

Интеграция археологических и этнографических исследований». Ч. 2. Омск, 1994; Мельников Б.В., Селазнев А.Г. Программа сбора материалов по теме «Исторические легенды и предания тюркских народов восточной Сибири». Омск, 1994; Новиков А.В., Татаурова Л.В. Вопросник по изучению гончарства. Омск, 1995; Тихонов С.С., Томилов Н.А. Об омской программе «Этнографо-археологический комплекс» // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Ч. 1. СПб., 1993. С. 43–46; Томилов Н.А. Поселения ирских татар бассейна Тары в XVI–XVII вв. (к проблеме археолого-этнографической реконструкции) // Третьи исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. Ч. 2. Омск, 1995. С. 78–82; Томилов Н.А., Тихонов С.С., Татауров С.Ф., Мельников Б.В. Археолого-этнографические работы летом 1993 г. // Тары – 400 лет. Ч. 2. Омск, 1994. С. 110–112; Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Т. 1 и др.

³⁵«Аборигены Сибири: проблемы сохранения исчезающих языков и культур»: Резолюция международного конф. (Новосибирск, 26–30 июня 1995 г.) // Наука в Сибири. 1995. № 30. С. 9.

N. A. T o m i l o v . The Problem of Ethnography-Archaeological Complexes in Omsk Ethno-Archaeologists Investigations

This article is the evidence of ethno-archaeology as one of perspective directions of the modern polydiscipline investigations. The result of many years work in Omsk Scientific Center is the Theoretical and practical elaboration of EAC (Ethnography-Archaeological Complexes) theory on the example of Siberia Tatars' traditional culture.

The introduction of this term lets to collect together history-genetic (archaeological) and ethno-cultural researches and put the archaeology's and ethnography's integration into the new level.

© 1998 г., ЭО, № 1

С.А. Ш а н д ы б и н

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СФЕРА ПРИМЕНИМОСТИ ЕЕ КУЛЬТУРНОЙ МОДЕЛИ

Ситуация вокруг постмодернистской антропологии

Среди множества новых подходов и направлений, которые появились в этнологии за последние полтора десятилетия, самым экзотичным и парадоксальным является постмодернистский. Уже в самый момент проникновения постмодернизма в этнологическую науку вокруг него началась оживленная дискуссия. Первая программная работа этого направления – сборник «Writing Culture»¹ – содержала в себе острую критику традиционных методов этнологии и всего привычного облика этой науки. Не заставила себя ждать и ответная критика². Со временем эта дискуссия не утихла, а наоборот, стала еще острее. Вошла она и в отечественную науку³.

Наблюдая за развитием этой полемики, можно сделать вывод, что ее продолжительность и накал во многом определяются тем, что она содержит в себе существенный внутренний недостаток, который ограничивает ее плодотворность. Дело в том, что методология постмодернизма в значительной мере привнесена в этнологию со стороны, этнология для нее – только поле приложения методов и подходов, выработанных в других сферах знания. Вместе с методологией постмодернизма в этнологию было привнесено много тем, которые к этой науке имеют только косвенное отношение. Это привело к тому, что дискуссия о постмодернизме в этнологии часто отрывается от собственно этнологического контекста, выходя в плоскость отвлеченных философских рассуждений. В центр внимания при этом попадает (с обеих сторон) не столько суть постмодернистского подхода, сколько постмодернистская риторика, доля

которой особенно велика в той критике, которой постмодернисты подвергают научное знание⁴. Между тем постмодернистская методология помимо этой риторики или даже вопреки ей содержит в себе и вполне конструктивные моменты, на которые стоит обратить внимание.

Для того чтобы перевести обсуждение постмодернистской методологии в конструктивное русло, следует вернуть его в рамки чисто этнологической проблематики, когда речь идет об определенном приложении этих методов, в частности о том, насколько данные методы и подходы адекватны для работы именно в указанной предметной области, для решения тех или иных конкретных проблем. Вопрос, таким образом, должен ставиться не о принятии или опровержении всей постмодернистской методологии, как она сложилась в рамках общественных и гуманитарных наук, а лишь о степени адекватности этих методов внутри самой этнологии, о сфере, в которой их применение допустимо и желательно, а также о тех корнях в этнологической проблематике, которые сделали постмодернизм популярным среди многих ученых. Это мы и попытаемся сделать ниже.

Постмодернизм в этнологии: эпистемологическая критика и деконструкция социального дискурса

Когда речь идет о постмодернизме, обычно различают три значения термина. Во-первых, – *стиль* в искусстве и литературе. Во-вторых, – название современной *эпохи* («постсовременность»). В-третьих, – определенные *философия и методология*, совокупность установок и методов анализа, которая обычно ассоциируется с терминами «постструктурализм» или «деконструкция» (деконструктивизм). Это феномены разного плана, хотя между ними и существует определенная внутренняя связь. Когда говорят о «постмодернизме» в этнологии и вообще в сфере общественных и гуманитарных дисциплин, имеют в виду именно третий из указанных смыслов, т.е. приложение общих принципов и методов философии постструктурализма к той или иной конкретной проблематике. В этом смысле мы и будем употреблять термин «постмодернизм» в дальнейшем.

Постмодернизм в эпистемологическом плане характеризуется двумя основными моментами, тесно связанными между собой, из которых можно вывести и все остальные его аспекты. Эти ключевые моменты лежат и в основании постмодернистского подхода к этнологии.

Первый момент – отказ от целостного и связного описания, масштабного теоретизирования, систематизации; утверждение методологического плюрализма, принципиальной равноценности всех возможных точек зрения на изучаемое явление (хотя преимущество отдается интерпретативным методам)⁵. Реальность при этом рассматривается как совокупность слабо связанных между собой фрагментов; связность и целостность – это либо видимость, искусственный продукт описания, либо результат действия каких-то конкретных сил, т.е. опять же является искусственным продуктом. Если в классической эпистемологии разрыв, противоречие рассматривается как проблема, как факт, нуждающийся в объяснении, то, с точки зрения постмодернизма, напротив, проблемой являются как раз островки целостности и связности.

Второй ключевой момент, особенно значимый в сфере общественных и гуманитарных наук, – отказ проводить четкую границу между субъектом и объектом научного исследования; оба эти понятия в их традиционной противопоставленности друг другу подвергаются пересмотру.

В настоящее время постмодернизм в этнологии не представляет собой сплоченного и монолитного направления, скорее, можно говорить о диффузном распространении его отдельных принципов и подходов. Необходимо различать, с одной стороны, группу теоретиков, которые искусно владеют постмодернистской методологией и риторикой, открыто выражают свою позицию и обрушиваются с критикой на все остальные течения этнологии. Именно к ним часто прилагается термин «литературная антроло-

логия» (literary anthropology). А с другой стороны – основную массу исследователей, которые в той или иной мере проводят этот подход на практике, сочетая его с элементами иных подходов. И если теоретиков и пропагандистов постмодернизма в этнологии не так уж много, то ко второй категории относится значительное количество зарубежных, особенно американских, антропологов, занимающихся социальными и культурными феноменами. Исходя из этого, следует говорить не столько об отдельном постмодернистском направлении или о постмодернистской парадигме, сколько об общем постмодернистском уклоне или тенденции в социальной и культурной антропологии, которая так или иначе затрагивает все без исключения ее направления и отделы.

