

Джулай Ю. В.

«ПОСТМОДЕРНА НАУКА»: ЗМІНА УЯВЛЕНЬ У ПЛОЩИНІ КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті розглянуто антропологічний проект реформування загальнонаукових орієнтирів розвитку науки доби постмодерну Р. Рапопорта. Робиться висновок про перспективи заснування формальної теорії ритуалу в аналізі постмодерних тенденцій сучасної науки.

Почути від одного з представників традиційної т. зв. адаптаційної антропології, відомого розробника «формальної» теорії ритуалу Р. Рапопорта, що саме культурна антропологія, яку ніхто і ніколи не вважав провідною у методологічному аналізі наукової динаміки, нині може запропонувати не що інше, як постмодерний проект зміни загальнонаукових орієнтирів діяльності, і не відреагувати на цю заяву (чи то з цікавістю, чи то з погано прихованою іронією), було неможливо. Зрозуміло, що з часом суперечки навколо сенсаційної заяви Р. Рапопорта мав пояснити критичний аналіз його тез та аргументів [1].

Головною метою цієї статті є дослідження позаконтекстуального змісту та структури запро-

понованої Р. Рапопортом реформи антропологічного знання в її загальнонауковому вимірі.

Проблема вибору постмодерного бачення в культурній антропології

Відомо, що методологічний рейтинг культурної антропології значно підвищився після т. зв. постмодерного повороту, означеного появою таких праць, як збірник «Літературне відтворення культури. Поетика і політика в етнографії» (Writing culture. The poetics and politics of ethnography) за редакцією Дж. Кліффорда та Дж. Е. Маркуса у 1986 р. та книжки Дж. Е. Маркуса та М. Дж. Фішера «Антропологія як критика культури. Експериментальний аспект у гума-

нітарних науках» (Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences, 1986 p.) [2]. Проте слід наголосити, що Р. Рапопорт ніколи не вступав у полеміку з Дж. Маркусом та М. Дж. Фішером [3].

У своєму реформаторському проекті Р. Рапопорт не наважився використати реформістські напрацювання, хоч трохи пов'язані з ідеями гуманітарного постструктуралізму. Його резонансний проект постмодерної антропології на загальнонауковому рівні лежав цілком у руслі концепції постмодерної стадії розвитку науки відомого представника еволюціоністської школи Ст. Тулміна.

Звернення до методологічної концепції фазового розвитку науки («модерна і постмодерна» наука) Ст. Тулміна зумовлено не просто її явним відстороненням від будь-яких гуманітарно-літературних паралелей. Річ у тому, що концепція постмодерної науки Ст. Тулміна лише поступово поширилася на культурну антропологію. Природно, що цей набутий «антропологізм» не завжди потрапляв у поле зору дослідників [4].

Постмодерна наука Ст. Тулміна (космологічна версія)

Антропологічний поворот у філософії науки Ст. Тулміна започаткований його працею «Пізнання та дія. Запрошення до філософії» (Knowing and acting. An invitation to philosophy) [5]. Але це не означає, що антропологія і методологія Ст. Тулміна безпосередньо збігаються з традиційною проблематикою культурної антропології. Контакт філософії з культурною антропологією зумовлюється тезою про самодостатність кожної культури як окремого культурного світу. Тому стандарти раціональності у різних спільнотах мають тлумачитися відповідно до місця і часу дослідження цих світів [6]. Проте саме щодо цієї множинності культурних світів виникає радикальне філософське запитання: «Чи може здоровий глузд долати цю культурну дистанцію через забезпечення порозуміння хоча б на рівні базових ідей?». Антропологія описує можливість подолання цієї культурної несумірності як удаваної шляхом аналізу певної вихідної субстанції - спільних для всіх культур форм життя і впорядкування досвіду [7].

