

И.Ф.Девятко

Пределы понимания: Лингвистическая Метафора и проблема этнографической интерпретации культуры.

Подобно задаче переводчика, задача этнографа – найти более или менее удачные способы справиться с «чужеземностью» языков, культур и обществ. Если воспользоваться популярной в постмодернистской этнографии фразой Вальтера Беньямина: «Перевод – лишь временный способ совладать с иностранностью языков», то этнографическая интерпретация предстанет крайним случаем перевода. Неудивительно, что «радикальный перевод» воображаемой беседы этнографа с туземцем рассматривался Куайном как парадигматический пример невозможности определенной и однозначной интерпретации сказанного. Однако метафора перевода не только обнаруживает сходство двух занятий. Как всякая метафора, она неявно указывает на границы возможного уподобления: этнограф, описывающий чужое общество или культуру, как, впрочем, и социолог, изучающий собственное общество и трезво оценивающий сомнительные преимущества своего «туземного» происхождения, не могут *перевести* общество и культуру буквально так же, как переводчик переводит текст. Этнографические «тексты культуры» должны быть *написаны (записаны)* прежде, чем они могут быть переведены на язык другой культуры. Конкретный «текст культуры» возникает в момент встречи с этнографом и не существует до и помимо этой, вполне историчной и уникальной, встречи. Эта историчность и ситуативность этнографической интерпретации культуры прямо указывает и на границы столь популярной в науках о человеке метафоры «культуры как текста». У этнографа, культурного антрополога или, наконец, социолога, в отличие от переводчика или литературного критика, нет под рукой никакого текста, «аналога текста» или «квази-текста» (в терминах Ч.Тейлора), помимо того, который еще должен быть

написан самим этнографом, социологом и т.д. Описанное различие между этнографической интерпретацией и лингвистическим переводом было не просто обнаружено и артикулировано в постмодернистской этнографии. Оно превратилось в ключевой тезис постмодернистской критики, на который, как бусины на нитку, нанизываются старые и новые аргументы, обосновывающие «неопределенность», «относительность», «необъективность» доступных социальным наукам интерпретаций и объяснений культуры. Примером скептической оценки возможностей этнографической интерпретации «чужих» культур может служить нижеследующее рассуждение из популярного в постмодернистской этнографии эссе В.Крапанзано «Дилемма Гермеса», которое я позволю себе привести почти полностью:

«Этнограф немного похож на Гермеса: он вестник, который, располагая <специальными> методологиями раскрытия замаскированного, латентного и бессознательного, может даже заполучить свое сообщение посредством кражи. Он представляет [presents] языки, культуры и общества во всей их непрозрачности, в их чужеземности, в их бессмысленности. Затем он подобно магу, герменевту, подобно самому Гермесу, проясняет неясное, делает чужое знакомым и наделяет значением бессмысленное. Он декодирует сообщение. Он интерпретирует. Этнограф обычно признает условный характер своих интерпретаций...<Однако> он не признает условный, временный характер своих презентаций. Они определены и окончательны. Этнограф не видит парадокса в том, что его “условные интерпретации” подкрепляют “окончательные презентации” (возможно, по этой причине он настаивает на возможности окончательного прочтения <“текста культуры”>). Будучи встроенной в интерпретацию, презентация этнографа ограничивает возможности реинтерпретации. Этнография замыкается сама на себя. Возможно даже, что более общие теории, создаваемые этнологом на основе этнографических презентаций, это

только отражения, искаженные повторения в другом регистре тех “условных интерпретаций”, которые поддерживали презентацию <этнографических> данных... Гермес был фаллическим божеством, божеством плодородия. Интерпретация понимается как фаллическая, агрессивно-проникающая, жестокая и насильственная, разрушительная, а также как плодородная, оплодотворяющая, плодотворная и творческая. Мы говорим, что текст и даже культура несут в себе значение [pregnant with meaning]. Не становятся ли значения, которые несут в себе презентации этнографа, результатом произведенного им <этнографом> интерпретативного фаллического оплодотворения?» [1, Рр.43-44].

