, обычаи, ритуалы, традиции, символы, нормы, мнения и знания), предъявляемые этой культурой и ей артикулированные в ответ на «провокацию» исследователя, на его вторжение и выпытывание? Не есть ли ее, культуры, реакция лишь зеркальное отражение его собственных телодвижений: он вторгается, а из зеркальных глубин по законам симметрии рождается встречное от-торжение, он вы-пытывает, тогда как его ис-пытывают, он исследует едва ли не собственные следы, оставаясь всегда на виду, иначе говоря, «вы-слеженным», он из-учает, а должен был бы вы-учиваться...

Однако вернемся к реконструкции. Почему именно «реконструкция»? Очевидно, что если исследователю важен не столько сам «след», сколько человек, его оставивший, он должен прибегнуть именно к реконструкции. Здесь не впервые оказывается, что мудрость языка посрамляет безыскусность непроблематизирующего реальность взгляда на культуру как нечто данное. Казалось бы, сама интенция дисциплины, именующей себя этнографией, есть чистая дескриптивность, фиксация того, что есть «там», «вне меня», а ее кредо — онтологическая феноменология, описание вещей «как они существуют в мире». Отображение, «фотографирование», констатация — вот тот модус, в котором должны были бы исполняться все техники и технологии этнографиче-

* Окончание в следующем номере журнала.

ского исследования, и вдруг — реконструкция, внезапно слитность «вещи» и «феномена» оказывается мнимой: язык вскрывает под тонким ледком неразличения непреодолимую пропасть, навеки отсекающую путь нашему исследователю к «обретению» желанной «вещи», оставляя его лишь с безнадежно субъективной «интерпретацией», своего рода «реконструкцией» чужого и чуждого «конструкта», перцептивным «следом» несбывшегося обладания. Язык здесь обнажает оксюморонность словосочетания «этнографическое исследование», сталкивая значения корней «граф» и «след», и перетолковывает его как «дескриптивистскую реконструкцию», или «натуралистическую феноменологию». Как и «горячий снег» или «сухая вода», это случается, но чаще все же — у фокусников и поэтов, нежели у «искателей истины», чье дело «серьезно, слишком серьезно».

Этнографические отчеты — своеобразный жанр, который часто не выдерживает взыскующего взгляда аутсайдера. Философа начинает познабливать от провинциальности добротно-допотопной, отнюдь не «нео», а вполне прошлого века позитивистской эпистемологии, исповедуемой большинством их авторов. Математик обнаружит статистические методы «от Пирсона и Пуассона», тоже вполне добротные и успешно игнорирующие искусы компьютерного века. Терминолог придет в отчаяние от внутридисциплинарной какофонии, где отрицание права на авторскую терминосистему соседствует не только с патерналистским пуризмом одной контролирующей издательское дело школы, но и с абсолютной бессистемностью ее, этой школы, собственного, прошедшего все этапы бюрократической легитимизации тезауруса.

Не потому ли отечественная этнография, как, впрочем, и западные антропология и этнология, столь бдительно охраняет границы своей предметной области от посягательств аутсайдеров, всякого рода маргиналов и «диссидентов», не прошедших «крещения» полевой работой? [1] Случается, конечно, что аутсайдер способен дать оригинальную трактовку, нетривиальное решение, предложить особую точку зрения на проблему. Однако относятся ли оригинальность и особенность к ценностям, разделяемым этнографическим сообществом? Не важнее ли для него еще раз подтвердить верность собственного воззрения на этническую реальность, незыблемость и приоритет собственных «проверенных» концепций? [2]

Какими ценностями руководствуется этнограф-исследователь? Многие из них обнаруживаются уже в «первом прочтении» опубликованных и рукописных «свидетельств», позволяющих получить первое представление о методах полевой работы — отчетах, статьях, монографиях, диссертациях. Одной из важнейших признается объективность, конструируемая на уровне текста с помощью целой серии стилистических приемов и риторических фигур, создающих эффект объективированности, «формульности», «нейтральности» — лапидарность изложения (здесь уже «строгость» и «сухость» текста ассоциируются с точностью и беспристрастностью наблюдений), изгнание эмоциональности, оценочности, элементов субъективности (вплоть до неупотребления местоимения первого лица единственного числа и интенсивного использования неопределенно-личных предложений). Эти чисто стилистические средства позволяют добиваться необходимого эффекта даже в тех случаях, когда «истинность» описания (речь идет не о «соответствии реальности», а о корреспонденции смыслов) проблематична и для самого пишущего.