Ще одне наближення філософії радше до філософської, ніж до культурної антропології пов'язане із досягненням логічної форми раціональності у певних контекстах, що непомітно надають логічній аргументації природності, забезпечуючи однакове розуміння понять на ґрунті загальноприйнятого здорового глузду. Тому фі-

лософія разом із антропологією сприймає логічну раціональність як видиму частину більш глибоко прихованої ієрархії основ раціональності. По-перше, це передбачає, що здоровий глузд, що оперує однаково ясным розумінням значень тих чи тих понять, функціонує на базі усталених і близьких кожній людині понять (common sense). По-друге, цю подвійну структуру взаємної підтримки раціональності у межах здорового глузду, в свою чергу, підтримують «висновки» з людського досвіду, де повсякчас і подібним чином підсумовується людський досвід [8]. Без підтримки такої глибинної раціональності людської поведінки або стратегій побудови соціальних інституцій взагалі неможливо вести мову про можливість обґрунтування аргументації, що перевершує будь-яку добре відновлену мережу логічних засновків умовиводу.

Для Дж. Віко, на думку Ст. Тулміна, цю глибину позалогічних основ раціональності становили: поетизація міфів, афоризми, оповіді про божественні сили, навколо яких формувалися спільні форми життя [9]. До суджень Дж. Віко як антропологічно налаштованого філософа Ст. Тулмін додає деякі тези Т. Ріда та Дж. Е. Мура. Т. Рід займає позицію антрополога, коли твердить, що передумовою вибудовування висловлювання про світ регулярної взаємодії фізичних об'єктів були поняття причинності, матеріальної субстанції та однорідності природних феноменів. Дж. Мур наближається до позиції антрополога, коли говорить, що будь-які об'єкти споглядання є основою відкидання сумнівів або необхідності будувати довгі ланцюги суджень з метою спростування скептицизму [10]. Так чи так антропологія для філософа стає «геометрично» визначеним місцем існування культурних форм людського життя, що діставали свої родові назви із подвійними значеннями, будучи одночасно репрезентованими як у філософії, так і антропології під виглядом пралогічного мислення або первинних символічних форм. Усі ці первинні культурні форми життя є позаконтекстуальними початками, що виключають будь-які можливості апелювати до відмінності етнокультур та несумірності епох історичного поступу посттрадиційних суспільств. Місце ієрархії історичних епох заступає субстанційна модель культури. Саме в субстанційному образі культури філософу вдається поставити у взаємну відповідність пралогічне мислення і світ первинних символічних форм, з одного боку, та поступове зростання переваги буття над небуттям - з другого. Цей період має назву космологічного, бо його головним завданням є боротьба впорядкованого начала над хаотичним [11].

Фактором становлення впорядкованого світу стає ритуал, що як священна повторювана дія уособлює акт космологічного творіння. Саме в ритуалах накопичується досвід перенесення людини із хаотичного світу у світ сакральності-космологічних речей, подій і явищ з усталеним символічним значенням. Звісно, ця схема ритуального пояснення безупинної праці з утворення універсальних космологічних класифікаційних систем (УККС) по осі «хаос - порядок» і висвячення речової структури Всесвіту мусила би мати специфічні ознаки раціональності. І хоча ознаки комбінаторно-копозиційної дії не дублюють раціональності логічного умовиводу, функціональна схожість універсальної космологічної класифікаційної системи із математичними структурами повертає нас обличчям до нетривіального змісту платонівської віри в онтологічне значення математики [12; 13]. Ось чому, на думку Ст. Тулміна, наука доби модерну, доби «вчених-спостерігачів» бере як визначальну позаісторичну (антропо-онтологічну) передумову або підґрунтя (background) наукового знання різні варіанти формального тлумачення здорового глузду, неодмінною складовою яких є визнання геометрії як епістемічного зразка для науки в цілому. Проте з огляду на еволюцію математики геометрія як епістема з часом перестала бути достатнім бар'єром для проникнення релятивізму і конвенціоналізму в простір модерної науки [14]. За такої логіки природно думати, що постмодерна наука, де учені є не тільки спостерігачами, а й активними діячами, мусила би мати відмінне від модерної науки специфічне антропо-космологічне підґрунтя. Це по-перше. А по-друге, логічно сподіватися, що демонстрація еволюційного характеру пізнання у постмодерній науці дозволить уникнути епістемологічного сценарію неминучості релятивізму і конвенціоналізму як обов'язкових складових процесу пізнання.