Раньше всего эта тенденция проявилась в американской культурной антропологии. На ее формирование решающее влияние оказали философы Жак Деррида и Ричард Рорти, а также американский деконструктивизм – направление в литературоведении, выросшее из идей Ж. Деррида⁶. Однако в этнологию эти идеи проникли на уже подготовленную почву – ею послужила семиотическая ветвь антропологии, в частности интерпретативная антропология Клиффорда Гирца⁷. В рамках интерпретативной антропологии сложились представления о культуре как о тексте, ансамбле символов, и о работе этнолога как о прочтении, интерпретации этого культурного текста. А если работа этнолога представляет собой некоторую разновидность литературной критики, то естественно, что новый и наиболее мощный метод литературной критики, каким явился деконструктивизм, был опробован и в этнологии. Отсюда же берет начало и беллетризация этнологии, ведь современная литературная критика, особенно ее постмодернистский вариант, давно уже перестала быть объективным анализом произведения и превратилась в особый жанр литературного творчества. Постмодернизм везде, где он появился, будь то литературоведение, философия или этнология, естественно вырастает из предшествующего ему структурно-семиотического подхода, является его следующей ступенью.

По отношению к этнологической науке постмодернизм являл собой прежде всего эпистемологическую критику, переосмысление теоретического багажа, накопленного этнологией за все время ее развития, ее основных предпосылок, понятий и постулатов. Наиболее шокирующий момент этой критики – принципиальный отказ от объективности и научности в их традиционном понимании. Этот отказ, как и все остальные постулаты постмодернистской антропологии, был декларирован уже в сборнике «Writing Culture»⁸, само название которого символизирует радикальное переосмысление отношений этнографа со своим предметом. Ниже мы попытаемся, опираясь на эту книгу и ряд других основополагающих работ постмодернистской антропологии⁹, представить антропологию в виде логически связанной и цельной серии утверждений, по возможности очищенных от риторики.

Поскольку внимание постмодернистов сосредоточено в основном на темах культурной антропологии, где в качестве объекта исследования выступает культура (в том значении, которое придается этому понятию в рамках американской культурной антропологии), указанные выше ключевые моменты постмодернизма воплотились в критику традиционных представлений о культуре и о том, как нужно строить ее изучение и интерпретацию. Объективная научная позиция расценивается постмодернистами как позиция, которая одновременно и искажает восприятие чужой культуры, и скрывает это искажение. Рассматривая культуру как цельный объект, относительно которого возможно исчерпывающее и однозначное описание, этнограф, естественно, старается увязать отдельные ее элементы в некое подобие целого, состоящего из иерархически упорядоченных элементов. За несогласованностью и противоречивостью той информации, которую исследователь получает о культуре, он склонен искать единство, единый смысл, скрытую связность. Эта стратегия, как считают постмодернисты, на практике ведет к насильственному согласованию отдельных голосов культуры – одни из них заглушаются, другие выдвигаются на передний план. Желая открыть единство, которое стоит за множеством проявлений культуры, эт-

нограф получает искусственное единство, которое является его собственным изобретением.

Для того чтобы не осуществлять такое насилие над материалом, этнограф, по мнению постмодернистов, должен отказаться от теоретизирования по образцу естественных наук: не нужно упорядочивать имеющиеся у него точки зрения, подводить под общий знаменатель, выстраивать из них связную теорию. Этнографическое описание должно стать полифоническим, т.е. превратиться в сумму противоречащих друг другу голосов, – тогда и культура предстанет в нем такой, как она есть, – как «полифония», разноголосое множество, отдельные голоса которого могут прямо противоречить один другому¹⁰.

Как же, по мнению постмодернистов, должно строиться исследование, чтобы избежать замеченного ими «насилия» над объектом? Для ответа на этот вопрос следует обратиться ко второму из двух указанных выше ключевых моментов постмодернизма, – критике объективного научного исследования. Будучи приложенным к этнологии, он привел к радикальному переосмыслению статуса этнологической науки и этнолога как ученого. Критика объективной научной позиции при этом ведется по двум направлениям.

Первое направление постмодернистской критики объективности. По мнению постмодернистов, объективная позиция исследователя заставляет его как бы возноситься над самим собой и над изучаемой им культурой, играть по отношению к ней роль независимого наблюдателя и судьи, располагать между нею и собой пограничный кордон из научных методов, теорий, предпосылок и постулатов и в конечном счете выносить за скобки самого себя как человека, абстрагироваться от собственных ценностных установок. Между тем чужую культуру с принципиально иной системой ценностей можно понять, как считает, например, Р. Розальдо, только если она затрагивает самые глубокие струны человеческой души¹¹. Этнолог, по его мнению, должен не просто отстраненно описывать ее как объект наблюдения, а ставить на карту предубеждения и предрассудки собственной культуры.

Ему следует не просто прятать их, временно отодвигать на задний план, замещать научной методологией, а наоборот – выносить их на суд чужой культуры. Отсюда постмодернистами (вырочем, не только ими) делается непосредственный вывод, что чужая культура должна восприниматься не как объект наблюдения, а как *субъект диалога*¹². Изучение чужой культуры принципиально диалогично, это в равной мере и изучение своей собственной культуры, и демонстрация этой культуры перед теми, чья культура изучается. Культуры существуют лишь во взаимоотражении: изучение культур есть изучение границы между ними, того, что их отличает и разделяет. Эта граница в одинаковой степени принадлежит обоим сталкивающимся культурам.

При таком подходе не только неизбежно подвергаются переосмыслению предмет этнологической науки и способ отношения к нему, но и изменяется сама цель анализа другой культуры. Диалогичность познания культуры, если относиться к этой задаче всерьез, означает, что изучается не только и даже не столько чужая культура, сколько своя. Чужая культура узнается ровно в той степени, в какой открываются основания собственной. В конечном итоге это приводит постмодернистов к выводу, что чужая культура – это прежде всего полигон, объект сравнения, который позволяет высветить особенности и проблемы своей собственной. Существо этнографии, как утверждают М. Фишер и Дж. Маркус, – культурная критика, и прежде всего критика своей собственной культуры через сопоставление ее с другими; деконструкция того, что можно назвать «здоровым смыслом» своей культуры, ее базовых очевидностей и предрассудков¹³.

Это изменение цели анализа, доведенное до логического предела, меняет отношение и к его результату, и к научной продукции. Раньше субъективный опыт этнографа обязательно должен был перелиться в объективную форму, причем так, чтобы его собственная индивидуальность высвечивалась в конечном продукте как можно меньше. Теперь же, когда в центр ставятся деятельный диалог культур, столк-

новение между культурами, главным становится именно субъективный, непрепарированный опыт исследователя при его соприкосновении с чужой культурой. Ценность этнографических текстов, как полагает, в частности, С. Тайлер, состоит не только в том, что они описывают и анализируют какие-то объективно наблюдавшиеся культурные факты, а в том, что они сами являются культурным событием, событием на стыке культур, имеющим собственную непреходящую ценность¹⁴.

Несколько утрируя, можно сказать, что если раньше целью работы этнографа была объективная передача собранной им информации, ее изложение в виде не противоречащих друг другу утверждений, то ныне на первый план выходит экспрессивное, эстетическое и нравственное воздействие на своих читателей. Естественно, изменяется при этом и стилистика научной продукции, ведь теперь нужно суметь передать полифонию, многоголосие чужой культуры, ее разорванность и противоречивость. Идеальный постмодернистский текст представляет собой полифонию, какофонию голосов, комментирующих и в то же время оспаривающих друг друга. Эта беллетризация, внимание к «письму», стилистике, художественной форме изложения – одна из причин, по которым склонная к ней ветвь постмодернистской антропологии получила название «литературная антропология»¹⁵.