Развивая эту мысль, Крапанзано противопоставляет как будто безобидную “ловкость рук” трикстера-Гермеса, пообещавшего Зевсу во всяком случае *не лгать*, доставляя божественные вести, и имплицитные и неосознаваемые тактики убеждения, используемые этнографом. Научный долг последнего – заставить своих читателей поверить в *истинность* тех странных, экзотичных, бросающих вызов нашим убеждениям, а иногда и просто скандальных вещей, которые рассказывает этнография. Этнограф использует с этой целью риторические стратегии «...как если бы они были хитрыми уловками, но весьма неохотно их признает; в его текстах истина предположительно говорит сама за себя» [1, р.45]. К числу стратегий, призванных, по мнению постмодернистских этнографов, поддержать объективистские претензии интерпретативной этнографии, относят прежде всего стратегии установления этнографического авторитета: личное присутствие «в поле», демонстрация «наблюдательности наблюдателя», «незаинтересованности» этнографического взгляда и его объективности [2; 3].

Многие провозвестники “интерпретативного поворота” ранних 1970-х неожиданно легко приняли нынешнюю постмодернистскую критику лингвистической метафоры, метафоры “культуры как текста”, как принимают

они и вытекающую из этой критики скептическую оценку возможности обоснованных и убедительных интерпретаций культуры и общества. Эти «капитулянтские настроения» могут быть прослежены и в относительно недавних работах прежних сторонников «сильной версии» теории интерпретации (Ч.Тейлор, П.Рикёр и др.). Позиция эпистемологического скептицизма в оценке этнографических интерпретаций культуры расценивается в этом случае как очередное «расширение» традиционной герменевтической критики интерпретативного эссенциализма¹ в социальных науках, либо как неутешительный вывод, следующий непосредственно из определенной (метафизической) теории значения, исповедуемой сторонниками интерпретативного подхода. В данной статье я рассмотрю преимущественно те источники постмодернистского эпистемологического скептицизма, которые связаны с самим понятием этнографической интерпретации и с соответствующей теорией значения – а именно, проблемы неопределенности, циркулярности и ситуативности интерпретаций. Необоснованность «сильного холизма» и перспективизма будет продемонстрирована с помощью некоторых ключевых идей, позаимствованных из постаналитической теории значения (индексальность, экстернализм, связь значения и истинности, «радикальная интерпретация»). Далее на примере дискуссии между постмодернистскими критиками интерпретативной этнографии (преимущественно, Дж.Клиффордом и В.Крапанзано) и одним из самых блестящих из ее защитников (К.Гирц), я буду обосновывать следующую точку зрения: неопределенность и циркулярность («круговой» характер презентации-интерпретации) *не ведут* к скептическим

¹ Под интерпретативным эссенциализмом здесь понимается наивная модель интерпретации, в которой истолковать текст значит выявить его объективную природу и суть или даже исходную интенцию автора (если последнее понятие вообще оказывается применимым). Характеризуя подобный эссенциализм как один из полюсов эпистемологического фанатизма, У.Эко рассматривает в качестве противоположного полюса популярную среди постмодернистских теоретиков литературы и культурологов модель «семиотического дрейфа», вдохновленную прежде всего предложенной Ж.Деррида «текстологией без автора и референта», где место трансцендентального означаемого занимает «бесконечная отсрочка» раскрытия замысла и

выводам относительно обоснованности научного знания об обществе и культуре. Источником трудностей является не этнографическая модель интерпретации, а неадекватная теория значения и неточные представления о том, как мы понимаем значение высказывания и как функционирует наш – или иностранный – язык.

* *
*
*

Интерпретативная позиция в методологии социальных наук представленная, в своей крайней форме, доктриной «радикальной герменевтики» (которую У.Эко, применительно к теории коммуникации, остроумно и вполне основательно именуется «герметической», увязывая ее с герметическими учениями европейского Ренессанса [4]), утверждает, что²:

- предмет исследования социальных наук может анализироваться как текст или «аналог текста», смысл которого поддается описанию в категориях согласованности, ясности и т.п., при этом в большинстве случаев предполагается существование субъекта, продуцирующего этот текст и способного к его истолкованию, «автора» (i);
- всякая интерпретация основана на «герменевтическом круге» (циркулярна): интерпретация фрагмента требует понимания целого, которое, в свою очередь, зависит от интерпретации частей (ii);
- интерпретация неопределенна: любому фрагменту текста, культуры или наблюдаемого поведения может быть приписано по крайней мере несколько значений (iii);

истолкование превращается в неопределенную и непрерывную последовательность знаков-интерпретантов [4, Рр.23-43].