Саме в праці «Повернення до космології. Постмодерна наука і теологія природи» (The return of cosmology. Postmodern science and theology of nature), що вийшла друком у 1982 р., Ст. Тулмін запропонував нову версію космологічних передумов постмодерної науки. Концепція постмодерної науки Ст. Тулміна значною мірою спирається на припущення про необхідність відновлення у сучасній науці космологічної картини світу, сумірної із «людським перебуванням у світі як вдома». Тому космологічна складова постмодерної науки базується не на астрономії класичної науки, а на сучасній екології [15].

Однак, на думку Р. Рапопорта, ця гіпотеза Ст. Тулміна лише підсумовує аналіз і коментар

Г. Бейтсона до методологічної критики модерної науки як такої, що є вузько орієнтованою на принцип глобального еволюціонізму [16]. Ця оцінка з'явилася тому, що Р. Рапопорт розглядає бейтсонівську критику редуковано-лінійних форм тлумачення еволюції в класичній науці як таку, що вже в такому вигляді заслуговує на увагу вчених майже усіх галузей знання. Але насправді Ст. Тулмін та Р. Рапопорт роблять досить різні висновки з ідей космолога Г. Бейтсона.

На думку Ст. Тулміна, у Г. Бейтсона нема єдиної і зрозумілої теорії ментальної еволюції, але є чимало серйозних гіпотез, підтверджених практичними і клінічними дослідженнями. З-поміж них особливо поцінуються ідеї щодо параметризації еволюції за вмінням «навчатися справі навчання», а також теорія подвійного зажиму/затиску, що пояснює психічні розлади та тлумачення еволюційно закріплених функцій (Lebensform).

Ст. Тулмін, так само як і Р. Рапопорт, надає особливого значення виділенню космологічної складової модерної науки. Саме «століття присутності формальної логіки та метафізики у неісторичній космології створили шаблони та зразки лінійної каузальності, до яких було адаптовано еволюційний підхід» [17]. Ст. Тулмін погоджується з тим, що без відповідної еволюційної картини важко створити хоч якусь валідну біологічну класифікацію, яка не була б її дедуктивною підміною на підставі того, що в реальності домінують не дивергентні, а конвергентні лінії еволюції [18]. Але проаналізувавши конструктивну еволюційно-епістемологічну контрпрограму Г. Бейтсона, викладену у праці «Розум і Природа» («Mind and Nature»), Ст. Тулмін підсумував цей контрпроект у системі з трьох понять. Це поняття: 1) про множинність дескрипцій всіх природних процесів; 2) про постійно циркулюючу взаємодію, що породжує замикання і розмикання взаємодії явищ у колах та спіралях; 3) про стохастичність всіх процесів селекції, завдяки чому народжуються нові адаптивні стратегії. Але ця епістемологічна контрпрограма Г. Бейтсона як проект нової постмодерної науки не дістала підтримки Ст. Тулміна. По-перше, тому що вона добре вкладалася в рамки теорій, зорієнтованих на формальну логіку: каузальну теорію перцепції та логічну «теорію типів» Б. Рассела. По-друге, хоча відсутність теорії ментальної еволюції не можна вважати прорахунком Г. Бейтсона, тим не менше використання протистояння внутрішніх образів зовнішнім речам у якості атомарного стану ментальної еволюції було успадковано від Б. Рассела та Дж. Ст. Міля

і не сприяло виходу за межі гіпотез ментальної еволюції Ч. Дарвіна, а радше відповідало станам докантівських дебатів [19]. По-третє, спроба критики картезіанської методології за відпрацювання процедур редукції еволюційних схем розвитку до лінійно-каузальних схем взаємодії явищ, на думку Г. Бейтсона, готувала ґрунт для нової епістемології, що мала першочергове значення для подальшої перебудови всього гуманітарного знання [20].