Второе направление постмодернистской критики объективности. Это направление исходит из того, что как сам процесс этнографической работы, так и ее опубликованные результаты неизбежно оказывают влияние на изучаемую культуру. Постмодернисты приводят множество случаев, когда этнолог, по их мнению, вольно или невольно «соучаствует» в искажении или изобретении культурной традиции изучаемого им народа¹⁶. Однако если процесс исследования искажает свой объект, если культура деятельно реагирует на наблюдение, подстраивается под него, более того, если носители культуры преднамеренно создают тот ее образ, который по каким-то причинам им хочется предложить данному наблюдателю, то совершенно очевидно, что объективность и беспристрастность подобного исследования оказываются под вопросом. От самого наблюдателя, от его вовлеченности в те или иные институты, от его политической позиции, как считают постмодернисты, зависит, какой именно образ культуры будет предложен наблюдателю. Следует учитывать, что его позиция неизбежно навязывает носителям культуры какую-то определенную стратегию самоконструирования¹⁷.

Из этих рассуждений ряд постмодернистских антропологов делает вывод о том, что исследователь должен отказаться от позиции беспристрастного наблюдателя и откровенно заявить о своей политической ангажированности, честно рассматривать себя как выразителя мнения тех или иных политических сил¹⁸. Этнограф, по их мнению, должен заранее понимать, что его отчет о культуре – не просто безобидное описание, а действие, которое неизбежно наложит на эту культуру свой отпечаток. И поскольку соучастия в конструировании чужой культуры ему все равно не избежать, необходимо сделать его честным и осознанным.

В данном аспекте постмодернистский анализ часто имеет левую, оппозиционную направленность и прямо или косвенно вовлечен в борьбу социально или культурно притесняемых групп, этнических меньшинств за свои права. Постмодернистская антропология при этом выходит за пределы проблематики собственно культурной антропологии и вторгается в поле антропологии социальной. Методология постмодернизма и здесь легла на уже подготовленную почву. Работы М. Фуко и П. Бурдьё¹⁹, имеющие очевидную левую ориентацию, а также агрессивная оппозиция всякому господству и всякой власти, в которую с самого начала поставила себя философия постструктурализма с ее разоблачительным пафосом, разрушительной мощью метода деконструкции, не могли не привлечь внимания специалистов. Для многих этнологов методология постструктурализма стала играть такую же роль, какую играла марксистская методология. Синтез и смешение отдельных моментов марксизма и постмодернизма являются тут скорее правилом, чем исключением.

Вопрос о политической ангажированности в постмодернистской антропологии пере-

плетается с вопросом о политизации самого объекта исследования. Особое значение здесь приобретает анализ взаимоотношений дискурса²⁰ и власти, который М. Фуко и П. Бурдьё разработали в рамках философии постструктурализма. Связанность дискурса и власти вообще – один из ключевых пунктов философии постструктурализма. На практике это означает, что любой элемент культуры изучаемого общества рассматривается прежде всего с точки зрения его социально-политической роли. Элементы культуры, которые раньше интерпретировались этнологами в символическом, структурно-семиотическом ключе, могут приобретать у постмодернистов непосредственное политическое значение²¹. В частности, любое заявление этнической группы о себе самой или о других, даже представленное в чисто описательной, «объективной» манере, рассматривается прежде всего как элемент политической игры.

Таким образом, если по отношению к самой этнологической науке постмодернизм выступает как эпистемологическая критика, то по отношению к конкретным обществам и культурам постмодернистская антропология выступает (употребляя постмодернистскую терминологию) как «деконструкция социального и культурного дискурса». Зачастую эта деконструкция выглядит как самое настоящее «разоблачение», причем объектом его становится не только «господствующий дискурс», но и идеологии угнетаемых групп, что входит в явное противоречие с левой ориентацией многих исследователей – сторонников постмодернистской методологии²². Наиболее проницательные из оппозиционных теоретиков (в частности, марксисты и идеологи феминизма) уже давно заметили эту двойственную сущность постмодернизма и относятся к нему с осторожностью²³.

Основные аспекты постмодернистской культурной модели

Когда постмодернисты, в частности Дж. Клиффорд, ставят акцент на «полифонии» применительно к *описанию, интерпретации* культуры, следует иметь в виду, что речь при этом идет прежде всего о полифонии *самой культуры*²⁴. Очевидно, что какая-то разница с обычным, «объективистским», или «монологическим», подходом возникает только при условии «полифоничности» самого объекта исследования. Полифоническая исследовательская стратегия принесет свои плоды только при изучении соответствующего объекта: текучего, фрагментарного, без четко выраженной иерархии составных частей, с изменчивой конфигурацией элементов. Такая модель культуры является непосредственным следствием первого из двух указанных выше ключевых моментов постмодернизма и лежит в основании постмодернистской антропологии.

Постмодернистская концепция культуры является центральным пунктом, ядром этого направления. Как будет показано ниже, все остальные его аспекты, в том числе и критика классической эпистемологии, если и оказываются справедливыми, то именно применительно к тем случаям, где культура действительно фрагментарна и полифонична. Данная модель культуры не только определяет суть постмодернизма, но и задает границы применимости этого подхода. Понимание этой концепции и тех следствий, которые она в себе содержит, делает ясным и все остальные аспекты постмодернистской антропологии, высвечивает ее слабые и сильные стороны.

Модель, которая лежит в основании этой концепции, перенесена в этнологию из других сфер постмодернистского анализа, где она первоначально и была разработана. Это та же общая модель, которая применяется и в постмодернистской критике «метаповествований»²⁵ и дискурса современной науки (у Ж.-Ф. Лиотара), и в деконструкции всей предшествующей философской традиции (у Ж. Деррида), и в исследовании отношений между властью и дискурсом (у М. Фуко, Ж. Делёза и П. Бурдьё), и в анализе художественной литературы и других видов искусства (у Р. Барта, П. де Мана и других французских и американских деконструктивистов).

Наиболее ярко особенности этой модели высвечиваются на примере методов анализа текста, которые на нее опираются. В центре философии постструктурализма лежат группа родственных методов и процедур анализа текста (или «письма»), кото-

рая носит название «деконструкции», а также связанное с ней переосмысление классической (а также сосюрговской и структуралистской) концепции знака²⁶. Постмодернистский анализ культуры построен по образу и подобию анализа текстов. Во многом это связано с тем, что он очень часто разворачивается в плоскости анализа, повторного прочтения, «переписывания» текстов, оставленных этнографами прошлого.

В первом приближении сущность деконструкции раскрывает уже само название метода. В том виде, в каком данная процедура осуществляется, например, Р. Бартом и Ж. Деррида, деконструкция – это процесс «разбирания» текста или дискурса на составные элементы, проделывание всех его шагов в обратном направлении, с подробным выяснением оснований, по которым каждый из них был сделан. И этот очень дробный, микроскопический анализ текста проделывается не на уровне логики или лингвистики, как в структурализме или в лингвистической философии, а на уровне его риторики или «политики». Цель здесь – понять текст в аспекте его сконструированности, найти следы этой сконструированности внутри самого текста.

Текст, подвергшийся деконструкции, выглядит как сумма фрагментов и элементов значения, искусственно связанная риторическими средствами, апеллирующей к конвенциональным кодам, отсылками к другим текстам и их скрытым цитированием. Можно сказать, что с точки зрения постмодернизма смысл целого текста рождается как фикция, опирающаяся на *риторико-метафорическую* манипуляцию смыслом отдельных его фрагментов. Для того чтобы возникло единство смысла, значение отдельных фрагментов текста необходимо искусственно упорядочить, насильственно согласовать друг с другом: подавить большинство из них и выстроить в иерархию единого смысла. Следы этого «авторитарного подавления» остаются: можно «раскрутить» весь процесс в обратном порядке. Процедура деконструкции освобождает отдельные фрагменты смысла от этого авторитарного единства. Каждая фраза текста анализируется на предмет выявления ее внутренних возможностей, следствий, причем акцент делается именно на тех возможностях, которые не были использованы в самом тексте и оказались «обрезаны», преднамеренно подавлены и замаскированы.