Другой ценностью оказывается универсальность фиксируемого явления (отношения, процесса, структуры и т. д.). Казалось бы, этнография зиждется на партикулярности, на охоте за уклоняющимся, иным, индигенным, идиосинкратичным, эндемичным, не сводимым ко всеобщему. Разве само понятие «культура», буквально выстраданное гуманитариями предшествовавших веков, не было создано для обозначения единичного, уникального, неевропейского? Как случилось, что это внимание к неповторимому было подменено поиском регулярностей? Видимо, точно так же, как коллекционе

бабочек (лепидептеролог — поправил бы нас Набоков), обретя бесценный экземпляр редкой морфы, спешит ее «определить» (читай — *классифицировать*, ввести во всеобщую схему), этнографы с накоплением данных и ростом коллекции раритетов перешли к поиску *закономерностей*, к *упорядочиванию*, *классификации* и *типологизации*, к таксономии и «мерономии», в которых каждая культура и каждый ее атрибут должны были обрести собственное место в генеральной схеме. Стремление к объективному, или адекватному, отражению реальности в позитивистском истолковании имеет сильную прагматическую компоненту — представления о *верифицируемости* знания и *прогнозируемости* событий. Прогноз как научная версия «чтения будущего» не может состояться без раскрытия *вневременных, универсальных* (а точнее, понимаемых как таковые) «закономерностей», «тенденций развития» и т. п. Верификация тоже подразумевает наличие стабильных, неизменных, доступных проверке структур и процессов, конструируемых как «факты».

Сколь-нибудь связный и убедительный ответ на вопрос, почему в этнографической аксиологии именно объективность и универсальность заняли такие высокие места, невозможен вне представления о рутинных процедурах производства научного знания, особенностях выстраивания предметной области конкретной дисциплины, школы, или направления «внутри» данной науки. Мне представляется, что ключевым понятием в поиске ответа на поставленный вопрос является понятие «власть». Лишь пользуясь этой категорией, можно всерьез приступить к попытке объяснения, почему, к примеру, универсальность стала играть ту роль, которую она играет в современной этнографии, и в частности в полевой работе, и каким образом культивирование этой ценности искажает результаты полевой работы и в значительной степени перечеркивает изначальные интенции исследователя. Иными словами, только пользуясь этим понятием, можно открыть заявленную в заглавии тему расхождения идеала и действительности.

Все происходящее в этнографии можно представить как эпизоды борьбы двух парадигм — позитивистской и постмодернистской, или, в другом ракурсе, объективистско-универсалистской и релятивистской. Куновское понятие «парадигма» здесь кажется особенно уместным, поскольку позволяет увидеть научное знание как результат *борьбы научных сообществ за гегемонию* в определенной области исследований. Для меня сейчас существенно, что в ходе этой борьбы разделяемые сообществами ценности приобретают *инструментальный характер*, в ряде случаев способствуя успешной *легитимизации* конкретных проблем и тем (областей исследования), признанию состоятельности той или иной *тематизации* исследуемой реальности и, что особенно важно, формулировании тех норм, которые определяют допустимость постановки конкретных вопросов (как собственно исследовательских «вопросов-проблем», так и, в более узком смысле, включаемых в этнографические вопросники).

Сторонников новой дисциплины обычно оказывается меньше, чем представителей доминирующих школ и направлений с уже «принятыми», устоявшимися предметными областями, методами и т. п. Такое положение вынуждает первых использовать особые стратегии, обеспечивающие признание специфических для нарождающейся дисциплины проблем, методов, тем и т. д. Описание одной из таких стратегий, где универсальность играет особую роль, приводится ниже.

Легитимизация через ценности. Всякая теория формулирует свои утверждения с помощью универсалистских высказываний. Внутридисциплинарный статус теоретических высказываний, как правило, более высок, чем статус наблюдений, эмпирических суждений, описаний «подробностей», ситуаций и событий. Это статусное различие поддерживается всей институциональной мощью науки: должности «наблюдателей» и «теоретиков», как и их звания и оклады, различаются весьма существенно. Однако стремление к формулированию универсалистских высказываний (концепций, теорий, законов)

мотивируется не только «социологически» и не столько через понимание исследователем собственной позиции в иерархической системе властных отношений, но и, в не меньшей степени, эпистемологически, с отражением особой стратегии «прорастания» и «укоренения» нового в уже тематизированном и «обмысленном» пространстве научного знания. Большинству ученых эта стратегия известна из собственного опыта или из опыта коллег, поэтому здесь я опишу ее кратко. Во избежание недоразумений сразу отмечу, что я не считаю данную стратегию приемлемой, однако и не спешу обличать тех, кто ею широко пользуется: в известном смысле она есть порождение той идеологии, на основе которой выстраивается контргегемония в условиях, когда власть сосредоточена на противоположном полюсе — говоря условно, у сторонников «старой школы»; меня в ней более всего будут интересовать те моменты, которые приводят к деформации познавательных процедур и нормального процесса производства научного знания.

