

РЕФЛЕКСИВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

С.А. Ушакин

ЭТНОГРАФИЯ СЕБЯ, ИЛИ О ПОЛЬЗЕ ФОРМАЛИЗМА В АНТРОПОЛОГИИ

Используя два текста в качестве образца — статью К. Гирца «Насыщенное описание» (1973) и книгу П. Рабиноу «Размышления о полевой работе в Марокко» (1977) — автор обсуждает две ведущие традиции в американской социокультурной антропологии. Если последователи Гирца обычно подчеркивают герменевтические и интерпретативные аспекты антропологического письма и этнографического исследования, то те, кто разделяет взгляды Рабиноу, основываются на эстетически ориентированном восприятии реальности. Отказ от рассмотрения «глубинных», «объективных» или, по крайней мере, «объективированных» структур и мотиваций, которые могут определять человеческое поведение, приводит в данном случае к повышенному вниманию к процессам и событиям, сфокусированным на самом исследователе.

В последние три десятилетия европейская и американская антропология находится в состоянии постоянного пересмотра своих теоретических и методологических основ. Такие базовые социальные институты, как, например, «родство» или «пол», в течение многих лет определявшие логику антропологических исследований, подверглись существенной модификации в практике повседневной жизни, поставив тем самым антропологов перед необходимостью привести свой инструментарий в соответствие с реальностью, которую этот инструментарий призван описать (См. напр.: Clifford 1988; Collier, Yanagisako 1987; Crapanzano 1992; Dirks, Eley, Ortner 1994; Marcus, Fischer 1986; Ortner, Whitehead 1981; Rosaldo 1989).

Критический пересмотр теоретических положений антропологии был дополнен и ревизией еще одного основополагающего принципа этой науки. Начиная с Бронислава Малиновского (и британской школы антропологического функционализма в целом), антропологические исследования традиционно воспринимались, как комбинация двух процессов (Malinowski 1922). Этнографические экспедиции — т. е. непосредственное наблюдение и сбор

исследовательского материала «в поле» — дополнялись собственно процессом антропологической интерпретации «за письменным столом»*.

Подобное противопоставление стадии наблюдения и стадии интерпретации, точнее — стадии этнографического описания объекта исследования и стадии антропологического письма, разумеется, вызвано не только причинами практической необходимости. Проведение методологической границы между восприятием этнографического материала и рефлексией по поводу этого восприятия традиционно оправдывается особой ролью, которую играют дистанция и дистанцирование в процессе формирования авторской позиции исследователя-антрополога. Положение «извне» по отношению к этнографическому материалу позволяет исследователю преодолеть автоматизм восприятия, вернее, позволяет понять и показать, как этот автоматизм стал возможен в рамках конкретной социально-культурной среды. Дистанцирование, таким образом, становится механизмом осуществления того, что Виктор Шкловский называл остранением, т. е. преодолением «сцепления» ассоциаций, явлений, поступков, людей и т. п., которое существовало раньше и которое казалось естественным. (См. напр.: Шкловский 1966: 304–306)

Собственно, об этом процессе текстуального и географического дистанцирования и пойдет речь в данной статье. На примере двух текстов — программной статьи антрополога Клиффорда Гирца из Принстона (Geertz 1973: 3–33) и небольшой книги воспоминаний Пола Рабиноу, антрополога из Беркли (Rabinow 1977) — во многом повлиявших на развитие американской антропологии в последнюю четверть века, — я постараюсь обсудить различные подходы к проблематизации соотношений между антропологическим письмом и этнографическим восприятием. Представляя разные поколения, эти исследователи во многом символизируют два направления в современной антропологической науке: если последователи Гирца во многом акцентируют герменевтическую, объясняющую, интерпретирующую сторону этнографического исследования и антропологического письма, то антропологи, разделяющие взгляды Рабиноу, исходят из более эстетически-ориентированного восприятия действительности. Отказ от поиска «глубинных», «объективных» или, хотя бы, «объективированных» структур и мотивационных причин, определяющих поведение человека, в данном случае выражается в гипертрофированном внимании к тем процессам, в центре которых оказывается сам исследователь. Упрощая, можно сказать, что анализ культуры в данном случае вытесняется анализом отношений, складывающихся между исследователем и той или иной культурой. Посмотрим, как эти позиции артикулируются в рассматриваемых текстах и какой отклик они находят в работах других ведущих американских антропологов.

