

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКЕ БАЧЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК НАУКИ (ПРОБЛЕМИ, ДИСКУСІЇ)

У статті розглядається проблема позитивного самовизначення постмодерністського бачення етнографії та антропології як науки. В межах історичної типології парадигм етнографічного дослідження проаналізовано відмінність оптичного та позитивно-емпіричного бачення етнографічної реальності.

Постмодерністське бачення антропології часто пов'язують з появою праці Д. Маркуса та М. Фішера «Антропология как культурна критика. Експериментальний аспект у гуманітарних науках» («Anthropology as Cultural Critique. Experimental Moment in the Human Sciences») та збірки праць під редакцією Д. Кліфорда та Д. Маркуса під назвою «Writing Culture» [1]. Але вже в 1996р. під час інтерв'ю О. Єлфімову для часопису «Етнографічний огляд» один з авторів збірки «Writing Culture» С. Тайлер звернув увагу на те, що поняття про постмодерністську парадигму в антропології підтримувалося лише негативним сприйняттям нового антропологічного проекту - т. зв. «експериментальної етнографії» [2]. Це по-перше. По-друге, на думку того ж С. Тайлера, ніякої «постмодерністської парадигми в етнографії ніколи не існувало і ніхто її не створював» [3]. Це була аж ніяк не постмодерністська парадигма, а звичайна, хоча і достатньо різка, критика того стану, в якому перебувала антропология на початку 1980-х років [4].

Отже, виходить, що «уявна» постмодерністська парадигма жила генералізуючим ефектом певних резонуючих настроїв. До певної міри цей ефект складався із напруженого очікування теоретичного прориву антропології на ділянці проблем іміграції, іміграційної політики, етнічних меншин як окраси сучасного суспільства, еволюції соціальної політики щодо жінок. На це очікування накладалося відчуття відсутності подаль-

шої перспективи для теоретичного зростання антропології за умови збереження проблем родинних стосунків, системи міф-ритуал, ритуал-міф, проблем релігії як головних [5]. Природно, що критика Ж.-Ф. Ліотаром претензій модерну щодо можливостей описати реальність з позиції останньої інстанції (метанаративів) додала впевненості критикам проблемного відставання антропології від ходи сучасної цивілізації [6]. Але, знову ж таки, від прихильної рецепції недовіри до метанаративів антропология автоматично не ставала постмодерністською. Скоріше «її (антропології.- Ю. Д) потрібно відкрити було очі на постсучасну реальність. Бо етнографи і дотепер вважають, що вони продовжують жити в ХІХ ст.» [7]. За таким сценарієм постмодернізм - це віддалений і досить схематичний прообраз можливих радикальних змін в культурній антропології, головним чином змін в її методологічних засадах. Згодом, коли гра з методологічними засадами етнографічної теорії призвела аж до заміни польового дослідження «риторикою поля», тоді й було усвідомлено небезпеку продовження гри етнографів у методологічні уподобання і смаки замість пошуку нових етнокультурних об'єктів постсучасної реальності [8].

У статті пропонується:

1) розглянути основні підходи до визначення феномену постмодерну в антропології (Дж. Кліфорд, Д. Маркус, С. Тайлер, А. Купер, С. А. Шандібін, О. Єлфімов, С. Сенгрен, П. Рот та ін.);

2) відділити реальні проблеми з реформування антропології від риторики про реформи;

3) оцінити перспективи парадигмальної історії етноантропологічних досліджень у справі модернізації бачення антропології як науки.

Слід пам'ятати і про той факт, що за ознаками свого походження дискусія про постмодерністський ухил в розвитку етнографії виникла у царині *cultural studies*. Головною темою дискусії, що позначає постмодернізований стан антропології, стала риторика етнографічного письма як різновиду літератури про «тотально інше» та обізнаність автора етнографічного доробку. Гіпостазована у метаантропології літературоподібність етнографічного письма відразу дала поштовх до тлумачення етнографічного знання як дискурсу мікрофізики влади М. Фуко [9].

З цього боку від подальшого розвитку подій, за сценарієм «постмодернізм в антропології», можна було очікувати на деякі вже відомі наслідки з постмодерністського проекту історії. Наприклад, можна було розглядати етнографію, так само як і історію, як послідовну низку партикулярних дискурсів, в яких сконструйовано і опановано «реальність» минулого [10]. Окрім того, не слід думати, що вивчення міфу, ритуалу, соціальної структури і релігії - це традиційне і досить усталене адресне проблемне коло антропології. І це не тому, що в проблемному полі антропології легко знайти нові точки росту проблем (через соціальні, психологічні та символічні значення оселі, вживання їжі, одяжі, свят і т. ін.), а тому, що антропологію, так само як і історію з їхніми дискурсами, створено не заради розуміння минулого та «іншого» [11]. Згідно з цією ідеологією, «інші люди» з дискурсів антропології аж ніяк не схожі на усталений прояв «сущого» неписьмених культур у символічній поведінці людей. Врешті-решт на місці абстракції «незацікавленого етнографа», що вилучає різні форми суб'єктивності з опису поведінки етнічних спільнот та груп, постає абстракція відкритої антипозитивістської і антиконвенціоналістської постаті «заангажованого етнографа» [12].

Не менш загрозливою для класичної антропології як науки в постмодерністському сценарії розвитку антропології виявилось зрозуміле бажання вивести за допомогою рефлексії самі основи владного дискурсу з етнографічних пояснень та дескрипцій, де вони перебувають «в тіні». Ця операція «виведення з тіні» спиралася на ідеологію літературно-філософського деконструктивізму Ж. Дерріди. Але у випадку антропології акцент було зроблено на тому, що будь-який текст, а тим більше і культура як текст, підпадає під деконструкцію з причини надмірно вкладеної в неї

системності. Системність, що нібито утворена культурою, заступає послідовна деконструкція цієї удаваної системності. На деконструкцію покладено завдання не тільки виділити і продемонструвати владну модальність дискурсів історії й антропології в підсиленні ефекту системності культури, а й, навпаки, показати неперервно проблематичний характер системності культури при будь-якому контекстуальному розширенні основних дискурсів «тексту».