Наиболее часто «стратегема универсализма» используется в тех областях, которые принято именовать «белыми пятнами». Универсалистские построения в своей сущности являются контекстно независимыми. Высказывания типа «старожилам Сибири» («переселенцам в Нечерноземье», «представителям народа *X*») свойственно *У* (или в общей форме — *X* свойственно *У*) определяют (в универсалистской форме) лишь объект, не уточняя место и время и имплицируя утверждение любому *X*...». Уже здесь обнаруживается совокупность стилистических приемов, либо порождающих иллюзии неразличения конкретно-единичного и общего (наблюдая группу конкретных людей, этнограф формулирует универсалистские контекстно независимые утверждения), либо создающих видимость независимости наблюдаемого от места и времени. Последнее — прием большинства этностатистических исследований, когда совокупность приблизительно одинаковых ответов интерпретируется как зависимость или закономерность, экстраполируемая на всю совокупность исследуемой категории населения — весь народ, население региона, лингвистическую общность и т. п. Понятно, что такого рода экстраполяции менее уязвимы там, где есть лакуны в системе знания, возникшие либо из-за низкого статуса связанной с «белым пятном» проблематики, либо из-за недостатка ресурсов у научного коллектива (времени, финансов, оборудования).

Как правило, в исследованиях такого рода отмечается автономность и независимость ученого благодаря практическому отсутствию традиции, единой общепринятой методики и консенсуса относительно средств научного поиска, который обычно складывается в областях интенсивного научного развития, обладающих высоким престижем. Низкий статус области исследований или проблематики и нестабильность финансирования таких исследований принуждают ученого заниматься «маркетингом» идеи, концепции и т. д., что превращается зачастую в особую технологию — легитимизацию через ценности, где универсальное играет столь важную роль.

Находясь в ситуации нестабильной поддержки, исследователь, избравший путь маркетинга, пытается создать область междисциплинарного интереса, обеспечивающую поддержку его исследованиям с разных сторон, но и принуждающую его к генерализации полученных им результатов за счет формулирования их в контекстно независимой, универсальной форме. Устанавливаемые на этой основе связи и «соглашения» со смежными областями исследований и дисциплинами завершаются в случае успеха стандартизацией, ритуализацией и канонизацией используемых методик, после чего данная область становится частью научного «истеблишмента», независимо от качества получаемых в ней результатов. В числе «установленных» таким образом научных традиций есть и столь известные, как психоанализ, исследования уровня интеллекта и латеральности психических функций, социобиология (чьи концепции этничности получили определенную поддержку на Западе) и др.

Игнорирование уникальности опыта, редукционизм также входят в качестве

элементов в систему посылок, формирующих основу универсалистских воззрений и превращающих эту стратегию в попперовском смысле в нефальсифицируемую. Уязвимость универсализма в рамках позитивистской парадигмы с ее критерием эмпирической верификации сводится на нет с помощью ряда приемов, которые составляют неотъемлемую часть процедуры легитимизации через ценности. Один из них заимствуется из традиционной социальной системы защиты парадигмального знания. Первые исследователи «белого пятна» в случае, когда их универсалистская стратегия оказывается успешной и приводит к серии «соглашений» со смежными дисциплинами (а точнее, с сообществами, выполняющими исследования в рамках этих дисциплин), оказываются затем в позиции «законодателей-экспертов», определяющих адекватность методов, используемых «новичками», в том числе и при попытках верификации предшествующих результатов. В социальных науках, где сама природа объектов оставляет весьма широкие возможности для различных интерпретаций, такая патерналистская практика не может не приводить к сдвигу восприятия в желаемом направлении.

Для универсалистских концепций характерен также особый модус обработки встречаемых «аномалий» и «отклонений», которые с неизбежностью возникают при включении в сферу уже известных новых областей. В отличие от уже принятых научным сообществом теорий и концепций, в которых допускается простое игнорирование «неудобной реальности», в универсалистских стратегиях освоения «белях пятен» чаще используется иная тактика: их междисциплинарный характер позволяет дискредитировать попытки специалистов конкретной области знаний опровергнуть универсалистские построения на материалах новой сферы исследований с помощью ссылок на их некомпетентность во всех используемых в новом подходе областях дисциплинарного знания.