² Это краткое изложение «радикальной герменевтики» в значительной степени опирается на работу [5], а также на [6].

- мы нуждаемся в «насыщенных», наделенных субъективным смыслом описаниях, чтобы идентифицировать значение (слова, ритуала, фрагмента поведения и т.п.), *однако* первичная интерпретация-презентация (движения как сигнала, сокращения лицевых мускулов как подмигивания, слова «да» как согласия) происходит на целостном фоне неконкретизируемых и многообразных убеждений и практик; вне этого фона интерпретация невозможна, т.е. он является условием интерпретации (iv);
- существование такого «целостного фона» ограничивает возможности проверки обоснованности, корректности, истинности интерпретаций, поскольку между знаками, выражениями, элементами культурного кода существует неопределенное многообразие парадигматических связей, открывающих альтернативные перспективы «прочтения», зависящие от точки зрения интерпретатора (перспективизм) (v);
- следовательно, условия интерпретации таковы, что истинная, правильная, обоснованная интерпретация невозможна (тезис «сильного холизма») (vi).

Доктрина «радикальной герменевтики», таким образом, ведет к принятию скептической - если не агностической - точки зрения на возможность выбора «истинной», «обоснованной» или «правильной» интерпретации. Кроме того, она релятивизирует статус социального знания: в ситуации, когда любые нормативные критерии обоснованности и intersubjectively проверяемости сами трактуются как «герменевтический феномен» (Х.-Г.Гадамер), результаты этнографического или социологического исследования не имеют никаких эпистемологических преимуществ в сравнении с наблюдениями «обыденной психологии» и собственными интерпретациями изучаемых субъектов.

Однако тезисы (v) и (vi) на самом деле не следуют из (i-iv), они следуют из неверной теории значения. Более того, условие (iv) не ограничивает, а поддерживает интерпретацию, привязывая ее к фактичности конкретного внешнего контекста коммуникации, к синтагматическим связям ситуативного

(индексального) высказывания, к intersubъективным убеждениям, касающимся действительного положения дел, а также к существующему «социальному разделению лингвистического труда» [7].

Результаты, полученные постаналитической теорией значения и представленные прежде всего в работах У.Куайна, Д.Дэвидсона и Х.Патнэма, несовместимы со скептическими выводами “радикальной герменевтики”, поскольку демонстрируют прочную связь значений, (intersubъективных) рациональных убеждений и истинности. Эти результаты позволяют утверждать, что успешная коммуникация, определяемая по критериям минимального согласия, сама по себе служит доказательством истинности и общности большей части наших убеждений. Если кратко сформулировать основную идею теории “радикальной интерпретации” (предложенной Дэвидсоном как расширение куайновского “радикального перевода”), истинность большей части представлений и убеждений является *условием* возможности коммуникации. “...Общность <по большей части истинных> убеждений нужна как базис коммуникации и понимания. Более широкое утверждение говорит о том, что объективная ошибка может появиться только в структуре по большей части истинных убеждений. Согласие не создает истины, однако большая часть того, относительно чего достигнуто согласие, должна быть истинной, чтобы кое-что могло быть ложным... Для интерпретации нам не нужно всеведение, однако нет ничего абсурдного в мысли о всеведущем интерпретаторе. Он приписывает убеждения другим людям и интерпретирует их высказывания, опираясь на свои собственные убеждения, как делают это и все остальные. Поскольку в этом отношении он не отличается от всех остальных, он вынужден обеспечивать столько согласия, сколько нужно для придания смысла его приписываниям и интерпретациям, и в этом случае, конечно, то, относительно чего согласны, будет, по предположению, истинным. Но теперь становится ясно, почему ошибочность наших представлений о мире – если этих ошибок слишком много

– просто не может быть осознана. Предполагать, что она может быть осознана, значит допускать, что мог бы существовать такой (всеведущий) интерпретатор, который корректно интерпретировал бы чьи-то взгляды, как в основном ошибочные, а это, как мы показали, невозможно” [8, Сс.344-345].