Попри всі відмінності постмодерністського сценарію розвитку історії, що закладено у відмінностях позицій М. Фуко і Ж. Дерріди, є один цікавий спільний момент, на який звернув увагу Е. Саїд. Останній, як вже зафіксовано дослідниками, показав, що обидва «прото-сценаристи» фактично унеможливили конвенціональне тлумачення «тексту» і «контексту», що становило важливий момент класичної історіографії, а значить, не виключено - і класичної антропології [13]. Це може означати лише те, що ідея про кордони між «текстом» і «контекстом», де конвенція і консенсус етнографів як вчених, домовленість етнографів у межах певної інституції визначають, що є текстом, а що лежить за межами тексту як царина контекстів (зовнішніх факторів - І. Лакатос), більше не береться до уваги, бо все в історії і культурі можна подати у форматі розширеного тексту.

Відомо, що усвідомлення з праці Е. Саїда «Орієнталізм» того, що дискурси західної антропології (те, як ведеться розповідь про міфи, ритуали, соціальну структуру, релігії у найдавніших культурах, обирається порядок подій, наводяться сучасні точки зору, подається коментар) були узгоджені із певною риторикою влади, набуло критичного забарвлення [14]. Зв'язок дискурсів антропології з дискурсами «влади» було перетворено на користь тези про неспроможність західної антропології давати об'єктивну і реалістичну картину найдавніших, і тим більше східних, культур [15]. Але подальша свідомо гра у симетричну «екзотизацію Заходу» («навпаки орієнталізм») в межах ідей «постколоніальної» критики не дали нічого значного, окрім провокативної, іронічної віртуальної картини культур Заходу з точки зору «риторики влади» східних еліт [16]. Усвідомлення незначної продуктивності «риторики екзотизації» як в позитивно-змістовному, так і в критичному плані призвело до того, що, з одного боку, актуальність «постколоніальної» критики було перенесено в часі аж у 60-ті роки ХХ ст., а з другого - саму «риторику влади» деякою мірою було реабілітовано. «Риторику влади», складену з соціально-економічних, соціально-політичних інституцій, міждисциплінарності (ринку ідей), засобів масової інформації, відтепер

оцінюють як систему позицій, з яких теж ведеться оповідь про об'єкти антропологічного дослідження [17].

Однак тема етнографії як літератури певного жанру є досить реальною ситуацією, що пережив не один етнограф, причому без того, щоб вбачати в ній постмодерністську ситуацію. Але ця близькість етнографії і літератури не пройшла повз увагу класиків антропології. На можливе зближення антропології та художньої літератури, як показав А. Купер, вказували вже Е. Ліч та К. Гірц [18].

І «слабка» і «сильна» версії тези про етнографа як письменника базуються на тому, що культуру, перш за все, складено з культурної семантики - кола значень культурних знаків та символів [19]. Саме інтерпретація та тлумачення цих символів деякою мірою робить з етнографа письменника. За таких умов обстоювати об'єктивність та науковість етнографічних узагальнень означає до певної міри віднайти для літературної техніки етнографа відповідну роботу з текстами, що є схожою на роботу літературного критика, але аж ніяк не робить його письменником.

Спростовуючи теоретичний варіант оцінки ступеня науковості антропології на рівні науковості історичного роману Е. Ліча, А. Купер дотримується приблизно такої логіки. Хоча в науковій діяльності етнографів є достатньо ситуацій, означених присутністю авторської обізнаності, літературної майстерності, вони від цього не перестають бути легітимними елементами наукового дискурсу [20]. Залишити антропологію виключено в межах наукового дискурсу вдається тому, що суттєві ознаки авторської ерудиції, обізнаності (authority) в опрацюванні етнографічних даних можна вважати ознаками комунікативної організації, наприклад, обговорення гіпотез антропології. Так, скажімо, критична робота етнографа над джерелами (антропологія «крісла та бібліотеки»), порівняльний аналіз етнографічних та антропологічних гіпотез, перевірка достеменності даних щодо фіксованих об'єктів досліджень (міфів, ритуалів, соціальної організації місцевих жителів, релігійних поглядів), відновлення дискусій і обговорення результатів попередніх досліджень, включення свідчень місцевих жителів в обговорення гіпотез - усе це може відбуватися в межах «контекстуальних» розширень наукового тексту та наукових спільнот і інституцій, що легітимують «текст» [21]. Ось чому для А. Купера є неприйнятною постмодерністська теза про перетворення етнографа або на посередника, що передає голос тубільців, або на перекладача, який має цілком усунути себе з перекладу [22].

За такою логікою система рефлексій етнографів, присутня в етнографічних описах та антро-

пологічних гіпотезах, в діалогах та дискусіях вчених, що належать до різних наукових шкіл та інституцій, спілкування з інформантами і становить саме те єдине ціле, що уможливорює достатньо повне відображення чужості та іншості досліджуваної культури. З точки зору сучасної соціології знання розширення рефлексивно-інституціональної бази конструювання етнографічних об'єктів цілком вписується в ідеологію репрезентативної етнографії та антропології [23]. Проте не менш природним є і сумнів щодо можливості досягнення цієї всеохоплюючої комунікативної повноти, бо не існує суб'єкта, який володіє всіма цими мовами, бо «зменшені завдання дослідження стали досяжними поодиноці і ніхто не може володіти ними всіма» [24].