Глобальность, на которую претендуют универсалистские концепции, составляет основу еще одного приема, с помощью которого «неудобное» требование эмпирической верификации отодвигается в неопределенное будущее (сентенции типа «необходимы дополнительные данные», «необходимые результаты могут быть получены при условии...»). Помимо этих приемов в научных сообществах широко распространены и институционально закреплены приемы защиты доминирующей парадигмы через многообразные формы цензуры, совокупность которых я называю «технологией принудительного консенсуса». Если не срабатывает «внутренний цензор», существует возможность модифицировать утверждение в необходимом направлении в ходе многочисленных обсуждений, при рецензировании и редактировании. Чем более конформно ведет себя автор текста, чем более он вписывается в принятый «канон», тем больше шансов у его текста (системы суждений) пройти «сквозь фильтр». Это и есть одушевленный защитный пояс парадигмы, антиинновационная технология, призванная сохранять не столько «чистоту» теории, сколько status quo сложившейся социальной иерархии ее носителей. В этих условиях поиск и конструирование универсалий становятся неотъемлемой частью легитимизации нового знания. Включенность универсального в семантические ядра таких понятий, как «закон», «прогноз», «верификация», «эксперимент», позволяет осуществить эту легитимизацию вопреки противодействию «социальных фильтров». Если огрубить происходящее, то логика действий «первооткрывателя» приблизительно такова: вы не признаете разрабатываемую мной проблему, но вместе со мной ориентируетесь на те же ценности. Учитывая то, что универсальность считается важнейшей из них, основные силы стоит направить на обоснование универсальности («закономерности», «общности») полученных результатов. В случае успеха такого обоснования автору новой концепции удается избежать легитимизации через принудительный консенсус, добившись признания новой проблематизации через общие ценности.

Вкратце описанная технология легитимизации нового знания (знания, деформированного наличной системой властных отношений в науке) касалась

главным образом деятельности этнографа-исследователя. Между тем этнографический нарратив имеет в своем репертуаре и иных героев — непрофессионала-наблюдателя, кабинетного ученого, индигенного исследователя, ученого, «ушедшего в аборигены», каждый из которых может выступать в одной из нескольких ролей помимо роли исследователя — нейтрального наблюдателя, гостя, участника событий, представителя власти («инспектора»), полноценного члена общины, посредника и т. п. Впрочем, если ограничиться текстами советского периода, то станет очевидной растущая «стандартность» протагониста в этих текстах: в прошлом останется этнограф-подвижник, «культурный герой», подобно Прометею несущий «отставшим в своем развитии народам» блага цивилизации и прогресса. Обязательное знание языка исследуемых и длительное — на год или годы погружение в их жизнь — самоочевидные условия нормальной работы этнографа тех лет. Онтологизация истины, абсолютизация европейской рациональности и вырастающий на ее основе патернализм — другие, уже менее приятные его черты.

Бесспорных случаев протагонистов другого типа — «этнографов, превратившихся в аборигенов»,— у нас практически нет, зато обратное происходило достаточно часто. Это, как мне кажется, было существенным явлением, порождающим специфику отечественного этнографического знания: на Западе вклад индигенных исследователей стал заметным лишь в 1970—1980-х годах, в то время как в отечественной традиции он всегда был значим, хотя и не вполне оценен. Недооценка его определялась главным образом жесткой централизацией науки и особенностями социализации таких исследователей, когда они для научного продвижения должны были соответствовать стандартам отнюдь не международного научного сообщества, но скорее тем, что разрабатывались в метрополии. Феномен «провинциализма» республиканских исследований предстоит еще оценить, чтобы ответить на вопрос, что в нем определялось идеологической цензурой центра и местных властей, а что является действительно оригинальными концептуализациями, автоматически зачисленными в аберрации, странности и несообразности «провинциального» знания.

Тип кабинетного ученого при всех его «универсальных характеристиках» — эрудированности, «популяризаторства», энциклопедичности — имеет в нашей стране свои особенности, которые предстоит еще оценить науковедам. Его существование — наиболее яркий и очевидный пример разрыва теории и практики — породило, с одной стороны, проблему соотнесения его «головных конструкций» со знаниями «полевиков», а с другой — стало прологом к постмодернистской трагедии, финалом которой явился тезис о теоретической невозможности этнологии. Ведь именно практика этого персонажа породила основные вопросы: как сравнить разные культуры, что это за «жизненный мир», где возможны встреча и сопоставление всех прочих миров, наконец, на каком языке осуществимо такое сравнение и откуда берется привилегированный эталон, который кладется в основание операций сопоставления?