Возвращаясь к этнографической интерпретации, можно заметить, что с вышеприведенной точки зрения герменевтические тезисы “перспективизма” и “сильного холизма” как раз и предполагают не просто некорректируемую разницу значений, но и *ipso facto* наличие у “туземцев”³ структуры тривиальных убеждений, радикально расходящейся с нашей собственной (например, о различии черного и белого или о том, что “идет дождь”), что неверно не только с точки зрения этики. Коротко говоря, невозможна ситуация, когда мы можем поддерживать коммуникацию, говорить с условным “туземцем”, допуская наличие у него фундаментально иных убеждений и верований, нерациональных и ложных с нашей точки зрения.

* *

*

Радикальная версия интерпретативной доктрины вызвала множество споров в философии социальных наук, однако, по вполне понятным причинам, не оказала заметного влияния на реальную исследовательскую практику. Социологи, культурологи и антропологи предпочитали считать свои методы, результаты и теории обоснованными и - по меньшей мере, в принципе - проверяемыми с точки зрения каких-то критериев истинности, адекватности и полноты. Однако сформулированный в радикальной версии интерпретативной программы принцип включения в антропологические, социологические и т.п. интерпретации поведения индивидов и групп *собственных интерпретаций* исследуемых субъектов был воспринят многими культурными антропологами

³ Разумеется, речь идет просто о людях, говорящих на неизвестном языке и принадлежащих к чуждой этнографу культуре.

(и, позднее, социологами). Этот принцип непосредственно повлиял на разработку более «умеренной» модели интерпретации, сочетающей черты *семантического* («глазами участника») и *научного* (с позиции исследователя) объяснений.

Весьма существенный вклад в решение ряда проблем, стоящих перед интерпретативным исследованием обществ и культур, внесли, как известно, работы Клиффорда Гирца. В частности, Гирцу удалось показать, что используемая в этнографии и культурной антропологии модель интерпретации поведения основана на сближении интерпретации и развернутого описания изучаемой культуры.

Обосновывая возможность такого сближения, Гирц следует упоминавшейся выше «лингвистической метафоре» - уподоблению задачи антрополога, описывающего реальность чуждой ему культуры, задаче лингвиста, описывающего неизвестный ему «туземный» язык. Подобно тому, как лексикологическому анализу чужого языка предшествует лексикографическое описание его словарного состава, теоретическому анализу незнакомой культуры предшествует составление «словаря» символических форм и значений, используемых носителями данной культуры⁴. Важно отметить, что под значениями Гирц подразумевает не метафизические «смыслы» классической герменевтики, а «значения-употребления» аналитической философии. Стратегия, позволяющая культурному антропологу построить обоснованную и адекватную интерпретацию чуждой «жизненной формы», заключается в том, чтобы вникнув в «густые» (т.е. насыщенные локальными

⁴ А.Зотов обратил внимание автора на то обстоятельство, что существует интересная параллель между описываемой позицией К.Гирца и точкой зрения В.Парето на интерпретативные возможности современной ему этнографии, которую последний излагает в «Трактате по общей социологии»: «Приходится реконструировать образ мыслей, присущий дикарям, в соответствии с нашим восприятием современных цивилизованных людей. Таким образом мы получаем не представления самих дикарей о душе, если только таковые имеются, но нечто очень далекое от них - те взгляды, которые формируем мы, даже когда отходим от некоторых наших воззрений и знаний и рассуждаем исключительно об их воззрениях и знаниях, используя нашу логику» (§§697-698 или §295 «Компендиума»).