Але логіці рефлексивно-інституціональної репрезентації оригінальності культур протистоїть не менш інтуїтивно прийнятна теза про усталене відтворення такого обсягу іншості найдавніших культур, який виходить за межі есенціалістського тлумачення специфіки поведінки, релігійних вірувань, соціальної організації племен тубільців. «Чужий голос» веде самостійну гру, переповідає щось нове і незнайоме за змістом, говорить про щось таке, про що не йшлося у відповідях інформантів на поставлені етнографами запитання. Все це вказує на серйозну кризу репрезентативної антропології, яку вже не може врятувати будь-яка радикалізація тези про культурний релятивізм.

Але чому «голос» тубільного інформанта виявляється все ж таки принципово самостійним? І чи немає тут непомітних перебільшень?

Відповідь в постмодерністському стилі може бути приблизно такою. Відомо, що антропологічний дискурс є науковим і його, врешті-решт, націлено на пояснення певного класу етнокультурних явищ. На відміну від наукового знання, нарративне (оповідне) знання тубільців, хоча і транслюється, але під час його трансляції воно не живиться з «ресурсів аргументації або доведень» [25].

Звичайно, що нарративне знання з такими особливостями займе місце такої ментальності, яку складатимуть міфи, легенди, гадки, ідеології. Ось чому, на думку Ж.-Ф. Ліотара, ставити запитання тубільному інформанту означає робити з тубільця експериментуючого етнолога, здатного свідомо ставити запитання до власних міфів, норм поведінки, який вміє обґрунтовувати і пояснювати через нарративи, що, власне, і не пристосовані до доказової аргументації. Саме про цей парадокс «тубільця-етнолога», опис якого Ж.-Ф. Ліотар запозичує у відомого французького етнолога А. Метро, має стати поясненням, щонайменше, можливості

самостійного голосу тубільного інформанта [26]. Але як тоді бути з тим, що представники етнічної культури все ж таки не самі по собі інформанти?

Здавалося, що іронічна метафора про «тубільця-етнографа» є достатньо красномовною. Думка, що оповідь тубільця завдяки опитуванню етнолог (тубільці відповідають, а етнолог опитує та обробляє опитування) стає різновидом співпраці, перетворюється десь навіть на самооповідь тубільця про власну культуру, є, щонайменше, великим перебільшенням. Але в уривку з дискусії між французькими етнологами А. Метро та П. Кластре, що наводить Ж.-Ф. Ліотар, йдеться не тільки про те, що тубільці племені Аче не можуть мати критично-рефлексивної позиції до власної культури. Мова йде і про те, що всі члени племені Аче уникали відповіді на безпосередні питання і не вступали у діалог. З цього, як свідчить П. Кластре, він особисто зробив висновок, що бажання вступати або не вступати у діалог когось з Аче пов'язане з певними обставинами. Тільки тоді, коли хтось з Аче почував себе слабим або хворим, можна було помітити бажання вступати в розмови і говорити про щось [27]. Але й тут, знов-таки, виникають запитання.

У тексті «інформант» - це не особа тубільця, а лише позначка, індекс, що вказує на певну множину тубільців, що несуть інформацію про конкретні події, про які йдеться в оповіді. Через ці події задаються т. зв. просторово-часові рамки оповіді. Більше того, «голос інформанта» - це, знов-таки, не запис колись виголошеної тубільцем оповіді, яку тепер відтворено в тексті. Це позначення того, що члени племені, скажімо, того ж Аче, говорять з певних точок зору. Ці точки зору мають ідеологічну, фразеологічну, часово-просторову і психологічну площину, і в цих точках тубільці говорять про щось надзвичайно важливе [28]. І цей самостійний оповідний додаток може зберігати оригінальність тільки за умов неможливості експлікації культурних значень цієї оповіді в оповідях етнографів або наявності достатньо відчутної кількості її інтерпретацій. Оскільки ж тубільці з Аче не можуть бути реальними співавторами етнографічних узагальнень, репрезентованих у тексті, то роль віртуального тубільця, що оберігає самостійність власного голосу і відчуває «перебільшення» етнолог, має перебрати на себе сам етнолог. Як наслідок, етнолог має принципово підвищити свою рефлексивність без сподівань, що це дасть щось більше, ніж низку незавершених інтерпретацій. Але це ще не все. Справа в тому, що поняття «голосу» (voice), так само як і поняття обізнаності (authority) автора (author), наратора (narrator), репрезен-

тують текст як певну геометрію - систему функціонально-визначених точок, позицій, з яких ведеться оповідь та організація оповідей в один текст. Текст - це інтегральна сума позицій, в яких ведуться і суміщаються, перетинаються і віддаляються оповіді. Ці точки відрізняються своїми основами. В якості останніх виступають певні історичні події, світогляди, точки зору, емоційне світосприйняття, а також вектори оповідей, за якими оповідь включено відповідно в більш широкий обсяг оповідей. Відповідно до цієї схеми оповідних просторів між творцем або упорядником наративу, прихованим автором наративу і наратором є неабияка різниця. Бачення такої різниці відіграє дуже важливу методологічну роль [29].

Позиційна модель наративів як певних атомів, що тримають наративний каркас тексту, чітко вказала на необхідність розрізнення принаймні автора, прихованого автора і упорядника оповідей. Вже в такому вигляді ця схема була достатньою підставою можливості встановлення певної методологічної вади класичної антропології. Тексти класичної антропології, що містять в собі узагальнення польових досліджень міфів, ритуалів, релігії, соціальної структури тубільців, часто-густо демонструють феномен заміщення самостійного голосу тубільних інформантів антропологічними поясненнями символічної поведінки носіїв традиційних культур.