Применительно к культуре, к «культурному тексту» эта модель и означает ту «полифонию», о которой говорилось выше. Под внешней целостностью скрывается противоречивый набор фрагментов, отношения между которыми не являются однозначными и определенными. Конфигурация этих фрагментов может принимать самые разные формы. Однако носители культуры (те из них, кто уполномочен на это), исходя из своих целей (скажем, из политической конъюнктуры), искусственно придают этой неопределенной совокупности четкую форму: одни голоса заглушают, другие усиливают и выставляют на передний план. Носители культуры, создавая ее целостный образ (или ссылаясь на этот образ в своей деятельности), выступают как комментаторы и интерпретаторы собственного культурного текста.

Заметим, что для постмодернистов полифония и фрагментарность не сводятся к тем культурным различиям, которые пролегают, скажем, между разными социальными стратами общества или разными его регионами, – речь идет о том, что полифония существует на любом уровне, в рамках любого из подразделений культуры. Разорван и противоречив даже тот образ культуры, который находится в сознании одного-единственного человека.

Следует оговориться, что позицию постмодернистов неверно было бы сводить к примитивному номинализму. Речь не идет о том, что целое, единство, сущность в постмодернизме вообще отвергаются и что культура как единство вообще не существует и рассыпается на совокупность автономных обломков, которые и являются единственной реальностью. На самом деле целостность и единство просто переносятся в несколько другую плоскость. Роль «сущности», или «души культуры», получает сама игра, сама комбинаторика отдельных элементов культуры, осуществляемая ее носителями, а не какой-то из ее частных продуктов²⁷.

Наиболее отчетливое выражение эта идея получила у Дж. Джексона, в той культурной модели, которую исследовательница предложила для аборигенных групп, при-

способствующих к сложной ситуации в современном мире²⁸. В этом случае культура, по ее мнению, выступает не как состояние или набор устойчивых атрибутов, а как динамичный процесс, для которого подходит аналогия джаз-оркестра. Джазмен обладает определенным репертуаром, в рамках которого осуществляется импровизация, но музыка, исполняемая в каждом конкретном случае, зависит от аудитории и от товарищей джазмена по оркестру. Точно так же и конкретная конфигурация элементов культурного наследия есть мгновенный результат взаимодействия носителей культуры с конкретным внешним окружением. По-настоящему существует только игра, комбинаторика отдельных элементов культуры, целое всякий раз рождается заново.

Что же, по мнению постмодернистов, является связующим элементом, соединяющим отдельные культурные фрагменты в некое подобие целого? Выше уже назывался источник единства – риторико-метафорическое манипулирование смыслом, т.е. в конечном счете апелляция к конвенциям и стереотипам. Однако власть конвенций и стереотипов понимается здесь особым образом. Если структурализм и семиотика исследуют прежде всего обычный, конвенциональный модус функционирования знака, то постструктурализм акцентирует внимание на таком способе его бытия, который «подрывает социально контролируемую систему значения»²⁹. Основным способом функционирования знака, с этой точки зрения, является отклонение от социально закрепленной нормы. На первый план выходит не конвенциональное, как у структуралистов, а рефлексивное, риторико-метафорическое употребление знака, где конвенции играют роль строительного материала. Так, например, если эти конвенции используются как основа аргументации, то они выступают не прямо и непосредственно, а преломляются субъектом с точки зрения его собственной выгоды. При этом они могут играть роль, прямо противоположную исходной. Субъект не слепо подчиняется предрассудкам, а целенаправленно использует их в своих интересах³⁰.

Вместе с тем большинство аспектов существования постструктуралистского субъекта все-таки обусловлено стереотипами. Риторико-метафорическое манипулирование знаком, опираясь на один из его аспектов, неизбежно опускает другие, которые не вписываются в роль, навязываемую знаку субъектом. Часто они вообще ускользают от сознания автора. Взаимосочленение этих «посторонних» смыслов порождает такие значения текста, которые противоречат намерению автора, хотя и вызваны к жизни им же самим. Эти незамеченные, или «посторонние», с точки зрения автора, элементы риторико-метафорического употребления знака подрывают текст изнутри, ведут к возникновению противоречий и неразрешимостей. Именно на них в первую очередь и опирается процедура деконструкции³¹.

Акцент на риторико-метафорической работе языка тесно связан с переосмыслением еще одного аспекта классической концепции знака³². С точки зрения постструктурализма, знак теряет непосредственную связь с реальностью. Референтом знака является уже не концепт, не смысл и не объект реальности, а иной знак. Если прибегнуть к аналогии, «потребительная стоимость» знака теряется и остается только «меновая». Знак разменивает себя на другие знаки, начинает функционировать в поле риторики и метафорического употребления.

В плане культуры этот механизм работает, например, когда те или иные элементы культуры и традиции используются («возрождаются»), чтобы продемонстрировать наблюдателю «приверженность к традиционной культуре». При этом в качестве «зрителя» могут выступать международное сообщество, общественное мнение, какие-то органы и институты государства или же просто туристы. Знак здесь теряет все иные элементы своего значения, кроме ссылки на принадлежность к определенной культуре. Он выступает теперь только как признак некоей позиции, на которую претендуют носители культуры, например демонстрирует наблюдателю «подлинность» культуры, «традиционность» и «архаичность» их образа жизни. Сам по себе, вне своей роли в этом символическом обмене он может восприниматься носителями культуры как обуза, как нечто чуждое и непонятное.

Тема «изобретения традиции» и ее постмодернистская трактовка

Тема изобретенной традиции (*invented tradition*), пожалуй, наиболее отчетливо высвечивает сущность постмодернистского подхода к культуре и его отличие от остальных подходов. Круг вопросов, связанных с социальным конструированием культурных форм, к которому относится и данная тема, в социологии и этнологии активно разрабатывается начиная с 1960–1970-х годов³³. Начиная с 1980-х годов подверглись переосмыслению и классические представления о традиции, которые господствовали до этого в общественных и гуманитарных науках.

В рамках классической эпистемологии данная тема получила наиболее яркое освещение в сборнике «Изобретенная традиция»³⁴, а также в работе Э. Шилза³⁵. «Изобретенной» традицией (в отличие от простого изменения традиции, когда оно принимает открытую форму) была названа традиция, которая кажется или провозглашается старой, тогда как на самом деле имеет совсем недавнее происхождение³⁶. Такая претензия на древность обычно опирается на то, что данная традиция действительно имеет в себе элементы, унаследованные от прошлого. Авторы указанных работ, хотя и продемонстрировали на множестве примеров, сколь частым является этот феномен, тем не менее признали, что кроме изобретенной традиции существует и действительно живая и не прерывавшаяся традиция, унаследованная от прошлого.

В рамках постмодернистской антропологии эта тема приобрела принципиально иную трактовку. В работе Дж. Линнекин и Р. Хандлера (первой постмодернистской работе на эту тему) провозглашается отрицание принципиальной разницы между аутентичной и изобретенной традицией; речь по существу идет о низведении любой традиции до уровня изобретенной (в указанном выше смысле)³⁷. «Традиционная культура», по мнению А. Хансона, – «в большей мере изобретение, сконструированное ради современных целей, чем стабильное наследие, воспринятое от прошлого»³⁸.

Дело в том, что, с точки зрения постмодернистов, любой отчет о культуре, любое ее описание есть на самом деле изобретение культуры. Носители культуры, пытаясь осмыслить последнюю в ее целостности, руководствуются отнюдь не академическими целями. Их интересуют вполне прагматические животрепещущие проблемы. Они стремятся прежде всего адаптировать свою культуру к современной ситуации, решить те или иные вставшие перед ними проблемы. Описание, осмысление своей культурной традиции в контексте вставших проблем и есть способ такой адаптации. Любое описание культуры, как считают постмодернисты, даже то, которое делают ее носители, – это ее интерпретация и «переписывание» на языке современности.