детальными и помещенными в реальный контекст употребления) описания присущих этой форме значений, символов или культурных практик, найти их максимально адекватный перевод на язык собственной культурной традиции⁵. Следуя той же аргументации, которую избрал Л.Витгенштейн для критики концепции «приватного языка»⁶, Гирц утверждает: «Культура публична, поскольку значение публично. Вы не сможете подмигнуть (или спародировать заговорщическое подмигивание), не зная, что называют подмигиванием или как, в физическом смысле, сожмурить веки; и вы не сумеете угнать овец (либо симитировать угон), не зная, что значит украсть овцу и как это проделывают на практике. <...> Что в действительности мешает большинству из нас - выросших в местах, где подмигивали иначе и пасли иных овец - уловить, что на уме у людей, живущих в каком-нибудь Марокко, это не столько недостаток знаний о том, как работают их познавательные процессы, сколько отсутствие знакомства с тем универсумом, внутри которого поступки этих людей являются знаками...» [10, Рр.12-13]. Таким образом, интерпретация обладающих смыслом человеческих поступков не требует от исследователя какой-то сверхъестественной способности сопереживания и «вчувствования» в чуждый социальный опыт. Смыслы и нормы социального действия, полагает Гирц, по своей сути *интерсубъективны*, то есть в принципе не могут быть сведены к неповторимым индивидуальным состояниям сознания, переживаниям или мнениям. Они изначально ориентированы на возможность понимания, коммуникации и сотрудничества и неотделимы от *языка*, используемого для их описания.

Если представить данное исследователем описание символической формы и смысла каких-то действий или событий как «внешнее» описание, а то описание

⁵ Противопоставление «густых» и «жидких» описаний (сравните, соответственно, «она подмигнула» и «ее лицевые мускулы сократились») Гирц заимствует у представителя аналитической философии Гилберта Райла (1900-1976).

⁶ См., в частности: [9, §§ 244-271].

своего видения ситуации, которое дают участники, как «внутреннее», возникает вопрос о соотношении теоретических и обыденных терминов, используемых в этих двух типах описания. Для решения этого вопроса Гирц предлагает использовать разграничение «отдаленных - от - опыта» и «близких - к - опыту» понятий.

Хотя «близкие-к-опыту» интерпретации, которые предлагают сами исследуемые, могут обладать преимуществом непосредственной включенности в изучаемую реальность, теоретический язык исследователя незаменим для описания существенных особенностей этой реальности, находящихся вне пределов осознания участников. Разговоры о «навязанном» характере понятий или классификаций, используемых антропологом или социологом для описания культур и процессов, располагающих какими-то «естественными» самоописаниями, лишь затемняют то обстоятельство, что никакое понимание (или описание) невозможно вне навязывания рефлексивных рамок именно тем аспектам естественной речи или социальной практики, которые, оставаясь в дорефлексивной тени обыденного и «само собой разумеющегося», собственно и придавали высказываниям, поступкам или обычаям непонятный, в глазах чужака, характер. Если воспользоваться уже упоминавшейся лингвистической метафорой: хотя самое «аутентичное» употребление умляута свойственно носителям германских языков, проблема грамматических функций умляута - например, в образовании форм множественного числа - может быть сформулирована лишь с «внешней» точки зрения лингвиста, обнаруживающего необычность этой формы при сравнении с другими языками и, соответственно, описывающего умляут как некую фонетическую «диковину».

В классической статье «С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии» [6] Клиффорд Гирц обосновывает следующую точку зрения на возможности интерпретации и объяснения в социальных науках: хотя

ученый и не может «влезть в шкуру» других людей, он может попытаться упорядочить и подвергнуть более глубокому и систематическому анализу те слова, символы и культурные формы, посредством которых изучаемые им люди описывают и передают свой опыт, делая это зачастую непоследовательно, случайно или не вполне осознанно. Сравнительно абстрактные, отдаленные-от-опыта понятийные конструкции позволяют ученому превратить живое переживание и изменчивые культурные формы в предмет собственно теоретического анализа, сделать еще один шаг к увеличению достоверного, доступного коллективному пониманию и проверяемого научного знания. Возникающие здесь возможности и границы теоретического понимания в науках о человеке Гиртц очерчивает одной меткой фразой: «В стране слепых, которые не так ненаблюдательны, как кажутся, одноглазый — не король, а зритель».