Можна сказати, що позиційна модель об'єднання наративів у тексті може мати картину позицій на «вході» та «виході» тексту. На «вході» картина позицій наративів включає принаймні розрізнення автора і прихованого автора. Звичайно, це розрізнення є інтуїтивно прийнятним для польового дослідження. Але на «виході» тексту, в узагальненнях етнологів і антропологів голос місцевих жителів слабшає і стає переважно супроводом до антропологічних пояснень екзотики традиційної культури. Ось таке переозначення «прихованих авторів» етнографічних дескрипцій та тлумачів ключових кодів власної культури на майже німих або таких, хто говорить в тексті з певного методологічного та соціального дозволу, і було кваліфіковано як беззаперечний прояв ідеологічно-владного характеру репрезентативістського дискурсу класичної західної антропології. Як пише М. Стрезерн, «характеризувати нову етнографію як таку, що "зцентровано на автора", означало б знову повернути нас до старої позиції інтерпретації» [30].

Але сама по собі позиційна модель наративів ще нічого не доводить. Вона лише вказує на можливість зникнення або виникнення в підсумковому тексті певних позицій нарації і їхньої комбінації. Модель відображає лише можливість зник-

нення або зменшення точок наратування та збіднення структури нарації. Інша справа, що завжди можна зробити агентом збіднення структури нарації об'єднання інтелектуального і владного тиску в певних точках нарації. І як наслідок такого тиску ми отримуємо спрощену та ідеалізовану картину традиційної культури. Не важко побачити, що згідно з цією логікою спроба віднайти найбільш повний перелік позицій, з яких ведуться розповіді, може виглядати спробою винайти модель «ідеального нарративу». Те, що ідеальна структура нарративу має зберігатися, але не зберігається в підсумковому етнографічному тексті, здається зрозумілим і навіть тривіальним висновком. Але саме за допомогою моделі ідеальної вибудови оповідної структури можна пояснювати спотворення розповідей розладом структури нарації. Останній поворот демонструє велику спорідненість із семіотико-естетичною утопією Р. Варта про існування історії неміфологізованих, глибинних способів означення реальності і їхню поступову заміну на поверхневі способи означення або концепцією про конотативність сучасної культури Ж. Бодріяра, де можливість існування фундаментального символічного ладу не має глибокого значення в речах та словах [31].

Але спроби постмодерністської критики безпосередньо тлумачити ідеологізований характер класичних антропологічних текстів через викривлення ідеальної нарративної структури не були вже такими беззаперечними. Наприклад, С. Сенгрен, один із найбільш послідовних критиків повної «текстуалізації» культури, постмодерністської експериментальної парадигми в етнографії, прямо вказує на неможливість ототожнення «створення та відтворення текстів із створенням та відтворенням соціального та культурного цілого» [32].

Насамперед спроба розглядати процеси створення та відтворення культури і соціуму через відповідні процеси творення та відтворення текстів становить певний фрагмент т. зв. «метаантропології» [33]. М. Стрезерн як учасниця дискусії з постмодерністських тенденцій в сучасній антропології відмічає, що етнографія 80-х років минулого століття не випадково стала цариною епістемологічних прозрінь, що склалися під безпосереднім впливом союзу епістемології і літературної критики. Як наслідок цього союзу з'явилася певна кількість літературно-епістемологічних гібридних понять із незвичним методологічним змістом. Наприклад, вже відоме поняття «голосу» (voice) завдяки новому наголосу у співвідношенні епістемологічної та літературно-критичної складової цього поняття перетворюється на «метафору, якою позначається не етнограф як індивід або суб'єкт, а те, в який спосіб відбувається про-

голошення інформантом звуків та їхнє вислуховування етнографом, а також і те, як сприйняте за очевидне і тому непомітне впадає в очі, стає поміченим» [34]. Саму ж присутність етнографії у царині метаантропології позначено станом текстового узагальнення і текстової репрезентації даних і дескрипцій польового дослідження [35]. Це по-перше. По-друге, для метаантропології уявне протистояння класичної та експериментальної антропології письма є протистоянням епістемологічного змісту риторик легітимної влади знання і поліфонії, діалогу, взаємної гри голосів [36].

Критики діалогічної парадигми експериментального етнографічного письма не обійшли і понять, в яких, на їхню думку, відбито нові особливості етнографічного письма. Серед особливостей нового стилю письма: акцент на деталізованій передачі даних польового дослідження і прописуванні деталей. При цьому автор не повинен забувати про необхідність у відкритій формі демонструвати свої концептуальні преференції. Він відмовляється від використання загальних понять і надає перевагу поняттям із гостро і конкретно позначеним особливим змістом. У стилі його письма має відчуватися прихильність до інтерактивно-історичної концепції культури. Але всі ці особливості письма лише підсилюють переконливість авторського бачення етнографічної реальності [37]. Ця стильова майстерність присутня і в праці «Нуери» неофункціоналіста Е. Прітчарда та «Сумних тропіках» структураліста К.-Л.Страсса, але їхня майстерність не може поставити під сумнів верховенства для них наукового характеру етнодискрипції.

Прибічники класичної антропологічної парадигми прямо визнають, що владні відносини не обходять науковий дискурс. Етнографічний текст є взаємодією етнографів, їхніх критиків, критиків критиків. Все це свідчить лише на користь того, що будь-який текст - це, окрім усього, і прояв напруженого змагання обізнаності, місце, де виборюється легітимність влади думок, що репрезентують альтернативні або ж несхожі погляди та ідеї на сутність різних явищ етносвітів [38]. Але з цього моменту в дискусії реалістично-репрезентативної та експериментально-етнографічної методології виникає патова ситуація. Відкриваючи найслабшу ланку в аргументації опонентів, самі критики наражаються на не менш слабкі ланки у власній аргументації.