Однак нова епістемологія, складена зі зразків критики картезіанської філософії науки, виявилася спорідненою із релятивістською ідеологією парадигмальної моделі наукової революції Т. Куна та ідеями анархістської теорії пізнання П. Фее-рабенда. Саме тому концепція антропо-космологічної складової науки (зміна в якій і дозволяє говорити про початок переходу до постмодерної науки) формується у Ст. Тулміна не з аргументів, що повторюють аргументацію Г. Бейтсона, хоча Ст. Тулмін позитивно оцінює окремі ідеї епістемологічного проекту Г. Бейтсона. Так, Ст. Тулмін загалом поділяє ту оцінку, що її Г. Бейтсон дає змінам дослідницьких стратегій соціальних наук на початку ХХ ст.: перехід від вивчення систем, структур та функцій до вивчення варіативності, впливу добору та адаптивності [21]. Є, щоправда, ще один виняток. Ст. Тулмін, так само як і Г. Бейтсон, питанням «Хто ми?» або «Де і в якому стані ми перебуваємо?» означає перетин еволюційних ліній що, з одного боку, забезпечували появу людини в традиційному суспільстві, а з другого - сформовані граничним тиском на природу з боку індустріального та постіндустріального суспільства [22].

На питання: «Як виглядає космологічна складова постмодерної науки?», в основі якої лежить відтепер не астрономія, а екологія, Ст. Тулмін відповідає за відомою схемою: «Повернення екологічної складової через певні втрачені філософські традиції». У якості такого філософського протопроєкту «існування людини у Всесвіті, як у себе вдома» Ст. Тулмін обирає переозначення екології добре відомими філософськими стратегіями перебування людини у космосі пізньої античності. Перша стратегія обстоює життя людини як володіння собою на підставі володіння речами (епікурійська традиція). Друга стратегія обстоює життя людини як володіння собою в умовах неминучого панування речей над людьми (стоїчна традиція). У сучасній неакадемічній думці ці дві традиції можна, відповідно, позначити поняттями «білої» та «зеленої» філософії [23]. Можна сказати, що «біла» філософія є конотацією епікурійської традиції і присутня в ідеології

сучасних психотерапевтичних практик, які нас вчать зберігати спокій, залишатися «холодними», як космос, стосовно того, що відбувається навколо. «Зелена» філософія, що коріниться у стоїчній традиції, має близькі до «білої» філософії етичні максими, проте обґрунтовані протилежними аргументами. За логікою цієї філософії, шукати порядок людського розуму слід у зовнішньому ладі природи з тим, щоб жити з ним у постійній гармонії. У нагороду за вміння жити із природою у гармонії людина здобуває душевну рівновагу, що робить її достойною всякого блага та перебування в апатичних і евдемонічних станах [24]. «Зелена» філософія, що успадковує ідеологію стоїцизму, дає про себе знати в екологічній теорії та практиках т. зв. натурального способу життя. Якщо у пізній античності ці персональні стратегії космічного випробування були роз'єднані, то тепер вони мають перспективи для дедалі відчутнішого поєднання. Якщо стоїки поділяли погляди Платона та Арістотеля щодо неісторичності космосу, то у сучасній «зеленій» філософії, основу якої становить екологія, принципово панують історико-еволюційні погляди. Крім того, в межах космологічної ідеології майже всі еколого-біологічні поняття мають відповідне етичне значення.

Ось чому в новій, екологічній космології центральним є питання, що стосується умов і наслідків існування людини у середовищах, які активно змінюються і вимагають того ж від людини [25].