Предпосылки и ограничения этнографической модели понимания культуры как текста оказались в фокусе еще одной недавней методологической дискуссии, в ходе которой предложенный Гирцем подход к интерпретации культурных форм и социальных действий подвергся резкой критике со стороны представителей «новой постмодернистской этнографии» и, в частности, Джеймса Клиффорда [3]⁷. Клиффорду удалось дать хорошо организованное и аргументированное изложение основных претензий, предъявляемых постмодернистскими этнографами 1980-х - 1990-х гг. к послевоенной интерпретативной этнографии и антропологии, а также к работам Гирца как признанного современного классика в этой области. Претензии эти не столько эпистемологического, сколько этического, политического и даже эстетического свойства. Прежде всего, «классической» интерпретативной антропологии и этнографическому методу включенного наблюдения вменяется в вину излишне обобщенный

характер продуцируемых описаний и объяснений. Предполагается, что результатом таких генерализованных описаний является конструирование искусственного «целостного образа» изучаемой культурной формы, социальной практики, группы и т.п. и, соответственно, стирание всего индивидуального и вариативного, свойственного конкретным воплощениям культуры или ее отдельным носителям [2, Рр.21-54]. Описанная претензия сама по себе выглядит не вполне убедительно. Если вновь обратиться к аналогии с лингвистическим исследованием, вполне объяснимый интерес интерпретативной антропологии к общему в изучаемых культурных кодах сродни интересу лингвиста к реконструкции универсальных норм *языка*, выделяемых и абстрагируемых исследователем из вариативности и несовершенства отдельных *речевых высказываний*. Значительно более убедительным представляется дальнейшее развитие этой линии аргументации в работах постмодернистских этнографов. А именно, представленный в этих работах анализ господствующего в традиционной антропологии дискурсивного образца показывает, что это обобщенное и чрезмерно интегрированное описание чаще всего сфокусировано на экзотическом и странном, иными словами, на том, что позволяет создать образ радикально «Иного», «их» культуры как отличной от «нашей». Утверждается, что этой цели способствует и когнитивный стиль интерпретативной антропологии, и характерная для соответствующего корпуса текстов «риторика», в частности, неперенные описания обстоятельств личного присутствия «в поле» и прямых контактов с местными жителями, необходимые для установления «этнографического авторитета» интерпретатора [1, Рр.69-71]. Таким образом, вся традиция интерпретативной антропологии оказывается помещенной в контекст «вестернизма» и колониализма. Постмодернистская этнография предполагает,

⁷ Подробнее о постмодернистском подходе в этнографии см. репрезентативный сборник: [11]. Проницательный анализ эпистемологических, этических и эстетических претензий

что не только явно политизированные научные истолкования местных религиозных систем, проблем национализма в новых государствах и тому подобных «вопросов геополитики», но и сугубо академические описания своеобразия культурных форм, наблюдаемых антропологами, неизбежно этноцентричны, монологичны и проникнуты духом культурного неравенства .

Клиффорд, как и другие постмодернистские критики [2, Рр.38-44], (см.также: [1, Рр.60-69]), пытается продемонстрировать присутствие перечисленных черт в самых знаменитых текстах интерпретативной культурной антропологии XX века, в частности, в эссе К.Гирца «Глубокая игра: заметки о петушиных боях на Бали» [10, Рр.412-453]. Так, начало эссе - рассказ Гирца о том, как он и его жена теряют статус «полной невидимости» для балийцев, оказавшись в толпе зрителей запрещенного петушиного боя и затем скрываясь от внезапно нагрянувшей полиции вместе с жителями деревни [10, Рр.412-417], - Клиффорд истолковывает как вполне стандартный зачин описания полевого опыта, «субжанра, который мы все еще классифицируем как субъективный, «мягкий» или ненаучный, хотя даже внутри классической этнографии эти более или менее стереотипные “сказки о раппорте” повествуют о достижении исследователем статуса включенного наблюдателя» [2, Рр.40-41]. По мнению Клиффорда, такого рода «истории в картинках» (Bildungsgeschichte) призваны убедить читателя этнографического текста в том, что переход автора от состояния невинности и непонимания к состоянию взрослого и уверенного знания об изучаемой культуре прошел успешно. Еще более спорными представляются Клиффорду приемы, используемые этнографами, с целью превращения подлинных полевых наблюдений и высказываний информантов в текст, подлежащий интерпретации. Первый из этих приемов - «текстуализация», процесс преобразования устных традиций, спонтанных речевых высказываний, неписаных верований, обрядов и т.п. в потенциально

«этнографических постмодернистов» можно найти в работах [5; 12].