В эссе «Насыщенное описание: к теории интерпретации культуры» Клиффорд Гирц так характеризовал суть антропологического исследования:

«Наша двойная задача состоит в том, чтобы вскрыть те *концептуальные*

* См., например, сборник статей *Культура письма*, во многом определивший направление дебатов в американской антропологии в конце 1980–1990-х гг. (Clifford, Marcus 1986); см. также: (Marcus 1998; 1992).

структуры, то “проговоренное” социального дискурса, которое объясняет поступки субъектов [нашего исследования], и сконструировать такую *систему анализа*, в которой существенные черты этих структур, т. е. то, что входит в их состав потому, что они являются тем, чем они являются, противостоит другим факторам, определяющим поведение человека. В этнографии дело теории — сформировать *словарь*, способный выразить то, что символический поступок может поведать о себе, т. е. — рассказать о роли культуры в жизни человека» ((Rabinow 1977: 27); курсив мой — С. У.).

Ключевым для понимания сути этнографического исследования в интерпретации Гирца, судя по всему, является особый взгляд на то, что составляет структурирующую сердцевину этнографии, а именно, — восприятие культуры как «осуществленного документа» (*acted document*) (Rabinow 1977: 10). Документа, который — продолжу метафору — прежде всего, должен быть кем-то «составлен» в прошлом для того, чтобы позднее он мог быть исполнен, прочитан или, по крайней мере, описан и каталогизирован этнографом. Более того, как отмечает Гирц, этот «документ» — приобретающий иногда форму «концептуального мира, в котором живут наши субъекты» (Rabinow 1977: 24), — является публичным, поскольку публичным является тот смысл, который, собственно и конституирует этот «документ» (Rabinow 1977: 12). Соответственно, качество исследования культуры, по мнению Гирца, зависит от способности антрополога прояснить происходящие в ней явления, т. е. снизить уровень недоумения и замешательства, которые возникают у человека при столкновении с поступками, чьи формы незнакомы и чье происхождение — непонятно (Rabinow 1977: 16).

Сформулирую чуть иначе. Диаметральнo расходясь с подходом, воспринимающим *отстранение* как один из основных способов познания и репрезентации действительности, качество этнографического описания в тексте Гирца прежде всего связано со способностью этнографа сделать «странные» явления знакомыми, воспринимаемыми, узнаваемыми. Важным в данном случае, на мой взгляд, является тот замкнутый круг, по которому следует логика Гирца — от *желания* наблюдателя *объяснить* непонятные явления к самому *объяснению* этого наблюдателя. Этнографическое описание в данном случае конструируется метонимически: сам «осуществленный документ» исследуемой культуры является не столько, так сказать, желаемой *целью* этнографа, сколько *поводом* для интерпретации. «Документ», иными словами, представляет собой своеобразную скользящую цепочку графических означаемых — от одного документа / поступка — к другому. В свою очередь, «*система анализа*» и «*словарь*» аналитических терминов, о которых пишет Гирц, являются «собственностью» этнографа, выступая в роли своеобразных означаемых, раскрывающих смысл «документа».

Подобная позиция этнографа, разумеется, исходит из определенного понимания «этнографического материала» и, как мне кажется, за попытками Гирца воспринимать культуру как «множество сложных концептуальных структур» (Rabinow 1977: 10) кроется еще одна концептуальная структура, которая, в свою очередь, может быть описана с помощью идеи Символического порядка, предложенной Жаком Лаканом.