Таким образом, если раньше под изобретением традиции понимался временной, диахронический процесс, конечным результатом которого является изобретенная традиция, то постмодернисты говорят о конструировании не только в диахронии, но и в *синхронии*. Речь идет не столько о том, что традиция была изобретена когда-то в прошлом, сколько о том, что это изобретение происходит в настоящий момент и носители культуры могут принимать в нем активное, осознанное участие. Конструирование, изобретение культуры – это процесс, разворачивающийся во времени, и *состояние* культуры. Данное конструирование идет в любой момент времени, прямо на наших глазах. Наши же собственные глаза, глаза наблюдателя, по мнению постмодернистов, и осуществляют это конструирование.

Для того чтобы получить те или иные преимущества (политические и экономические), аборигенные группы нередко сознательно конструируют внешний облик своей культуры, приспособлявая его к восприятию внешнего наблюдателя, к тем концепциям об их культуре, которых придерживается наблюдатель, часто искажая, популяризируя, упрощая при этом реалии традиционного образа жизни. Яркие примеры этого можно найти, в частности, в работах Дж. Джексона и А. Фиенуп-Риордан³⁹.

Наиболее показательный пример содержится в работе А. Хансона, где исследователь описывает политику, проводимую с 1980-х годов Маоританга (движением акти-

вистов маори). Целью ее является утверждение в Новой Зеландии бикультуральности (полностью равноправного существования двух культур, маорийской и англоново-зе-ландской)⁴⁰. А. Хансон подробно останавливается на одном аспекте культурной политики маори: на том образе национального характера, который считает движение исконным для маори и пытается «возродить». На практике же почему-то получается, что этот «возрождаемый» этнический характер маори, как справедливо замечает А. Хансон, оказывается суммой атрибутов, прямо противоположных отрицательным атрибутам европеяца. Он олицетворяет собой образ благородного дикаря в том виде, в каком тот был сформулирован Ж.-Ж. Руссо: в его основе лежит прежде всего критика европейцами самих себя, своих не особенно привлекательных черт. Понятно, что даже если древние маори действительно имели те свойства, которые им приписывают потомки, то они существовали в совсем ином контексте, чем сегодня, и имели иное значение.

Как показывает А. Хансон, в этой культурной политике на первом плане стоит не озабоченность свойствами характера древних маори, а проблемы современности. Мы сталкиваемся здесь с попыткой достроить до полноты и завершенности культурный облик маори, от которого в современной ситуации остались только разрозненные фрагменты; попытку закрыть бреши в обветшавшем и почти вышедшем из употребления культурном дискурсе. А. Хансон показал практическую роль, которую играет это самоконструирование в политической игре Маоританга⁴¹.

Таким образом, отношение к искажениям традиции, к дихотомии исконная/измененная культура – тема, в связи с которой происходит наиболее резкое размежевание между постмодернистской антропологией и другими подходами к культуре. Критика этой дихотомии ведется сразу по нескольким направлениям.

Главное возражение состоит в том, что любой современный элемент культуры, даже если он – часть традиционного наследия, является «изобретенным», потому что иным стало его значение в рамках культуры. Любое возрождение старинной культуры проблематично уже потому, что возрождаемые элементы подвергаются рефлексии со стороны ее современных носителей. Сетовать на то, что манипулирование собственной культурой «загрязняет» традицию, бессмысленно, поскольку искусственное сохранение остатков прошлого в чистоте превращает их в музейные экспонаты и в точно такой же степени будет расходиться с их прошлым культурным значением, когда они были необходимой частью жизни. Поэтому искусственное сохранение в той же мере является «отступлением» от традиции. Кроме того, этот «культурный музей» сам по себе неизбежно становится объектом манипулирования и даже средством заработать деньги⁴². Такое отношение к традиции превращает ее в культурный капитал, причем не только с точки зрения функции, но и в восприятии самих носителей культуры. Как отмечает Дж. Джексон, они начинают относиться к ней как к интеллектуальной собственности, со всеми вытекающими последствиями⁴³.

Несмотря на то что носители культуры могут получать определенные преимущества от обрисованной выше ситуации, в целом они оказываются в проигрыше. Боязнь утратить экономические и социально-политические преимущества, которые обусловлены сохранением «исконной культуры», способствует искусственной консервации архаичных черт общества и затрудняет его приспособление к современной обстановке. По мнению постмодернистов, негативная оценка культурных новшеств, которую несет в себе указанная дихотомия, имплицитно содержит в себе род сегрегации, когда одни имеют право на развитие, поскольку такова доминанта их культуры, а другие должны стоять в стороне и сохранять остатки прошлого, выполняя роль оплачиваемых музейных работников собственной культуры, так как любые новшества расцениваются как ее утрата. Это находит отражение и в неприязни самих носителей культуры к антропологам, воспринимаемым ими как консерваторы, которые хотят «загнать их на деревья» и «одеть в набедренные повязки», исключив их приобщение к благам цивилизации⁴⁴. Отказ от этой дихотомии, от ее оценочного харак-

тера рассматривается антропологами-постмодернистами как дружественный и прогрессивный шаг по отношению к самим носителям культуры.

Существует еще один менее убедительный аргумент, который постмодернисты выдвигают против указанной дихотомии. Они утверждают, что манипуляция традицией – это не издержки современного состояния традиционных обществ, а их исконное свойство⁴⁵. Так, А. Хансон полагает, что неверно думать, будто до контакта с европейцами культура маори представляла собой образец чистоты и аутентичности и только после этого контакта постепенно загрязнилась искажениями, влиянием извне⁴⁶. Уже и тогда, в прошлом, любой из элементов этой культуры был объектом манипулирования: в зависимости от воли и сиюминутных потребностей носителей культуры ему придавалось то одно, то другое значение. Их конфигурация принимала то одну, то другую форму. В этой ситуации непонятно, какое время следует брать за исходную точку, где культура была еще целиком исконной. Описание культуры, которое было дано в прошлом и используется нами для восстановления ее исконных черт, – такой же искусственный конструкт, который большую часть культурного многообразия игнорировал, а все остальное деформировал.

Из этого следует принципиальная равноценность «изобретенных» и «аутентичных» элементов культуры. Предметом забот этнолога, как заявляет А. Хансон, является не разоблачение изобретенной порции культуры как неаутентичной, а понимание процесса, посредством которого приобретается эта аутентичность⁴⁷.

Впрочем, у А. Хансона нет достаточно полных материалов о прошлом маори, доказывающих, что манипулирование традицией – их исконная черта, а не результат влияния западной культуры. Этот недостаток, правда, на другом материале, несколько восполняет работа Э. Гэйбла⁴⁸, который старается показать, что тенденция манипулировать обычаем, рационализация культа, прагматическое отношение к ритуалу, скептицизм относительно сверхъестественных сил являются исконными для западноафриканских народов, а не привнесены вследствие контакта с европейской культурой и вызванных этим перемен.

Постмодернистская ситуация в традиционной культуре

Теперь мы можем перейти к вопросам, поставленным в начале статьи: для каких типов обществ постмодернистский подход может считаться адекватным; в какой ситуации постмодернистская интерпретация выглядит не просто как механическая добавка в фактам, которые прекрасно понятны и без нас? По существу нам следует обрисовать условия, в которых непредвзятый анализ фактов сам по себе приводит нас к постмодернистским выводам, так что эту постмодернистскую интерпретацию никоим образом отделить от них невозможно. Условия, когда постмодернизм начинается уже на этапе сбора информации: когда мы с самого начала оказываемся в типично постмодернистской ситуации, где целостность заведомо отсутствует и замещается ее театрализованной имитацией; когда мы изучаем, как эту целостность пытаются искусственно сформировать и навязать.