значимый *корпус текстов*, изолированный от непосредственной ситуации дискурса или практического исполнения. Результатом текстуализации и становится, как полагает Клиффорд, этнографическое «густое описание», выдающее часть за целое, изолированный фрагмент поведения или отдельный институт - за квинтэссенцию описываемой культуры («... например, знаменитые петушинные бои в описании Гирца становятся чрезвычайно значимым локусом балийской культуры. В создаваемых областях синекдохи посредством частей конституируется то целое, которое мы нередко именуем культурой...» [2, р.38]). Следующий прием этнографической интерпретации, критикуемый Клиффордом - замена диалогического дискурса, явно соотнесенного с конкретной ситуацией и обнаруживающего присутствие говорящего субъекта, монологическим повествованием, собственно этнографическим текстом, т.е. самостоятельной культурной реальностью. Повествователь здесь - это лишь «генерализованный автор», говорящий от лица «балийцев вообще» или «нуэров вообще»⁸ и т.п.

Благодаря описанным приемам этнограф (или антрополог, если держаться американской традиции дисциплинарного самоопределения) устанавливает некие особые отношения с «абсолютным субъектом» культуры, становясь ее уполномоченным переводчиком и истолкователем. Именно в этом постмодернистская критика и усматривает основной источник этических и политических опасностей. Культурный антрополог, говорящий «за туземцев» (в качестве таковых, разумеется, могут выступать и меньшинства или замкнутые субкультуры западного общества), может намеренно или ненамеренно предлагать неправильные или некорректные интерпретации. Он может также злоупотреблять своим «этнографическим авторитетом», описывая местную

⁸ Нуэры - суданское скотоводческое племя, которому посвящены ключевые для современной культурной антропологии и социальной теории работы, прежде всего «Нуэры» Э.Эванс-Притчарда (1940).

культуру и мораль в свете собственной культуры и морали, а такое освещение не всегда оказывается самым выгодным⁹.

Конечно, в критике интерпретативной модели Гирца Клиффорд и другие постмодернистские этнографы затрагивают ряд серьезных проблем кросскультурного анализа. Однако их собственный подход к этнографическому тексту отличается от более традиционного лишь более активным использованием диалога как литературной формы. Если оставить в стороне возможные эстетические преимущества, нужно признать, что даже детальная фиксация диалогов между антропологами, информантами, гипотетическими критиками и т.д. не решает принципиальную эпистемологическую проблему обоснованности интерпретаций. Информанты могут так же ошибочно объяснять «собственные» культурные формы, как и антропологи, они могут намеренно или ненамеренно «редактировать» свои реплики. Кроме того, рекомендуемый диалогический дискурс будет по-прежнему нуждаться в интерпретативном и теоретическом контексте.

Стоит заметить, что в упомянутом выше эссе Гирца «Глубокая игра» автор обосновывает свою интерпретацию петушиных боев как статусных конфронтаций между людьми скорее многочисленными наблюдениями за другими сторонами социальной жизни балийцев, анализом соответствующих фольклорных сюжетов, чем какими-либо беседами с информантами, их «собственными интерпретациями» и т.п. Фактически, единственное объяснение «с точки зрения туземца», которое Гирц прямо использует в качестве социологического объяснения - это соотнесение большой суммы индивидуальных ставок в игре с *отношениями институционализированной вражды (puik)* между сторонами, делающими центральную ставку. Однако

⁹ Одна из самых известных попыток устранить предполагаемую «этнографическую несправедливость» - книга Э.Саида [13], весьма спорная и провокативная, полная нищенских и отчасти просто парафренических мотивов, но пользующаяся неизменным вниманием постмодернистов и их критиков.