Как известно, французский психоаналитик ввел в оборот структуру, описывающую человеческую деятельность при помощи трех «областей», или «регистров»: *Символического*, *Реального* и *Воображаемого*. (Лакан 1995: 15; Лакан 1998: 289–308) *Символический* регистр связан прежде всего с ролью языка, структурирующего поведение и мышление человека; в данном случае для Лакана является принципиальным то, что вне языка — понятого не столько как конкретный, например, украинский или японский язык, сколько как способ выражения, правила которого могут быть выучены — собственно человеческое состояние невозможно. В отличие от Символического, область Реального призвана обозначить то состояние и те процессы, которые не поддаются непосредственной символизации: ощущение «боли», например, можно выразить лишь при помощи разнообразных *сравнений* («жжет», «ломит», «колет» и т. п.). *Реальным* для Лакана как раз и является тот *невыразимый* телесный, материальный опыт, который остается *за пределами* таких сравнений, тот опыт, который эти *с-равнения* не в состоянии уловить или вместить в себя. Важно и другое — овладение устным и письменным языком представляет собой своеобразный *необратимый* процесс — разучиться говорить или читать практически невозможно. Категория *Реального* и позволяет обратить внимание при интерпретации культурного опыта именно на то состояние, которое предшествовало овладению языком.

Наконец, область *Воображаемого* состоит преимущественно из фантазматических явлений, представляющих собой определенный «сплав» образов. Важность этого «регистра» во многом объясняется его двойственным положением — используя в качестве своего материала «словарный запас» конкретной культуры — т. е. ее символы и/или их элементы — фантазии *Воображаемого* строятся по принципам, имеющим мало общего с жесткой структурой усвоенных (языковых) норм. «Сцепление» событий, явлений, образов и фактов носит не-логический характер: например, не-вероятность снов, магических ритуалов или фантазий, как правило, определяется не столько самими элементами, из которых эти сны или ритуалы конструируются, сколько особенностями их *сочетания* и *сочинения*, невозможными или недопустимыми в обычной жизни. Собственно, эти условия невозможности и позволяют понять, как — т. е. за счет вытеснения каких форм «сцепления» — органичность символического *порядка* стала возможной.

И для Лакана, и для Гирца культура проявляет себя прежде всего через символическое *упорядочивание* индивидуального или коллективного опыта. Отличие состоит в том, что для Лакана это упорядочивание является процессом неизбежного смещения изначального, в буквальном смысле — *до-символического* состояния; именно поэтому данное упорядочивание возможно лишь как динамический процесс, а не стабильное состояние. Порядок становится (временным) итогом постоянной борьбы с беспорядочной и дестабилизирующей деятельностью, «локализованной» в рамках фантазий *Воображаемого* и несимволизируемых телесных практик *Реального*. Иными словами, символическое упорядочивание для Лакана — это проект, не завершаемый по определению, проект, в котором «документ» находится в состоянии постоянного изменения, подвергаясь «редактуре», «переписыва-

нию», «проверке» и т. п. Важным в лакановской версии символического упорядочивания является то, что «навигационная» функция «концептуальной структуры» имеет смысл постольку, поскольку ее собственная нестабильность остается незамеченной, невоспринятой или сброшенной со счетов.