На думку прибічників класичної етнографічної парадигми, головною помилкою діалогічної парадигми етноантропологічного дослідження є ототожнення механізмів відтворення цілісності соціуму та культури із творенням і відтворенням

системності тексту. Помилкою є і текстуалізація культури, що є похідною від цього ототожнення. Звідси представники діалогічної парадигми робили також помилковий висновок про ідеологізацію етнографічного знання в працях класичної реалістично-репрезентативної етнографії. За такої реалістично-репрезентативної методології польове дослідження не може дати точної і повної інформації про архаїчну культуру.

На думку ж представників нового експериментального етнографічного письма, будь-які публічно-інституціональні форми легітимації влади думок, легітимації конвенцій є недостатніми для деідеологізації знання про чужі, архаїчні культури.

Врешті-решт дискусія перетворилася на пошуки, головним чином, помилок опонентів, а відповідне зростання їхньої кількості унеможливило обґрунтовану підтримку будь-якої зі сторін. Наприклад, Дж. Фрідмен вказує, з одного боку, на неприпустимість ототожнення діалогу із репрезентацією культури в якості тексту, а з другого, не забуває показати, що редукція рефлексії етнографів до діалогу є: а) «проявом розвалу публічної сфери дискусії та спробою включити голос іншого у свій власний» [39]; б) самореференційність замість публічності дискусії вказує на більш рефлексивне буржуазне суспільство, що йде за горизонт просвітницького прогресизму, де індивід - носій соціальних відносин, якому вже не потрібно акумулювати і переробляти всю попередню історію [40].

Але як може, наприклад, теза про кризу публічності науково-академічних дискусій впливати на проблему об'єктивності етнографічного польового дослідження? Схеми відповіді на це запитання, а скоріше, сумніви, що стоїть за цим запитанням, може бути такою. По-перше, треба розуміти, що криза публічності сучасних наукових дискусій - це не самодостатнє явище. Це відгомін більш фундаментальної соціальної кризи, що посилилась внаслідок усвідомлення несумірності особистості та історії. По-друге, усвідомлення цієї несумірності спричинює, в свою чергу, усвідомлення того, що будь-який надсистемний контроль особистості нічого не дасть для об'єктивної картини історії, окрім зображення історії як процесу самозростання особистості в удаваній системності знання. Неможливість вважати системність рефлексії історії в знанні за повторення ходи самозростання особистості в історії змушує до пошуку локального співвідношення особистості та історії. Знецінена універсальність особистості до певної міри повертає собі силу в самореференції. Відтворенню суб'єктивізму в самореференції має стати на заваді те, що суттєвою складовою відтворення особистості у потоці історичних змін є від-

критість до інших особистостей, іншої культури. Нічого дивного, що цей досить спекулятивний хід думки знайшов більш реальне втілення в методологічному баченні польового дослідження, в якому етнограф не може нав'язати чужій культурі ознак власної культури більше, ніж це дозволяє діалог з інформантами. Але розмова про діалогічний характер етнографічного знання в такий софістично-спекулятивний спосіб залишається досить далекою від проблеми етнографічного знання.

Не можна сказати, що патова ситуація в дискусії не додає інформації. Ось тільки ця інформація функціонує в специфічному режимі «наукової війни». Скажімо, якщо ми розглядаємо проблему етнографічного знання на соціологічному або епістемологічному рівнях, то це обов'язково має збагатити потенціал критики наших опонентів. Дуже поціновується знання, що відкриває суперечності в аргументації опонентів. «Наукові війни» ведуть обидві сторони в дискусії щодо постмодерністських реформ сучасної антропології.

Наприклад, Г. Аймер відзначає, що розмова про реформування етнографічного знання на принципах постмодернізму багато втрачає саме тому, що такі поняття, як «текстова свідомість» та «рефлексія» за своїм змістом досить бідні і вторинні для того, щоб передати весь ідейний зміст французького літературного критицизму. Це недолік реформаторів. Але не слід думати, як свідчить той же Г. Аймер, що прибічники «експериментальної етнографії» відмовляються від методології класичної репрезентативної етнографії. Вони аж ніяк не відмовляються від конвенцій як публічних інституцій, що легітимують певні припущення базового рівня в своїх дослідженнях [41]. Це вже суперечність епістемологічного рівня, що відкриває шлях до критики ідей представників «експериментальної етнографії».

На думку провідних ідеологів «експериментальної етнографії» (М. Фішера, Д. Маркуса, С. Тайлера), їхні опоненти часто-густо розглядають як тотожний текст, що складено з літер, та текст як систему знаків, індивідуальну розмову (бесіду) з діалогами та соціальними дискурсами [42]. В свою чергу опоненти «експериментальної етнографії» кваліфікують ідею інтертекстуального простору, що утворено комунікацією між представниками різних культур, як ідею про чисто уявний і тому утопічний простір [43].

На боці кожної зі сторін багато цікавих уточнень. Наприклад, Д. Кліфорд вказує на те, що робити з Е. Саїда ворога сучасної західної етнографії недоречно. Слід скоріше говорити про сприяння Е. Саїда вивільненню сучасної етнографії від подальшого використання текстів, автори яких дотримуються орієнталізму [44]. С. Сенг-

рен уже вказує на те, що певна єдність антиредукційоністських настроїв у дослідженнях з культурно-символіки, неокласичної економіки, що послідовно сповідує автономію особистості та антиредукціонізм в соціобіології, суттєво підтримує ззовні постмодерністську риторику в етнографії [45].