Вывод о том, какого рода общества и культуры соответствуют этой постмодернистской ситуации, позволяет сделать содержание предыдущего раздела. Возьмем в качестве примера ситуацию с маори, описанную А. Хансоном. Здесь мы имеем дело с таким традиционным (в прошлом) обществом, которое вырвано из своего естественного состояния и претерпело значительные метаморфозы. Его исконная культура почти целиком разрушена, а то, что от нее осталось, не способно оказать помощь в новой ситуации, не может дать ответ на новые вопросы. Вырван сам стержень исконной культуры: изменилась экономическая основа, социальные и политические отношения, весь традиционный образ жизни. От старой культуры унаследованы только реликты, которые в новой ситуации потеряли свой прежний смысл. Носителям этой культуры приходится жить в обстановке постоянной импровизации. Они по существу являются уже не столько носителями, сколько археологами унаследованной ими культуры. По отношению к своей культуре они занимают точно такое

же положение, что и западный ученый, который собирается ее изучать. Разница лишь в том, что для последнего эта культура выступает как объект незаинтересованного исследования, а для ее носителей – как культурный капитал, который может принести вполне реальные дивиденды.

Культура – продукт общества, опыт, накопленный людьми, живущими в нем. Когда разрушается общество, его культура, несмотря на судорожные попытки сохранить ее целостность, в конечном итоге тоже обречена на коренную метаморфозу. Сложность данного процесса усугубляется еще и политико-экономическими факторами. Это и интересы культурной элиты, судьба которой наиболее тесно связана с судьбой исчезающей культуры, и непосредственная материальная заинтересованность носителей культуры в сохранении ее традиционного статуса.

В контексте указанной ситуации становится понятной вся серия постмодернистских утверждений о культуре. Цельность, единство, устойчивость, гармоничная связанность частей, однозначность данной связи – все это в новой ситуации лишь свойства образа культуры, а не ее реального бытия. Такая культура, оторванная от своих корней, действительно фрагментарна и полифонична. Она представляет собой не целостность, а набор случайно уцелевших обломков, игру противоречивых фрагментов, которые вступают друг с другом в самые различные комбинации.

В данной новой ситуации эта игра, эта комбинаторика, эта манипуляция элементами культуры действительно в большей мере заслуживает название «культуры», чем иной фиксированный образ, который является ее продуктом. Любой такой образ, любой наличный смысл с претензией отражать «душу культуры» – теперь всего лишь элемент данной культурной игры. В этом смысле постмодернистская критика культуры как наличной целостности – это на самом деле критика ситуации, когда за эту целостность принимается не сама культура в ее реальности, а ее образ, представление о ней. Культура как наличная целостность относится уже не к плану существования культуры, а к плану ее репрезентации – осталась только видимость целостности и единства.

В наибольшей степени эта ситуация характерна для тех традиционных обществ (точнее, их останков), вкрапленных в тело развитых стран Запада, типичным примером которых являются маори. Еще один пример – живущие в резервациях индейцы США, избалованные вниманием антропологов, социальных служб государства, правозащитных организаций⁴⁹. Такое сообщество осознает, что его материальное обеспечение (всякого рода субсидии, льготы, дополнительные права) в той или иной мере зависит от того, насколько оно еще сохраняет свою исконную культуру, насколько оно еще не интегрировалось в окружающее его развитое общество. Все его материальное благополучие, весь образ жизни зависит от этого. Естественно, оно будет стараться поддерживать хотя бы видимость традиционной культуры в глазах туристов, антропологов, государственных чиновников. Аналогия с театром здесь уже не является просто метафорой.

Заметим, что обрисованная выше ситуация существует не только применительно к отношениям между разными культурами, взятыми в целом, но и внутри каждой из культур, во взаимоотношениях между отдельными культурными и социальными группами. Она весьма характерна для маргинальных групп в развитых странах Запада (молодежная контркультура, сексуальные меньшинства и т.д.). Члены подобных сообществ уже в силу своего положения вынуждены акцентировать свою принадлежность к ним. Она выходит на первый план их жизни, становится сознательно проводимой политикой, определяющей весь их облик. Это и понятно: «культура» – единственное, что объединяет членов маргинальных групп и отличает их от других. Максимальная дифференциация от всего остального культурного мира – единственный способ самосохранения таких сообществ. В этом смысле городская этнография (urban ethnography), социология и политология – наиболее естественные сферы для применения постмодернистской методологии.

Этот аспект, однако, имеет важное значение и для классических тем этнологии.

Точно такая же ситуация сложного пересечения культурных и этнических (субэтнических) границ с социальными характерна, например, для новообразованных (эмигрантских) национальных меньшинств. Один из классических объектов постмодернистского анализа – культура латиноамериканских иммигрантов в США⁵⁰. Еще один характерный случай – ситуация особенно интенсивных межкультурных контактов в тех обществах, где расовые и культурные границы сложным образом взаимодействуют с социальными. При этом признаки, которые формально классифицируются как расовые или субэтнические, на самом деле играют социально-дифференцирующую роль⁵¹. Подобная ситуация существует, к примеру, в ряде стран Латинской Америки⁵².

Во всех перечисленных случаях адекватность постмодернистского подхода обуславливается двумя особенностями. Во-первых, носители культуры занимают сознательным самоконструированием. Их традиция, потерявшая экономическую и социальную укорененность, является предметом активной рефлексии, становится результатом выбора из ряда альтернатив. В прежние времена традиция в значительной мере находилась в неосознанном состоянии, передавалась рутинно из поколения в поколение просто потому, что у нее не было альтернативы. Во-вторых, носители культуры в большей или меньшей степени озабочены своим образом в глазах Другого. Они «возрождают» или «сохраняют» свою культуру не столько «для непосредственного внутреннего употребления», сколько в расчете на зрителя, внешнего наблюдателя. По-видимому, эти два условия и очерчивают сферу применимости постмодернистского подхода.

Традиционными в строгом смысле этого слова можно назвать только те общества, в которых указанные выше условия отсутствуют или по крайней мере ослаблены. По-видимому, к их числу можно отнести ряд крестьянских обществ, которые еще сохраняют исконные экономический уклад и образ жизни. Те традиционные общества, где конструирование культуры становится сознательным процессом, в который активно вовлечены ее носители, лучше называть *посттрадиционными*. Те же посттрадиционные общества, для которых особенно значительную роль в конструировании культуры играет Другой, которые ориентированы прежде всего на него и хотят сохранить в его глазах статус традиционных обществ, можно назвать *квазитрадиционными*.

Именно при анализе квазитрадиционных обществ постмодернистской точкой зрения нельзя пренебрегать ни в коем случае. Если этнолог подходит к исследованию этих обществ, не принимая во внимание их радикальное отличие от настоящих традиционных обществ, он неизбежно будет введен в заблуждение. Что же касается остальных посттрадиционных обществ, то здесь мы обнаруживаем смесь постмодернистских и классических аспектов, и, соответственно, постмодернистская точка зрения должна обязательно дополняться применением других подходов. Поскольку такая ситуация смешения в той или иной мере свойственна любой культуре, правильнее, конечно, говорить не о «постмодернистских культурах», а о постмодернистских аспектах любой культуры, которые для некоторой их части выходят на первый план.

Постмодернистская критика классических представлений о культуре и традиции оборачивается, таким образом, неосознанным проведением границы между двумя типами или, скорее, аспектами культуры и традиции. Степень адекватности этой методологии существенно зависит от соотношения рефлексивных и нерефлексивных элементов в культуре, а мера ее исключительной применимости – от того, какую роль в культуре играет Другой.

Нужна ли этнологии постмодернистская методология?