предлагаемая Гирцем концепция балийских петушинных боев не только позволяет объяснить очевидные «странности» этой азартной игры, но и проливает свет на некоторые другие особенности социальной и политической жизни на Бали - например, на причины, по которым в момент политической нестабильности, вызванной неудавшимся переворотом, «за две недели декабря 1965 г. ... от сорока до восьмидесяти тысяч человек (при численности населения около двух миллионов) было уничтожено в братоубийственной вспышке насилия» [10, p.452]. Судя по последним событиям в Индонезии, эта предложенная около сорока лет назад этнографическая интерпретация до сих пор не утратила своей актуальности. Сможет ли когда-нибудь постмодернистская этнография представить столь же основательные результаты, полученные с помощью диалогов, полифонии или даже неречевой аудиовизуальной коммуникации?

Постмодернистская критика сфокусировала внимание исследователей на моральных, практических и политических трудностях, стоящих перед культурным антропологом или социологом, изучающим другую культуру и ее представителей, либо пытающимся описать маргинальные и безгласные группы внутри собственного общества. Однако моральная или политическая ответственность - неизбежное следствие попыток интерпретировать слова и поступки других людей, и трудно надеяться, что эту ответственность можно «элиминировать», объясняя индивидов, культуры или общества в «их собственных терминах». Как замечает один из комментаторов: «Утверждать, что мы можем понимать других так, как они понимают сами себя...- это герменевтическая наивность. Проблема в том, что обращение Клиффорда к диалогу также не может избежать того затруднения, в котором постмодернистские критики находят Гирца, так что их различие с Гирцем - либо трансцендентальная иллюзия, либо вопрос эстетики» [5, p.129]. Справедливости ради, следует заметить, что и сам Джеймс Клиффорд

признает неустранимость этических и политических напряжений, возникающих в процессе полевой работы. Самый пронизательный анализ этих напряжений Клиффорд находит именно в работе Гирца, опубликованной в 1968 г.: «Обычно чувство принадлежности к единому моральному сообществу [с исследуемыми], пусть даже неустойчивое, временное и ненадежное, может быть сохранено даже перед лицом более широкой социальной действительности, ежеминутно противоречащей этому чувству. Названное чувство является фикцией - фикцией, но не фальшью, - лежащей в самой сердцевине всякого успешного полевого исследования, проводимого антропологом. И поскольку это чувство никогда не бывает вполне убедительным для любого из участников, оно делает такое исследование, если рассматривать его как форму поведения, неизменно ироничным» (цит. по: [2, Pp.79-80]).

Литература:

1. *Crapanzano V.* «Hermes Dilemma»: The Masking of Subversion in Ethnographic Description // *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation.* Cambridge et al.: Harvard University Press, 1992. Pp.43-69. (First published in: Clifford J. and Marcus G. (eds.) *Writing Culture.* Berkeley: University of California Press, 1986).
2. *Clifford J.* *The Predicament of Culture.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
3. *Van Maanen J.* *Tales of the Field.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.
4. *Eco U.* *The Limits of Interpretation.* Bloomington: Indiana University Press, 1990.
5. *Bohman J.* *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy.* Cambridge, Mass.: the MIT Press, 1991. P.126-132.
6. *Девятко И.Ф.* Модели объяснения и логика социологического исследования. М.: Ин-т социологического образования Российского центра

гуманитарного образования - Программа Европейского сообщества TEMPUS/TACIS - ИС Рос АН, 1996. Сс.

7. *Патнэм Х.* Значение "значения" // *Философия сознания.* Москва: ДИК, 1999. Сс.164-234.
8. *Дэвидсон Д.* Метод истины в метафизике // *Аналитическая философия: становление и развитие. Антология /* Общ. ред и сост. А.Ф.Грязнова. М.: ДИК – Прогресс-Традиция, 1998. Сс.343-359.
9. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Философские работы (Часть I)* Пер. С нем. / Сост., прим. М.С.Козловой. М.: «Гнозис», 1994.
10. *Geertz C.* *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* New York: Basic Books, 1973.
11. *Clifford J., Marcus G.* (eds.) *Writing Culture.* Berkeley: University of California Press, 1986.
12. *Roth P.* *Ethnography Without Tears* // *Current Anthropology.* 1989. Vol.30. P.555-569.
13. *Said E.* *Orientalism.* New York: Pantheon Books, 1978.