Але виділення екології як основи космології постмодерної науки через визначення її головного питання, наявність етичної модальності еколого-біологічних понять у відповідях на основні питання, дозволяють витворити лише схему нової гіпотези. Тому Ст. Тулмін вдається до нових визначень космологічної складової постмодерної науки. Він називає її «великою схемою речей», в якій ми стаємо відповідальними за природу і «через це стаємо носіями природної релігії» [26]. Але коли ця «відповідальність за природу» розподіляється між вченими, філософами та теологами, тоді відновлюється потреба у нових позитивних кроках при аналізі особливостей космологічної складової постмодерної науки. Ось чому Ст. Тулмін далі вивчає реакцію визнаних представників теології Г. Кюнга та Дж. Густафсона на перспективу бачення космологічної картини постмодерної науки як нового різновиду природної релігії. Вивчення цієї реакції та її «критика», вважає Ст. Тулмін, може відкрити шлях до нового, глибшого бачення еколого-космологічної «загальної схематики речей». Ст. Тул-

мін звернув увагу на застереження Г. Кюнга щодо спроб підміняти т. зв. природну релігію генералізованою мовою будь-якої дисципліни. Так, необмежене застосування психоаналізу З. Фрейда з метою осмислення потреби в релігії свідчить про наявність невротичних симптомів. Те ж саме стосується спроб пояснювати природний потяг до релігії з точки зору соціології (класового інтересу) або нейропсихології (зняття нервового напруження) [27]. На думку Ст. Тулміна, спробу Г. Кюнга вдатися до позитивного контраргументу при поясненні природного потягу до релігії навряд чи можна прийняти. Вона є незадовільною, тому що природний потяг людини до релігії Г. Кюнг врешті-решт намагається вивести із поняття першопричини (Urgand). Саме участь людини у космологічній містерії змушує її замислюватися над засадничим питанням: «Чому світ складається з чогось, а не складається з нічого?» [28]. Однак така метафізична височінь розбігається з необхідністю вийти за межі теоретичного ставлення людини до світу в межах природної релігійності людини, на яку претендує нова космологія.

На цьому тлі спроб Дж. Густафсона пояснювати природну релігійність людей через їхню причетність до актів творення Богом Всесвіту, що зафіксовано у т. зв. «великій схемі речей», людина може повторити і на більш локальному практичному рівні: в актах відповідального екологічного вибору людей», зафіксованого, відповідно, в космологічній схемі речей [29].

Тулміновий аналіз методологічної моделі еволюції науки до постмодерного стану засвідчує, що вихід за межі модерну в науці є досить складним і комплексним явищем. До головних ознак цього переходу у праці «Повернення до космології. ...» Ст. Тулмін відносить процес повернення космології в сучасну науку. І це вже не та традиційна космологія, що утворилася на підставі спостереження всіх типів астрономічних об'єктів і відповідних теорій, а космологія на ґрунті екології. У такій космології, як і екології, відновлюється розуміння присутності людини в глобальній еволюції.

Ця концепція Ст. Тулміна була сприйнята Р. Рапопортом як аргумент, що підтверджує відповідність його власної формальної теорії ритуалу космологізації сучасної науки [30]. Особливо важливою була тут ціла система припущень: 1) терміном «логос» Р. Рапопорт позначив множину концепцій, якими керуються як сучасні, так і стародавні соціуми; стрижнем концепції «логосу» є усвідомлення себе частиною цілого («життєвий холізм»); 2) через усвідомлення «логосу»

люди входять у космос співіснування з Богом; 3) гармонія «логосу» відновлюється у часі не монотонно, а через конфлікти, яких не можна уникнути; концепція «логосу» є ключем до концепції «космосу»; 4) складну форму наявності гармонії найкраще відображає поняття «Aleteja» (істина) [31]. А для того щоб «логос» та «істина» перебували в єдності, потрібні зусилля, копітка праця, систематичне намагання, реальним агентом яких є ритуал і ритуальна практика [32].

Але яке значення може мати зіставлення вивчення космологічного формату ритуальних практик традиційного суспільства для космології на основі екології постмодерної науки? На думку Р. Рапопорта, ключ до виділення нетривіальної методологічної суті ритуалу для науки в цілому дав йому, як і Ст. Тулміну, Г. Бейтсон - своєю критикою картезіанської моделі знання.