На фоне такого лакановского символического (бес)порядка, упорядочивание культурой, о котором пишет Гирц, является, более, так сказать, основательным, напоминая *код*, т. е. набор взаимосвязанных репрезентаций и смыслов, коллекцию означающих и означаемых, связанных воедино интерпретационной властью антрополога. Иными словами, порядок у Гирца это — воспользуюсь его собственной формулой — «система действующих символов» (*a system of symbols that acts* — Rabinow 1977: 90). Вопрос в том, какова местоположенность этой системы — является ли она неотъемлемой принадлежностью «этнографического поля», и задача этнографа в таком случае состоит в том, чтобы ее «обнаружить» и отобразить, или же эта «система действующих символов» является частью самой этнографической тяги к описанию, ее начальным и конечным пунктом? Иными словами, в подобном восприятии культуры как осуществленного документа, на мой взгляд, отсутствует необходимая рефлексия по поводу самого факта этнографического столкновения, факта взаимодействия антрополога — субъекта этнографического письма — и информантов — т. е. объектов его наблюдения, тех, кого можно было бы назвать субъектами этнографической речи (Ушакин 2001). Именно в процессе этого столкновения и происходит конструирование другой культуры — сначала как «загадочной», а затем — вполне доступной для «прочтения».

В работе «Этнография и историческое воображение» Джон и Джин Комарофф, антропологи из Чикагского университета, предприняли интересную попытку придать системному подходу к интерпретации особенностей индивидуальной и коллективной жизни исторический характер. Как отмечают антропологи, задача этнографа, безусловно, выходит за пределы описания того, что доступно лишь эмпирическому взгляду наблюдателя, поскольку основной целью антропологического исследования является изучение *социальных феноменов*, изучение национальных или интернациональных сил и формаций (Comaroff J., Comaroff J. 1992: 10).

Говоря иначе, «системное» восприятие, предложенное Комарофф, в значительной степени отличается от системного подхода Гирца — система здесь связана не столько с «*концептуальными структурами*», формирующими действия субъекта, сколько с господствующими *отношениями* политической, экономической, культурной и т. п. *власти*, которые позволяют реализовать определенный набор практических действий, т. е., с отношениями, который одновременно конституируют и ограничивают эти практики. Как отмечают авторы:

«Подобные системы выглядят безличностно и неэтнографично только лишь для тех, кто привык делить мир на “субъективный” и “объективный”, предлагая антропологии сконцентрироваться на первом и оставляя при этом второй для глобальных теорий <...> В действительности системы выглядят “безличностными”, а целостный анализ — бесплодным (*stultifying*) только тогда, когда мы лишаем эти системы, какого бы то ни было пространства

для человеческого маневрирования, амбивалентности и исторической неопределенности, — когда мы оказываемся не в состоянии признать, что смысл всегда в определенной степени произволен и расплывчат, что социальная жизнь повсюду строится на несовершенной возможности ограничить область неясного и сконцентрировать власть в одних руках» (Comaroff J., Comaroff J. 1992: 11).

Подобное понимание системы — с индивидуальными маневрами и неустойчивыми смыслами — напоминает, скорее, лакановское *Символическое*, которое упорядочивает, чем гирцевскую «систему символов», которая действует. Принципиальным для комароффского понимания культуры, на мой взгляд, однако, является не столько идея незавершенной (или дестабилизированной) системы, сколько та модель этнографического описания и антропологического письма, которая могла бы соответствовать подобному — подвижному — системному видению.

На мой взгляд, Комарофф абсолютно правы, говоря о том, что в данном случае смена парадигм с неизбежностью ставит перед исследователем методологический вопрос, который может быть выражен парой оппозиций «перевод / формализм». Это противопоставление логики перевода личного опыта и логики формального анализа, безусловно, вряд ли удивительно само по себе. Достаточно вспомнить историю русской литературы и культуры начала XX в., когда крайне оригинальные и предельно индивидуализированные (если не сказать эгоцентричные) течения русских символистов были медленно, но последовательно вытеснены русскими формалистами, заинтересованными не столько в переводе «внутренних импульсов личности» на язык символических форм, сколько в изучении собственных возможностей этих форм и их разнообразных комбинаций.