Наконец, еще один весьма распространенный тип героя этнографических текстов — полевик. Современный полевик — это, увы, кинжальные (день, неделя, месяц работы) выезды, лихорадочные сборы материала: нужно все успеть, а в такой заведомо короткий срок всего сделать не удается. Значит, заранее определить аспект, сузить тему, спланировать выборку. Знание языка изучаемого народа уже не требуется. Полученное фрагментарное знание рассматривается как часть коллективно сооружаемого целого, «кирпич» в едином «здании», «вклад» в общую «копилку». Позитивистские по своей природе представления о кумулятивности знания и организационные несообразности существующего разделения труда, когда «кирпич» производит один, а «генплан» — другой, не могут не порождать концептуальной неразберихи, создателям которой все чаще начинает казаться, что для ее прекращения и упорядочения знания нужны волевые методы — жесткость редактирования,

формализация процедур приема в сообщество («испытания» в обрядах перехода) и т. п.

Если с каждой из названных выше ролей теперь сопоставить методы сбора материала — документальный, коммуникативный (анкета, интервью, беседа), экзистенциальный («проживание» опыта иной культуры, включенное наблюдение) и экспериментальный, то окажется, что, с одной стороны, не все роли доступны нашим героям, а с другой — не всякая роль обеспечивает доступ к тому или иному методу сбора данных.

Например, непрофессионал (путешественник, врач, военный, миссионер, купец, авантюрист) редко имеет возможность выступать в роли «инспектора» (если, конечно, он не является администратором), зато ему открыты роли «гостя» и «посредника»; соответственно документальный метод оказывается здесь редко используемым. Набор применяемых методов достаточно жестко определяется статусом и ролевым репертуаром: наиболее доступными оказываются коммуникативные средства сбора информации и наблюдение, а наиболее закрытыми — экзистенциальные (лишь ролям «участник/свой» и статусам «ставшего своим», «перешедшего в аборигены» этнографа и индигенному исследователю) и документальные (только ролям «исследователь» и «инспектор»).

Здесь важно отметить, что любые из статусов и ролей особым образом деформируют получаемое в итоге знание, иногда создавая иллюзию полноты, хотя заведомо известно, что для данной роли были доступны лишь фрагменты изучаемой культуры. Стандартный набор «добродетелей», обеспечивающих, по мнению методологов, получение неискаженной информации (исследователь не должен восприниматься как участник локальной системы конкуренции, но возбуждать чувства доверия, дружбы, быть щедрым и способным хранить доверенные тайны, выступать в ролях нейтрального наблюдателя либо благожелательного гостя)[3], на самом деле закрывает для изучения сферы сакрального, асоциального и неартикулируемого[4], препятствует формулированию вопросов «локально» интересных, т. е. интересных для изучаемых субъектов, превращая для них работу этнографа и ее смысл в непонятную игру, «нежизнь», что вносит дополнительные искажения в итоговое знание.

Существует точка зрения, что уже само принятие исследовательского (научного) отношения, отстраняя антрополога от практики повседневной жизни изучаемого сообщества, превращает это сообщество и все поведение его членов в объект, что имеет эпистемологические следствия. При таком объективированном подходе наблюдаемое преподносится затем в чересчур систематизированном и искаженном виде, поскольку антрополог, не занимаясь деятельностью изучаемых субъектов «всерьез», практически не способен и оценить ее как практически мотивированную[5].

Многие этнографы, пытаясь снять отмеченные «несовершенства» полевой работы, высказываются в пользу долгосрочных исследований (что устраняет проблему ненаблюдаемости редких событий), которые должны вестись с позиции одной из ролей в местном ролевом репертуаре, имеющей непосредственное отношение к исследуемой теме. Правда, принятие такой роли исключает требуемую методикой «беспристрастность» и объективность наблюдений, вовлекает исследователя в местную систему конкуренции, а следовательно, и в локально приемлемые формы вражды, но вместе с тем обеспечивает доступ к обычно закрытым сферам культуры, позволяет преодолеть коммуникативные барьеры и уловить «невыразимое» в языке, предоставляет возможность «прочувствовать» и пережить влияние локальных политического и исторического контекстов на повседневную жизнь.

Помимо этого интегрированная в систему локальных ролей позиция позволяет решить проблему неравенства статусов исследователя и исследуемых в системе властных отношений, снимая это неравенство по меньшей мере на время «пребывания в роли», но отнюдь не в ходе последующего написания

текстов — здесь произвол исследователя становится, если и ограниченным, то уже не локальными факторами, базируясь на авторитетной для научного сообщества и более широкой аудитории позиции «я там был». Кстати, сама эта позиция в качестве основания авторитета (авторитет, как известно, в свою очередь, является основанием для легитимизации нового знания) редко подвергается эпистемологическому анализу, хотя в ней, как мне представляется, скрывается совсем иная эпистема, чем та, которая обычно разделяется учеными. «Я был там» — это скрытое отрицание рациональности (в особенности дедуктивных построений) в пользу перцептивных доводов «здравого смысла».