Але з часом «наукова війна» якщо і не вщухла зовсім, то принаймні трохи пом'якшала за рахунок деякого позитивного зсуву проблеми. Інтелектуальний прорив складався з пропозиції розглядати співвідношення польового дослідження і його текстової форми подання і узагальнення як два конструктивні етапи та, відповідно, як конструкції та метаконструкції. Відповідно до того, який тип конструктивності «вмонтовано» в польове дослідження та його подальшу обробку, Д. Кліфордом було спочатку виокремлено три способи прояву «етнографічної обізнаності» в етнографічному письмі. Саме ці способи авторської обізнаності надалі, попри всю допарадигмальність антропології та етнографії, П. Рот назвав трьома парадигмами етнографічної обізнаності (authority).

Перша парадигма, яку започаткував Б. Малиновський, подає польове дослідження як «включене спостереження». Це парадигма дій «учасника спостережень», що тривають і триватимуть. Другу парадигму - герменевтично-інтерпретативну було започатковано К. Гірцом. І, нарешті, третя парадигма - це діалогічна або діалогічно-дискурсивна парадигма. Останню персоніфіковано працями Р. Розалдо «Горе та лють мисливців за головами» («Grief and Headhunter's Rage») та П. Рабінова «Роздуми про польове дослідження в Марокко» («Reflections on Fieldwork in Morocco») [46]. Цікаво, що сам Д. Кліфорд поставився до запропонованого парадигмального перетлумачення етнографічної обізнаності на історичні типи останньої з деякими застереженнями. По-перше, діалогічний підхід в етнографії аж ніяк не говорить про «нову етнографію» як про етнографію, що по-новому зцентровано на автора. Це, скоріше, позначення того, що «дискурсивна етнографія» - це «історично і політичне встановлене відношення між самостійно існуючим «я» та «іншими» [47]. По-друге, «нову етнографію» не слід звужувати до літературної критики «авторської позиції» та «авторитету» і, по-третє, будь-яка вимога автентичності етнографічного дослідження не забезпечується якоюсь однією позицією, однією парадигмою, в тому числі й діалогічно-дискурсивною. Відомо, що переваги діалогічно-дискурсивної парадигми перед візуальною і дескриптивною не остаточні, а є поєднанням історично, тактично і політичне різних позицій

етнографів, що попри всю свою випадковість виявилися досить доречними для справи [48]. Але незважаючи на всі ці зауваження, спроба конструктивного аналізу парадигмальної історії етнографії була досить змістовною.

Оскільки етнографічне дослідження складається з двох конструктивних блоків (польового дослідження і його текстового узагальнення), то згідно з першою парадигмою етнографічне дослідження - це повідомлення або репортаж про експерименти, що тривають. Хоч як це дивно, герменевтично-інтерпретативна парадигма є таким же звітом про експерименти, які теж тривають. Єдина відмінність цих репортажів від репортажів про дані «включеного спостереження» - це відсутність передачі відомостей про об'єкти етнічної культури через певну теорію культурного функціонування. У випадку тлумачення культурно-символічного значення балійських півнячих боїв, що стає за приклад тлумачення культурно-символічного значення будь-яких класичних і некласичних об'єктів етнографічного дослідження, символічна особливість явища складається на перетині його культурного значення, що існує для етнографа і місцевих жителів [49]. Що ж стосується позитивних особливостей третьої - діалогічно-дискурсивної парадигми, то з цим трохи важче, її позитивний зміст, по-перше, полягає в тому, що в межах цієї парадигми має долатися певна односторонність попередніх парадигм. По-друге, вона не утворює якоїсь нової, але знову-таки привілейованої точки зору на етнокультурні процеси. Це скоріше проект автентичного авторського позионування, спочатку при проведенні польового дослідження, а потім при поданні польового дослідження в тексті всього того, що підпадає під процедури генералізації в тексті.

Певна частина змісту діалогічно-дискурсивної парадигми є досить послідовним і прозорим проведенням ідеї про присутність концептуального конструювання в польовому дослідженні та різних формах модельного й літературного подання специфіки етнографічних явищ у тексті. Саме через ідею конструювання стає дуже помітним, що в межах двох перших парадигм ніхто не піклувався про те, щоб зафіксувати в тексті в якості інтерсуб'єктивних засад польового дослідження особистий і іноді досить маргінальний інтерес до польового дослідження. Завдання етнографа полягало в тому, щоб у межах лабораторного спостереження за специфікою етнокультурних явищ потім вписати в тексті цю винайдену специфіку в т. зв. ідеально-типовий феномен етнічної культури як різновид останнього. Тому обізнаність етнографа тут складається з прихованої компаративістики, що її як певного конст-

руктивного принципу етнограф дотримується в польовому дослідженні. Ідеальне пасивне спостереження, що виключає діалог та перемовини, є стилем дій такого етнографа [50].