Саме від Г. Бейтсона ми дізнаємося про досить жорстку епістемічну структуру картезіанської моделі знання. Цю жорсткість забезпечує відповідність лінійної каузальності формальному умовиводу та прозорість істин і значень мовних термінів. Однак мова не тільки виражає, а й приховує і викривлює істини космосу [33]. Ось чому критика картезіанської епістемології на тлі ритуальної, системної форми закріплення функціональних «істин», що існують поза мовою, здається Р. Рапопорту модельним прикладом для епістемології нової постмодерної науки. Саме нова епістемологія, за Г. Бейтсоном і Р. Рапопортом, закладає основи нової постмодерної науки.

Такий епістемологічний підхід до постмодерної науки Ст. Тулмін не вважає прийнятним для аналізу космологічної складової сучасної науки. Адже, на думку Ст. Тулміна, епістемологічна критика картезіанської моделі еволюції у Г. Бейтсона сама по собі не пропонує позитивних гіпотез для нового бачення космології як глобальної екології. А для Р. Рапопорта цієї кризи картезіанської епістемі достатньо для того, щоб зрозуміти, що сучасні гуманітарно-літературні концепції постмодерного повороту в антропології залишаються по суті картезіанськими. Як і раніше, вони ігнорують подвійний характер мови (виражати/приховувати) і тому не здатні відобразити більш фундаментальний рівень сутності людини. Цей більш фундаментальний рівень сутності людини Р. Рапопорт подає як систему позамовних ритуальних практик, що вводять людину у космос [34].

Легко помітити, що саме тут шляхи Ст. Тулміна та Р. Рапопорта розходяться. Для Ст. Тулміна глумачення космології постмодерної науки в межах екології та природної теології аж ніяк не

може бути спробою генералізувати будь-яку окрему дисципліну за рахунок відкриття в ній специфічної космологічної версії метафізики. До певної міри це відбито і у формальній теорії ритуалу Р. Рапопорта. Але в підсумку Р. Рапопорт фактично доходить до тези про наявність можливості «дальності» ритуальних практик як універсальних позаконтекстуальних умов розуміння людини людиною в будь-який час і за будь-яких обставин.

Та попри цю невдачу нині маємо вже досить велику кількість позитивних рецептів у дослідженні постмодерних тенденцій в культурній ан-

тропології, маємо досить переконливі версії гуманітарного бачення постмодерну в антропології. Вже існують гіпотези про екологію як специфічну космологію постмодерної науки, що потребує подальшої розробки. Маємо і розуміння того, що епістемологічні та методологічні моделі постмодерної науки важко трансформувати в присутні моделі або гіпотези, хоча саме такими були намагання Р. Рапопорта. І нарешті, вже на часі осмислення потужної критики А. Грюнбаумом відродження теїстичної космології [35].