Разумеется, из отрицания высокого аксиологического статуса позиции «я там был» не следует, что сама необходимость «быть там» ставится под сомнение: сомнительна аксиология, противопоставляющая поле — теории, как сомнительна и аргументация, приводимая в пользу такого противопоставления. Для того чтобы разобраться, как сложилась данная система ценностей и какой из противоборствующих парадигм она принадлежит, следует внимательней рассмотреть основные тезисы позитивистских и релятивистских воззрений на этническую реальность.

Культурный релятивизм. Релятивистская парадигма вобрала в себя и синтезировала многие философские традиции и системы, в их числе и такие, возраст которых соизмерим с длительностью существования самой философии. Однако действительно широкое ее распространение и «захват» тех дисциплин, где прежде безраздельно господствовал объективизм (в его позитивистской версии), датируются первой половиной нашего века и связаны в науковедении с такими именами, как Т. Кун и П. Фейерабенд, в теории познания — Л. Витгенштейн и Р. Рорти, в лингвистике — Э. Сэпир и Б. Уорф, в антропологии — К. Клакхон, если называть лишь тех, чьи взгляды получили широкую известность.

Основным тезисом культурного релятивизма можно считать утверждение о культурной релятивности знания, которая у разных авторов может пониматься как «несоизмеримость» различных культур (цивилизаций, исторических эпох, парадигм, «жизненных миров» и т. п.), непознаваемость иной культуры (другого) средствами собственной, невозможность выработки метаязыка, в котором обеспечивалось бы взаимопонимание и сравнение различных культур («идиосинкратичность» культурных миров), отрицание существования контекстно независимых утверждений о культурах (культурных универсалий).

Попробуем оценить достоинства и недостатки релятивистской позиции с точки зрения этнографа. Каковы основания для выдвижения релятивистского тезиса? В одной из своих работ К. Клакхон утверждает, что «ни один факт не имеет значения вне контекста концептуальной схемы» [6]. Это методологически важное положение раскрывает основу релятивистского тезиса: разнообразные классификации и категоризации наблюдаемой реальности, используемые представителями различных культур (замечу, что также и различных научных традиций), зависят более от особенностей языка и символических систем, т. е. являются скорее продуктами социальных конвенций, нежели порождением природы или универсального человеческого разума. Примеры концептуального расхождения в «категоризации» и «тематизации» окружающего мира у разных народов впечатляющи и хорошо известны: почти четыре десятка названий снега у эскимосов, против двух-трех у большинства европейских народов; огромное число наименований оленей по масти у эвенов; различные способы категоризации летающих объектов у хопи и европейцев и т. д. Тезис Б. Уорфа, что различие в грамматиках приводит к различным «пониманиям» мира и, следовательно, к различным структурам его отображения (различным «знаниям о мире») [7] эквивалентен утверждению, что, несмотря на единство перцептивной организации, люди по-разному видят мир из-за различий в символических и концептуальных схемах, «поставляемых» им собственными языками и культурами.

Нельзя сказать, что неопозитивисты не сумели найти уязвимых мест в концепциях релятивистов. Одно из наиболее распространенных возражений — наличие универсалий, обусловленных биологией человека (т. е. независимых от культуры, хотя и включенных в ее «текст»): человек не может жить без воздуха, воды и пищи; многие вещества для него ядовиты, огонь вызывает ожоги и т. д. Релятивисты парируют такого рода возражения, вынося физико-химические по своей природе взаимодействия «за скобки» культурных миров, поскольку их сущность не является социальной или даже просто «человеческой» (они справедливы для живого в целом либо для отряда приматов)[8].

Другим возражением является замечание, что релятивизм, отрицая возможность метаязыка, способного обеспечить сравнение «несоизмеримых» культурных миров, предлагает собственные концепции именно в качестве такого метаязыка, ибо в нем даже утверждение о несоизмеримости может рассматриваться как культурная универсалия. Или, по-другому, утверждая, что всякое суждение релятивно относительно культуры, в которой оно было сформулировано, что всякое знание валидно лишь в границах того «жизненного мира», где оно было получено, релятивисты тем самым отрицают валидность собственных утверждений относительно иных культур и миров. Опровержение этого тезиса релятивистами обычно выглядит следующим образом: ошибочно приписывать статус абсолютности понятиям «знание», «валидность», «суждение» — они сами должны определяться «из материала» рассматриваемой культуры, следовательно, и основной релятивистский тезис должен «переопределяться» и оцениваться на концептуально-терминологической базе данной культуры. Опровержение, на мой взгляд, сомнительное не только потому, что основано на представлении об универсальности понятийного мышления, но и потому, что превращает в универсалию структуру релятивистского аргумента, пребывающую неизменной при всех терминологических трансформациях (замена понятий и терминов на местные не затрагивает существа утверждения).