Але саме бачення дії принципу конструктивізму в діалогічно-дискурсивній парадигмі вельми непросто. По-перше, тезу про наявність т. зв. неявних припущень у польовому дослідженні не слід кваліфікувати як усвідомлення дуже відомої з методології науки тези про теоретичне навантаження емпіричного дослідження. Ці приховані позиції не є ані теоріями, ані концепціями культури. Це по-перше. По-друге, дія цих прихованих припущень позначилася на стильових особливостях етнографічного дослідження в межах і попередніх парадигм. Так, наприклад, зовсім до недавня дуже природно виглядала певна фольклоризована дистанція між етнографом та місцевими жителями. Ось чому в діалогічно-дискурсивній парадигмі від такої наддистанції свідомо відмовляються. Більш того, підтримка такої наддистанції не дозволяла подивитися на універсальне культурне значення таких подій, як народження, смерть поза екзотично-курйозними контекстами «ритуально-вимушеної практики» [51]. Саме в контексті зняття фольклорно-екзотичної дистанції між етнографом та представниками давніх етнічних культур М. Керайтером було запропоновано віднести певну множину універсальних культурних подій до т. зв. інтерсуб'єктивних моделей самосвідомості. Саме з цих глибинних психічних структур, патернів складається невідома для європейців наука, утворена з методик практичного знання з упорядкування виру подій [52]. Саме з цим різновидом знання має справу антрополог у польовому дослідженні. Але якщо позитивний зміст нової діалогічно-дискурсивної парадигми в частині польового дослідження сформовано головним чином за рахунок критики саме всіх різновидів «наддистанції» між етнографом та інформантами, то в своїй текстовій частині нову парадигму сформовано в більш позитивний спосіб. В текстовій частині етнографічного дослідження слід дотримуватися свідомої фіксації позиції, позиційних місць, з яких ведуться оповіді про чужу етнічну культуру. Окрім цього, слід свідомо демонструвати концептуальні засади кожної з позицій. Система позицій, у яких організовано текстове подання польового дослідження, не є точками репрезентації «я» етнографа і «я» автора, а тим більше репрезентації концепцій і теорій культури. Цю систему позицій краще розглядати як певний стильовий тип антрополога, частиною якого є стиль переконливого письма. Наприклад, у межах парадигми «включеного спостереження» антрополог переосмислює не жит-

тя серед місцевих племен, а узагальнює власний дослідницький досвід, ретельно фільтруючи в тексті все, що не описується з позиції відокремленого спостерігача. Ось чому діалогічно-дискурсивна парадигма з досвіду критики стильових особливостей парадигми «включеного спостереження» (конвенційно-репрезентативної) і герменевтично-інтерпретативної парадигми не може уникнути прямого іменування в тексті інформантів, повного цитування останніх. Обов'язковими складовими нового стилю є подання в тексті персонального осмислення ситуацій перекладу, діалогів, польових та інтелектуальних конфліктів, інтерпретацій культурного значення відповідних явищ етнічної культури. Для діалогічно-дискурсивної парадигми не останнім є питання: від якої особи (першої або третьої) ведеться оповідь [53]. Але використання т. зв. «позиційного аналізу» не робить текстову частину діалогічно-дискурсивної парадигми різновидом літературної критики, так само як запозичення поняття про функції ритуалу, релігії, міфу не робить антропологію різновидом теорії систем. Більш того, за своїм духом діалогічно-дискурсивна парадигма набуває іноді таких радикальних форм, як етнографічний сюрреалізм. Ідеологія останнього полягає в свідомому створенні складних картин можливих відмінностей в етнічній культурі, що схожі на колаж (невидиме стає видимим), бо утворені або з критики того, що етнографи мають за очевидне, або утворені за межами опрацьованих інтерпретацій [54].

Отже, ситуація не загрозлива, але й не дуже проста. Звинувачення К. Гірца в переповіді пліток місцевих жителів щодо балійських півнячих боїв аж ніяк не дає підстав для того, щоб можна було піддати сумніву загальну ідеологію зменшення дистанції між етнографом та інформантами в межах діалогічно-дискурсивної парадигми, тим більше, що і не в цьому проблема. Положення, якими керувався К. Гірц у ситуації з культурною інтерпретацією балійських півнячих боїв, були наведені ним особисто. Інтерпретація явища боїв відбувається в царині культурної семантики. Посилання через Н. Фрая, одного з класиків північноамериканської міфокритичної школи, на «Поетику» Арістотеля дала можливість подати бої в якості універсального поновлюваного людського явища, що схоже на читання різних «Книг» (божественної, природи, класика). Але півнячі бої - це не книги, а тексти. Ось чому в перспективі такого текстового бачення культури балійські півнячі бої, як і перегляд в західному суспільстві класичної драми, є по суті тотожними формами емоційно-когнітивного пізнання. Інакше кажучи, К. Гірц вважає, і не безпідставно, певною антропологічною вдачею можливість проінтерпрету-

вати культурне стеження за перебігом півнячих боїв як тілесну гру «танку ставлення», тому що саме тілесний елемент у цих боях - це важлива культурна складова тілесного темпераменту, і до того ж емпірично дана [55].

Але чому у К. Гірца все закінчується функціональною тезою про те, що півнячі бої, звісно, не більше за інші явища балійської етнічної культури, але все ж таки відіграють роль інтерпретації балійської етнічної культури з середини самого суспільства? Справа в тому, що для К. Берка як представника антропологічного напрямку «нової критики» такі антропологічні реалії, як міф і ритуал, є позаісторичною, онтологічною основою виникнення й історичного розвитку поезії і літератури. «Метафоричність - це властивість, що описує соціально-антропологічні реалії так само, як і художні» [56]. Ідеальним зразком поетичної

соціальності є архаїчне суспільство [57]. Але якщо ми звернемо увагу на те, що метафора - це одночасно і літературне, і антропологічне явище, то природно, що саме від аналізу метафори як антропологічного явища слід чекати на проблемні зсуви і в емпіричному етнографічному дослідженні. Скажімо, для самого К. Гірца було дуже важливе позаутилітарне тлумачення спілкування К. Берка, де співчуття та добросердя керували неформальним мистецтвом життя [58]. На тлі мистецтва безконфліктного життя півнячі бої вирізнялися агресією, хоча, як вважав К. Гірц, досить контрольованою [59]. Але попри вельми вдалий переклад з мови антропології як онтології літератури на емпіричну та інтерпретативну мову етнографічного дослідження проблема позафункціонального перекладу з мови онтології на емпіричну мову залишається.