1. *Pannonort P. A.* Эволюция человечества и будущее антропологии // Этнографическое обозрение, - 1995. - № 6. - С. 18-30.
2. *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* - University of California Press, 1986. - 294 p.; *Marcus G. E., Fisher M. J.* Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences. - The University of Chicago Press, 1986. - 189 p.
3. *Rappoport R.* Distinguished lecture in general anthropology: The anthropology of trouble, - 1993. - Vol. 95. - № 2. - P. 296-297. Докладніше про обговорення постмодерної ситуації див.: *Кунер А.* Постмодернизм, Кембридж и «Великая Калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение. - 1993. - № 4. - С. 14; *Шандыбин С. А.* Постмодернистская антропология и сфера применения ее к культурной модели // Этнографическое обозрение. - 1998. - № 1. - С. 24; *Докунай Ю. В.* Постмодерністське бачення культурної антропології як науки (проблеми, дискусії) // Магістеріум НАУК-МА. - 2003. - Вип. 12. Культурологія, - С 13-14; *Saengren S. P.* Rhetoric and the authority of ethnography. «Postmodernism» and the social reproduction of texts // Current anthropology. June, 1988. - Vol. 39. - № 3. - P. 405-435.
4. Див.: *Toulmin St.* The emergence of postmodern science // Great ideas today. - Chicago, 1981. - P. 68-114; *Sassover R.* Postmodernism and philosophy of science. A critical engagement // Philosophy of the social sciences. - 1993. - Vol. 23. - № 4. - P. 433-434; *Holton G.* Science and anti-science. - Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1993. - P. 170-175.
5. *Toulmin St.* Knowing and acting. An invitation to philosophy. - New York; London: Macmillan Publishing C, Collier Macmillan Publishers, - 1976. - 234 p.
6. Ibid.-P. 155.
7. Ibid.-P. 162.
8. Ibid.-P. 169.
9. Ibid.-P. 170.
10. Ibid.-P. 170.
11. *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнаучных знаний в древности. - М., 1982. - С. 9.
12. Там само.- С. 27-28.
13. *Campbell T.* Truth and historicity, - Oxford: Claredon Press, 1992. - P. 255.
14. *Toulmin St.* Op. cit. - P. 197-198.
15. *Toulmin St.* The return of cosmology. Postmodern science and the theology of nature. - Berkeley; Los Angeles; London: University California Press, 1982. - P. 258-260.
16. *Pannonort P.* Вказ. праця. - С. 28. Р. Рапопорт спирається на аналіз поглядів Г. Бейтсона у праці *Тулмін Ст.* The return of cosmology. Postmodern science and the theology of nature. - Berkeley; Los Angeles; London: University California Press, 1982. - P. 201-213. За останній час російською мовою почали перекладати праці Г. Бейтсона, та з'явилися статті, в яких розглядається його антропологічна і методологічна спадщина. Серед них можна назвати праці: *Бейтсон Г., Бейтсон М. К.* Ангелы страшатся. К эпистемологии священного, - М.: Технологическая школа бизнеса. - 1992. - 211 с; *Канчуров И., Срибный Н.* Творческое наследие Г. Бейтсона. <http://www.local.host/A/G.Beivts/>; *Канчуров И., Срибный Н.* Творческое наследие Г. Бейтсона, - 47 с; *Пугалев А. И.* Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегори Бейтсона // Вопросы философии. - 2004. - № 1. - С. 148-159.
17. *Toulmin St.* Op. cit. - P. 205.
18. Ibid.-P. 206-207.
19. Ibid.-P. 208; 212-213.
20. Ibid.-P. 210.
21. Ibid.-P. 207.
22. Ibid.-P. 260-261.
23. Ibid.-P. 262.
24. Ibid.-P. 262.
25. Ibid.-P. 262-267.
26. Ibid.-P. 268.
27. Ibid.-P. 268-269.
28. Ibid.-P. 269.
29. Ibid.-P. 269.
30. *Pannonort P.* Эволюция человечества и будущее антропологии // Этнографическое обозрение. - 1995. - № 6. - С. 27-28.
31. Там само.- С. 21; 29.
32. Там само.- С. 22.
33. Там само.- С. 20. Про це див.: *Smuts B. B.* Explaining religion without explaining it away: trust, truth and the evolution of cooperation in R. A. Rappoport's «The obvious aspects of ritual» // American anthropologist. - 1999. - Vol. 101. - № 1. - P. 101.
34. Там само.- С. 30.
35. *Grünbaum A.* The poverty of theistic cosmology // British Journal for the Philosophy of science. - December, 2004. - Vol. 55. - № 4. - P. 561-614.

Yu. Dzhulay

**POSTMODERN SCIENCE: CHANGE-PICTURE
FROM CULTURE ANTHROPOLOGY**

Rapoport's anthropological project for reformation general aims of science as part Toulmin's methodological model postmodern's stage of science is analyzed in the article. Perspectives of application of formal theory of ritual for analysis postmodern s tendencies are evaluated too.