Однако какое отношение вся эта полемика имеет к заботам этнографа-полевика? Мне представляется — самое непосредственное. Если тезис релятивистов верен, то любая реконструкция прошлого (здесь уже затрагиваются интересы не только этнографов, но и их коллег — историков, археологов) есть не что иное, как более или менее замаскированная его редукция к настоящему, претенциозная проекция современности в прошлое, основывающаяся на представлениях о «постепенности» и «гомогенности» исторического процесса и методе суждения по аналогии. Можно отнестись к такого рода «проекциям» скептически и предположить, что существовавшие в прошлом культуры настолько идиосинкратичны и герметичны, что всякое прочтение их из современности в лучшем случае иллюзорно, а в худшем является своего рода «идеологическим империализмом», «втягиванием» истории в качестве ресурса для решения сегодняшних политических проблем. Точно так же реконструкция («ис-следование») иной культуры является зачастую ее редукцией к собственной, версией «культурного империализма», где «центр интерпретации» (нормы, знания и ценности собственной культуры) исполняет ту же роль, что и метрополия по отношению к колониям, что и любой центр по отношению к периферии. Разве не основываются эти стратегии также на простой и уже ничем не обосновываемой аналогии?

Претензии серьезны. Попытаемся собрать аргументы в защиту повседневной практики этнографа — интерпретации чужих культурных миров; если это не удастся, у нас останется лишь одна, пусть две возможные этнографии — биографический жанр, в котором через призму этнографических подходов оценивается собственный «опыт проживания» в теле своей культуры, да еще, пожалуй, жанр социологический, или, скорее — этнометодологический — описание быта и нравов собственного научного сообщества. Может быть, этих двух жанров (с точки зрения релятивистской методологии приемлемых) и хватило бы для выживания этнографии как дисциплины, но этнология оказалась

бы совершенно невозможной: никакого синтеза и сопоставления культурных миров релятивистски выстроенная методология уже не допускает.

При описании претензий к полевой работе «изнутри», со стороны самих этнографов, были упомянуты различные способы «вживания» в иной культурный мир — освоение языка, «включенное наблюдение», «превращение в аборигена» с помощью обретения статуса в местном репертуаре социальных ролей и позиций (ученичество, посредничество и т. д.). Рассмотрение этих ситуаций позволяет уловить один стереотип, составляющий существо научного стиля мышления,— мышление оппозициями, схватывание ситуации как противоречия, ее категоризация в терминах альтернатив, дуальности. Но следует ли такая дихотомизация из самой ситуации, или она привносится нашим способом понимания этой ситуации, нашей интерпретацией, присущим науке со времен античности способом «мыслить понятиями»?

Зададимся вопросом, разве постоянно в нашем мышлении и в мышлении нашего партнера (представителя другой культуры, включенного в ситуацию,— информатора, респондента, соседа, друга) представлена граница между «мы» и «они», между «своими» и «чужими»? Может быть (и такие моменты нередки), что теперь, когда я с моим визави распиливаю двуручной пилой бревно, весьма существенно, что я — заезжий этнограф, гость и русский, а он — крестьянин, хозяин и вепс, но разве исключены моменты, когда наши ожидания не только относительно друг друга, но и мира вокруг нас оказываются столь сходными, что мы обнаруживаем себя включенными в единый мир, во всяком случае во взаимопонятную и одинаково интерпретируемую ситуацию взаимодействия? Разве само это взаимодействие, наш диалог не конституируют пусть недолго длящийся, но все же реальный и для нас обоих значимый «мир», обладающий к тому же собственными «языком» и «культурой»? Но тогда выходит, что вся этнография творится «на границах» культурных миров, все ее наблюдения черпаются из этих эфемерных, «сейчас-культур», неустойчивых диалогических структур и приличествующее ей имя — «мета», или «интер-этнография» (еще одна возможность выживания дисциплины в дополнение к уже описанным выше возможностям самоописаний — «интра-этнографий»).