- Marcus G., Fisher M. *Anthropology as Cultural Critique. Experimental moment in the human Sciences.*-Chicago, 1986; *Writing culture / Ed. by J. Clifford and G. E. Marcus.*- Berkeley: University of California Press, 1986.
- Елфимов А. Размышления о судьбах науки. Интервью со Ст. Тайлером, Дж. Маркусом, М. Фишером для журнала «Этнографическое обозрение» // Этнографическое обозрение.- 1996.-№6.-С. 9.
- Там само.- С. 9.
- Там само.-С. 9-Ю.
- Там само.- С. 6.
- Лютар Ж.-Ф. Ситуация постмодерну / Пер. з англ. Ю. Джулай // Філософська і соціологічна думка.- 1995.- № 5-6.- С. 15-37.
- Елфимов А. Вказ. праця.-С. 10.
- Там само.- С. 5.
- Sangren S. P. *Rhetoric and Authority of Ethnography. «Post-modernism and the social reproduction of texts»* // *Current anthropology.*- 1998- V. 29.- № 3- P. 405; Шандыбин С. А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // Этнографическое обозрение.-1998.-№ 1.- С. 19-20.
- Cornell S. *Splitting the difference: textualism, contextualism, and Post-modern history*//*American studies.*- 1995.-Vol. 36.- № 1.-P. 59.
- Там само.- P. 59.
- Там само.
- Там само.- P. 60.
- Ткачук О. Наратологічний словник.- Тернопіль: Астон, 2002.- С. 34-35.
- Sangren S. P. *Op. cit.*- P. 406.
- Ibid.-P. 406.
- Елфимов А. Вказ. праця.-С. 10; 12-13; 15; 17.
- Купер А. Постмодернизм, Кембридж и «Великая Калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение. 1993.- № 4- С. 3-15; Kuper A. An interview with Edmund Leach by Adam Kuper. King's Collodge, Cambridge, England, XI, 85 // *Current anthropology.*- 1986- Vol. 27- № 4- P. 380.
- Купер А. Вказ. праця.-С. 4.
- Там само.- С. 13.
- Купер А. Вказ. праця.-С. 13-14.
- Там само.- С. 14.
- Woolgar St. *Comments* // *Current anthropology.*- 1988- Vol. 29- № 3- P. 430.
- Лютар Ж.-Ф. Вказ. праця.-С. 32.
- Лютар Ж.-Ф. Вказ. праця.-С. 24.
- Там само.- С. 25.
- Там само.- С. 25.
- Ткачук О. Наратологічний словник.- Тернопіль: Астон, 2002.-С. 78; 138-139.
- Там само.- С. 6.
- Strathern M. *Comments* // *Current anthropology.*- 1989.- Vol. 30.- № 5.- P. 566.
- Барп Р. Мифологии.- М.: Изд-во Сабашниковых, 1996.- С. 233-286.; Бодрийяр Ж. Система вещей,- М.: Рудомино, 1995.-С. 23-24; 47-51.
- Sangren S. P. *Op. cit.*- P. 414.
- Sangren S. P. *Op. cit.*- P. 405.
- Strathern M. *Op. cit.*- P. 566.
- Roth P. A. *Ethnography without tears* // *Current anthropology.*- 1989.-Vol. 30.-№5.-P. 566.
- Sangren S. P. *Op. cit.*- P. 405-407, 411, 413.
- Ibid.-P. 413-414.
- Ibid.-P. 415.
- Friedman J. *Comments* // *Current anthropology.*- 1988.- Vol. 29.- № 3.- P. 427.
- Ibid.-P. 427.
- Aijmer G. *Comments* // *Current anthropology.*- 1988.- Vol. 29.- № 3.- P. 427.
- Fisher M., Marcus G., Tyler S. *Comments* // *Current anthropology* .- 1988.-Vol. 29.-№3.-P. 427
- Sangren S. P. *Op. cit.*- P. 422.
- Clifford J. *Comments* // *Current anthropology.*- 1988- Vol. 29- № 3.- P. 425.
- Sangren S. P. *Op. cit.*- P. 421.
- Roth P. A. *Ethnography without tears* // *Current anthropology.*- 1989.- Vol. 30.-№ 5.-P. 556.
- Clifford J. *Comments* // *Current anthropology.*- 1989- Vol. 30- № 5.- P. 562.
- Ibid.- P. 562.
- Roth P. *Op. cit.*- P. 556; Гірц К. *Интерпретация культур. Выбранные есе.*- К.: Дух і Літера, 2001.- С. 527-533.
- Roth P. *Op. cit.*- P. 556.
- Roth P. *Op. cit.*-P. 557.
- Carrithers M. *Is Anthropology Art or Science* // *Current anthropology.*- 1990.- Vol. 31.- № 3.- P. 266; 272.
- Roth P. *Op. cit.*- P. 558-559.
- Ibid.- P. 559.
- Гірц К. *Интерпретация культур. Выбранные есе.*-К.: Дух і Літера, 2001.-С. 528-533.
- Горных А. А. *Англо-американская «Новая критика»: антропологические проблемы текста*// *Метафизические исследования.*-СПб., 1999.-№ И.-С. 120
- Там само.-С. 121.
- Там само.-С. 120.
- Гірц К. Вказ. праця.- С. 528.

Dzhulay Yu. V.

**THE CULTURAL ANTHROPOLOGY AS SCIENCE:
THE POSTMODERN VISION (PROBLEMS, DISCUSSIONS)**

The meaning for postmodern vision of anthropology as a science is observed in this article. The difference between onthic and empirical vision of the ethnic reality was analyzed in the case connection with the proposed anthropology historical classification of it's paradigms.