Итак, можно сделать вывод, что постмодернистская методология адекватна для изучения тех этнических групп, которые занимаются активным и сознательным конструированием и конфигурированием собственной культуры. При этом речь идет прежде всего о тех аспектах культуры, которые в большей или меньшей степени обособлены от экономической и социальной жизни общества. Культура таких сооб-

цеств (точнее, тот комплекс отдельных культурных элементов, частично заимствованных от прошлого, который они рассматривают как свою культуру) действительно «полифонична», противоречива, недостроена, разорвана внутри себя самой и только на своей границе, при соприкосновении с чужой культурой, со взглядом Другого обретает внешнее подобие целостности. Эта видимость целостности может сознательно формироваться ее представителями с целью занять наиболее выгодную позицию в межкультурном диалоге.

В современной ситуации, когда экономическая и социальная жизнь подавляющего большинства изучаемых этнологами сообществ претерпевает кардинальные изменения, такое рефлексивное самоконструирование присуще в той или иной степени любой культуре. Можно говорить, таким образом, об особом «постмодернистском аспекте» культуры, который в разной мере развит у тех или иных культур. Именно для анализа этого аспекта культуры и предназначена прежде всего постмодернистская методология, именно эти явления кардинальной трансформации в жизни изучаемых этнологами обществ, которые особенно усилились и стали повсеместными в последние два десятка лет, и сделали ее популярной в этнологической науке. По существу возникновение этого подхода является своеобразной реакцией на исчезновение или кардинальную мутацию одного из главных объектов изучения этнологов – подлинного, «стопроцентного» традиционного общества; является попыткой расширить концептуальный базис этнологии, чтобы включить в ее предметное поле те сложные этносоциальные образования, которые возникают на его месте.

И все же, несмотря на то что постмодернистская модель культуры не родилась на пустом месте, а является закономерной реакцией на изменение ситуации, может возникнуть следующее возражение: нельзя ли приспособиться к этой ситуации, не прибегая к постмодернистской методологии? Нужно ли для этого непременно менять научную парадигму? Ведь в принципе для правильной интерпретации всех описанных выше феноменов можно обойтись без помощи элементарного здравого смысла, не рискуя при этом увязнуть в постмодернистской риторике.

Действительно, такая позиция не лишена оснований. Следует помнить, однако, что большинство этнологов в своей работе зависит от того комплекса идей и теорий, который господствует в данный момент в научной среде, причем не только в плане интерпретации, но и в плане выбора объектов исследования. Те или иные явления в жизни изучаемых обществ могут «не замечаться» или оставаться на втором плане просто потому, что господствующая в данный момент точка зрения не придает им важного значения. Для того чтобы изменить эту ситуацию, требуется равное по убедительности и силе воздействия идейное движение, которое на некоторое время может приобрести статус интеллектуальной моды. Поэтому сам факт появления постмодернистской антропологии, привлечшей внимание к целому ряду серьезных проблем, которые встали сегодня перед этнологической наукой, нельзя не считать позитивным явлением независимо от того, как мы относимся к тому решению этих проблем, которое она предлагает.

Таким образом, можно прийти к выводу, что хотя претензии постмодернистской методологии на универсальность и исключительность преувеличены и в конечном счете противоречат ее же собственным призывам к плюрализму научных методов и множественности парадигм, полное игнорирование постмодернистского подхода, оправдывающее себя ссылкой на его запутанность и чрезмерную перегруженность риторикой, тоже не является конструктивной позицией.

Примечания

¹ Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986.

² Наиболее интересные полемические статьи: Kuper A. Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology // Ibid; Reyna S.P. Literary Anthropology and the Case against Science // Man. 1994. V. 29. № 3; Roscoe P.B. The Perils of «Positivism» in Cultural Anthropology // American Anthropologist (далее – Am. An.). 1995. V. 97. № 3. P. 492–504.

³ См., например: *Тишков В.А.* Советская этнография: преодоление кризиса // *Этнограф. обозрение* (далее – ЭО). 1992. № 1. С. 5–19; *Соколовский С.С.* Этнографическое исследование: идеал и действительность // ЭО. 1993. № 2, 3; *Семенов Ю.И.* Этнология и гносеология // Там же. 1993. № 6. С. 3–20; *Купер А.* Постмодернизм, Кембридж и «Великая Калахарская дискуссия» // Там же. 1993. № 4. С. 3–15; *Рокитянский В.Р.* Чего ждать от постмодернистской этнографии? // *Этнометодология*. 1994. Вып. 1. С. 73–93.

⁴ Наиболее убедительно это показано в полемических работах: *Reyna S.P.* Op. cit.; *Roscoe P.B.* Op. cit.

⁵ См. об этом: *Бауман З.* Философские связи и влечения постмодернистской социологии // *Вопр. социологии*. 1992. Т. 2. С. 5–22.

⁶ Чаще всего антропологами-постмодернистами цитируются следующие работы: *Derrida J.* *Of Grammatology*. Baltimore, 1976; *idem.* *Writing and Difference*. Chicago, 1978; *idem.* *Margins of Philosophy*. Chicago, 1982; *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979; *idem.* *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. N.Y., 1991.

⁷ Преемственность между К. Гирцем и антропологами-постмодернистами обсуждает А. Купер (*Kuper A.* Op. cit.). Больше всего на них повлияли работы: *Geertz C.* *The Interpretations of Culture*. N.Y., 1973; *idem.* *Local Knowledge*. N.Y., 1983. В своих поздних работах (например, *Geertz C.* *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, 1988) К. Гирц не без их влияния и сам сдвинулся в сторону постмодернизма.

⁸ Особое значение имеет «Введение» к этому сборнику, написанное Дж. Клиффордом, которое можно рассматривать как концепт всей постмодернистской антропологии в аспекте эпистемологической критики (*Clifford J.* *Introduction: Partial Truths // Writing Culture...* P. 1–26).

⁹ Другие важные источники по методологии постмодернистской антропологии: *Marcus G., Fisher M.* *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, 1986; *Tyler S.A.* *The Unspeachable: Discours, Dialogue, and Rethoric in the Postmodern World*. Madison, 1987; *Clifford J.* *The Predicament of Culture*. Cambridge, 1988; *Rosaldo R.* *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, 1989; *Marcus G.* *Rereading Cultural Anthropology*. Chicago, 1992. Большое значение имеют также следующие работы апологетического плана: *Gudeman S., Rivera A.* *From Car to House // Am. An.* 1995. V. 97. № 2; *Domney G.L., Roger J.D.* *On the Politics of Theorizing in a Postmodern Academy // Ibid.* V. 92. № 2.

¹⁰ Тема «полифонии» наиболее развитие получила у Дж. Клиффорда. (См., например: *Clifford J.* *Introduction...*)

¹¹ Это ключевая тема работы Р. Росальдо. См.: *Rosaldo R.* Op. cit.

¹² См., например: *Clifford J.* *The Predicament...* P. 41.

¹³ *Marcus G., Fisher M.* Op. cit. P. 137.

¹⁴ Наиболее часто затрагивает эту тему С. Тайлер. (См.: *Tyler S.* *The Unspeachable...*; *idem.* *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document // Writing Culture...* P. 122–140.)

¹⁵ На принципиальную неотделимость литературного оформления, стиля, риторики от самой сути этнографического научного текста ставит особый акцент Дж. Клиффорд. См., например: *Clifford J.* *Introduction...*

¹⁶ Примеры этого (и их постмодернистскую интерпретацию) можно найти, в частности, в работах: *Hanson A.* *The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic // Am. An.* 1989. V. 91. № 4. P. 890–902; *Linnekin J.* *Defining Tradition: Variation on the Hawaiian Identity // American Ethnologist* (далее – *Am.Eth.*). 1983. V. 10. P. 241–252; *Fienup-Riordan A.* *Robert Redford, Apanuupak, and the Invention of Tradition // Am.Eth.* 1988. V. 15. № 4. P. 442–455; *Jackson J.* *Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indiannes in the Vaupes, Colombia // Am.Eth.* 1995. V. 22. № 1. P. 3–27.