Теперь зададим вопрос, из какого материала строятся эти «сейчас-культуры»: разве здесь изобретается что-то принципиально новое, ненаходимое в текстах каждой из взаимодействующих «больших» или «собственно культур»? Но если эти заимствованные «сюда» в выстраиваемую нами «сейчас-культуру» нашего общения средства могут являться элементами обмена (смыслами, деятельностью), то как же быть с основным тезисом релятивизма? Здесь приходится изобретать версию «усеченного релятивизма», в которой культура расслаивается на «ядро» (принципиально «чужаками» не понимаемое, содержание которого оказывается «некоммуницируемым», «непереводимым» ни на жаргон «сейчас-культуры», ни тем более на языки иных культур) и «периферию», как раз и состоящую из «средств общения» с мирами иными, тем более, что во всех культурах можно выделить особую сферу, смысл которой — обслуживание взаимодействий с иными (чужими) мирами, как человеческими, так и божественными (мифология любого народа содержит бездну иллюстраций).

Многие культурно-релятивистские концепции уязвимы в ином, как мне представляется, более существенном отношении — в них отсутствует историко-генетическая часть, объясняющая особенности становления наблюдаемой дифференциации культур. Резкая критика эволюционистских концепций в этнологии и последовавший за ней отказ от их использования в работах культур-антропологов и этнологов (вспомним в этой связи еще раз о проблеме несоизмеримости культур во времени, порождаемой имплицируемой идиосинкратичностью культур ушедших эпох) вызвала кризис особого рода: структурные исследования мистифицировали каузальные и генеративные отношения между «жизненными мирами» во времени. В этих условиях в сциентистско-позитивистских версиях культурологического анализа на первый

план вышла концепция, в соответствии с которой главным механизмом, порождающим культурный полиморфизм, стала считаться адаптация. Трудно не заметить, что здесь требуются немалые усилия, чтобы избежать тривиального географического детерминизма и в итоге объективистско-универсалистской трактовки культурогенеза.

Примечания

[1] Вспомним хотя бы достаточно известный и, на мой взгляд, курьезный случай, когда интересного и глубокого критика современной антропологической методологии Джеймса Клиффорда его коллега Ф. Бок пригласил «подвергнуться ритуальному испытанию полевой работой, чтобы стать "одним из нас„» (*Bock Ph.* Predicament of Culture by James Clifford: a Review//New Mexico Historical Review. 1990 V. 65. P. 109—110).

[2] Здесь кажется уместным вспомнить слова такого маститого специалиста по методологии социального познания, как Х.-Г. Гадамер, который писал: «Получается, что в гуманитарных науках есть нечто такое, что совершенно немыслимо в естествознании, а именно: иногда из книги дилетанта исследователь может научиться большему, чем из книг профессионалов». См.: *Gadamer H.-G.* Kleine Schriften, Philosophie. Hermeneutic. Tuebingen, 1967. Bd. 1. S. 51.

[3] *Pelto P.* Anthropological Research: The Structure of Inquiry. N. Y., 1970. P. 220.

[4] *Hisrchkind L.* Redefining the «Field» in Fieldwork//Ethnology. 1991. P. 240.

[5] *Crick M.* Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction//Semantic Anthropology. Orlando, 1982. P. 22. (Cit. on: Hisrchkind. P. 2401).

[6] *Klukchorn C.* The Conceptual Structure in Middle American Studies/Eds. C. L. Hay et al. The Maya and Their Neighbours. N. Y., 1940. P. 47.

[7] *Whorf B. L.* Language, Thought and Reality. Cambridge, 1956. P. 212—213.

[8] Мне возражения такого рода представляются уязвимыми, поскольку взаимная независимость «страт» (а значит, и взаимовлияние универсальной «биологии» и партикулярной «культуры») на самом деле может быть поставлено под вопрос. Критику взгляда на человека как на «стратифицированное животное», своего рода «геологическое отложение» см. также: *Geertz C.* Interpretation of Cultures. N. Y., 1973.

Ethnographic Research: Ideals and Reality

Two paradigms in field research and theory construction — relativist and objectivist — are assessed, their merits, drawbacks, and mutual criticisms outlined. A typology of protagonists in ethnographic narratives with corresponding roles and accessible data is included. The relevance of distinct research traditions within the Soviet ethnography is evaluated on the background of the two paradigms.

Finally, the social construction of ethnographic facts is discussed. It is argued, that in two separate spheres of anthropological knowledge — the «academia» and the «field» — separate mechanisms of factual construction are at work. In the first case, what is glossed as «fact solidification» is used, meaning the transformation of «soft», incomplete and uncertain observations into the completed finality of «solid» facts due to existing power relations within scientific community. In the second case, factual production is viewed as complex iterative process of exchange between conceptual resource pools of the researcher and the researched. Multidimensional «factual space» is analytically subdivided into «local», «regional», and «central» ideologems with «second order reflection chains» and multiple subjects, this subdivision being equated to social facts deconstruction. Here we published the first part of the article.

S. V. Sokolovsky