¹⁷ Как в идеале должно происходить такое «конструирование исследуемого сообщества» в сотрудничестве с его членами, наиболее рельефно обрисовано в работе: *Gudeman S., Rivera A.* Op. cit. Практический пример этого дает работа тех же авторов: *Gudeman S., Rivera A.* *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge, 1990.

¹⁸ Эта тема наиболее подробно обсуждается в работе: *Domney G.L., Roger J.D.* Op. cit.

¹⁹ Чаще всего цитируются следующие их работы: *Bourdieu P.* *Outline of a Theory of Practice*. N.Y., 1977; *idem.* *The Logic of Practice*. Stanford, 1990; *idem.* *Language and Symbolic Power*. Cambridge, 1991; *Foucault M.* *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. N.Y., 1979. Представление о подходе П. Бурдьё можно получить по сборникам его переведенных работ: *Бурдьё П.* *Социология политики*. М., 1993; *его же.* *Начала*. М., 1994.

²⁰ Дискурс здесь – это некоторый способ рассуждать и вести дело вместе со своей логикой, системой категорий, своим набором критериев оценки и отбора, плюс все конкретное содержание, которое ими оформляется. В нашем контексте, когда речь идет о социально-политическом дискурсе, «дискурсе» – это социальные и политические отношения, отраженные в сознании человека, плюс оформляющая их идеология.

²¹ При такой политизации всех аспектов культуры критике за аполитичность со стороны левых постмодернистов часто подвергается не только структурно-семиотический подход, например в лице интерпретативной антропологии К. Гирца (см.: *Rosaldo R.* *Culture and Truth...*), но даже постмодернистские «методологи центра» и представители литературной антропологии.

²² Эта проблема обсуждается, в частности, в работе: *Jackson J.* Op. cit.

²³ Марксистскую критику постмодернизма дает Ф. Джеймсон в работе: *Jameson F.* Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1991. Конгроверзы между постмодернизмом и феминизмом рассмотрены в работе: *Domney G.L., Roger J.D.* Op. cit.

²⁴ Недостаточно четкая дифференциация полифоничности описания и полифоничности самого описываемого объекта, которую нередко можно обнаружить у постмодернистов, отчасти связана с тем, что в рамках этой философии вообще размывается грань между *текстом о культуре* и *культурой как текстом*.

²⁵ Метаповествования, или метанарративы, – термин, который ввел в широкий оборот Ж.-Ф. Лиотар, – это глобальные системы мысли, типа марксизма или позитивизма, включающие в себя самообоснование, а также обоснование более частных, производных дискурсов. См.: *Lyotard J.F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis, 1984.

²⁶ Существует бесчисленное множество описаний и определений этого метода. Строго говоря, каждый исследователь понимает под этим термином что-то свое. На русском языке наиболее полную сводку и анализ основных концепций деконструкции можно найти в книге: *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

²⁷ Попыткой осмыслить в рамках философии постструктурализма статус целого является концепция «децентрированной структуры», разработанная Ж. Деррида в работе: *Derrida J.* Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences // The Structuralist Controversy. Baltimore, 1977. Примечательно, что он формулирует эту концепцию, отталкиваясь от текстов К. Леви-Стросса, в работах которого как раз и произошел переход от структуралистской, центрированной структуры к постструктуралистской, децентрированной.

²⁸ *Jackson J.* Op. cit.

²⁹ *Harland R.* Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism. N.Y., 1987. P. 124.

³⁰ В этом смысле можно противопоставить «наивный» субъект структурализма, который запутался в паутине структур, и «хитрый» субъект постструктурализма, который эти структуры активно использует, приводит их до уровня предмета манипуляции.

³¹ Об этом см.: *Ильин И.П.* Указ. раб. С. 3–4.

³² Постструктуралистская концепция знака разработана Ж. Деррида (*Derrida J.* Of Grammatology...), на русском языке ее изложение можно найти в книге: *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996. С. 29–64. Ее политэкономический аспект разработан Ж. Бодрийаром.

³³ Теоретический фундамент этой проблематики наиболее полно изложен в книге: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.

³⁴ *The Invention of Tradition.* Cambridge, 1983.

³⁵ *Shils E.* Tradition. Chicago, 1981.

³⁶ Такой взгляд на изобретенную традицию можно найти, в частности, во "Введении" Э. Хобсбаума к сб.: *The Invention of Tradition.* P. 1–2.

³⁷ *Linnekin J., Handler R.* Tradition, Geniue and Spurious // Journ. of American Folklore. 1984. V. 97. P. 273–290. Другие работы, в которых этот взгляд получает развитие: *Handler R.* Authenticity // Anthropology Today. 1986. V. 2. P. 79–81; *Linnekin J.* Cultural Invention and the Dilemma Authenticity // Am. An. 1991. V. 93. № 2. P. 446–449 и уже упоминавшиеся работы: *Fienup-Riordan A., Hanson A., Jackson J.; Linnekin J.* Defining Tradition...

³⁸ *Hanson A.* Op. cit. P. 890.

³⁹ *Fienup-Riordan A.* Op. cit.; *Jackson J.* Op. cit.

⁴⁰ *Hanson A.* Op. cit.

⁴¹ Так, например, утверждение сакрального характера маорийской культуры (по контрасту со светской культурой европейцев) выступает как основание особых прав маорийских общин на музейные ценности, имеющие отношение к их культуре, в силу особого, сакрального статуса этих ценностей. А это в свою очередь – составная часть политики по реанимации роли племен, старого племенного деления и племенных советов (как единственно законных распорядителей наследием маорийской культуры), которая к настоящему времени почти сошла на нет (*Hanson A.* Op. cit.).

⁴² Примеры и анализ такого рода явлений см. в работах: *Dominquez V.R.* The Marketing of Heritage // Am. Eth. 1986. V. 13. P. 546–555; *Fienup-Riordan A.* Op. cit.

⁴³ *Jackson J.* Op. cit.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Это общее место всех работ, упомянутых в примеч. 37.

⁴⁶ *Hanson A.* Op. cit.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Gable E.* The Decolonization of Consciousness: Local Sceptics and the «Will To Be Modern» in a West African Village // Am. Eth. 1995. V. 22. № 2. P. 242–257.

⁴⁹ Например, в работе: *Biolsi T.* The Birth of Reservation: Making the Modern Individual among the Lakota // *Am. Eth.* 1995. V. 22. № 1. P. 28–53 дан детальный анализ того, как жизнь в резервации радикально изменила самосознание индейцев лакота.

⁵⁰ *Smith M.P.* Postmodernism, Urban Ethnography, and the New Social Space of Ethnic Identity // *Theory and Society.* 1992. P. 493–531.

⁵¹ Когда, например, оттенок цвета кожи, приписываемый человеку, определяется в значительной мере его социальной позицией. Продвигаясь вверх по социальной лестнице, человек постепенно «светлеет».

⁵² *Streicker J.* Policing Boundaries: Race, Class, and Gender in Cartagena, Colombia // *Am. Eth.* 1995. V. 22. № 1. P. 54–74; *Wade P.* The Cultural Politics of Blackness in Colombia // *Ibid.* 1995. V. 22. № 2. P. 341–357; *Gamble E., Handler R., Lawson A.* On the Uses of Relativism: Fact, Conjecture, and Black and White Histories at Colonial Williamsburg // *Ibid.* 1992. V. 19. № 4. P. 791–805.

S. A. Shandybin. The Postmodern Anthropology and the Application Sphere of its Cultural Model

The article considers the question of the postmodern methodological methods in ethnological problems. The author concludes that the postmodern methodology pretensions on universality and exclusiveness are exaggerate. After all they contradict their own calls for the pluralism of scientific methods and paradigms' variety.