В чем кроются истоки дихотомии, сформулированной Комарофф? Какова природа этого противопоставления интерпретации и формального анализа внешней структуры? Одним из способов преодоления подвижности смысла культурных форм, непредсказуемости человеческого поведения и невозможности полагаться на стабильность формальных семантических структур заключается в активизации механизма *интер-субъективности*, основанного на диалоге и проективной («американцы — они же такие же, как мы») или сравнительной («американцы — они же как дети малые») идентификации, происходящими между информантом и этнографом. В данном случае этнографическое столкновение может принимать форму письма, в котором очертания авторской позиции становятся несколько размытыми, а сам взгляд наблюдателя оказывается подчинен задаче перевода своего «внутреннего голоса» на язык антропологической дисциплины. Будучи крайне персонализированной, часто смыкаясь с (авто)биографической прозой, такая этнография «диалогического субъекта», на мой взгляд, становится возможной во многом за счет вольного или невольного игнорирования тех самых «социальных феноменов», которые антропология (якобы) призвана изучать. Более того, как отмечают Комарофф, подобные практики интер-субъективности, положенные в основу этнографического исследования, ставят перед исследователем целую серию вопросов мораль-

ного и философского характера, которые, как правило, остаются без ответа. Например, на основе каких этических принципов возможно принятие решение о прекращении крайне эмоционального диалогического формирования идентичностей этнографа и его информанта? Или, чуть в иной форме: когда все материалы собраны и все «переводы» уточнены, что происходит с «интер» и с «субъективностью» этнографа и информанта, сконструированными в процессе полевого исследования?

Воспоминания Пола Рабиноу, американского антрополога, сделавшего немало для популяризации идей Мишеля Фуко в США, о его полевым исследовании в Марокко являются хорошим примером попытки строить этнографическое исследование на основе принципов интер-субъективности. Рассматривая эмоциональные и интеллектуальные изменения, происходящие с этнографом и информантом / информантами в процессе полевого исследования, в качестве неизбежных данностей антропологического исследования, Рабиноу отмечает:

«Полевое исследование (fieldwork) <...> это процесс интер-субъективного конструирования лиминальных форм общения. Интер-субъективность буквально означает “больше, чем один субъект”. Однако, не имея четкого местоположения, субъекты, участвующие в этом процессе, не имеют общих установок, опыта или традиций. Их взаимно-конструирование — это публичный процесс. Большая часть этой книги фокусируется на тех объектах, которые со временем были сконструированы между моими марокканскими друзьями и мной в процессе общения. То, что это общение было плотным (painstaking) и пристрастным, стало центральной темой книги. То, что это общение не было абсолютно непроницаемым — стало еще одной, не менее важной, темой. Колебания между этими двумя полюсами, постоянно повторяющиеся, и тем не менее, никогда не совпадающие, и составляют суть полевого исследования» (Rabinow 1977: 155).

По крайней мере два аспекта этого «публичного процесса» взаимного конструирования совместных установок, опыта и традиций вызывают настороженность, если не протест. Первое. Следуя философии Поля Рикера, Рабиноу не устает повторять на протяжении книги, что антропологическое исследование основано на феноменологическом методе, для которого постижение себя становится итогом вынужденного «пути в обход через постижение другого» (Rabinow 1977: 5). Симптоматичным является и постоянный акцент Рабиноу на том, что идентичность (*the self*), сконструированная в ходе этого процесса, является «совершенно публичной», «культурно опосредованной и исторически локализованной <...> в постоянно меняющемся мире смыслов» (Rabinow 1977: 6). При этом, однако, антрополог предоставляет читателю самому ответить на исходный вопрос о том, как именно удалось достичь этого состояния «совершенной» отдельности частного и публичного.

Разумеется, настороженность вызывает не сама поглощенность Рабиноу «публичными» формами выражения «Я». Более проблематичным, на мой взгляд, является та легкость, с которой другие «Я» и «Я» других оказываются отброшенными в сторону. Провозглашаемая интер-субъективность постижения себя посредством «пути в обход через постижение другого» перед-

ко оказывается именно «путем в обход» — т. е. незапланированным, но вынужденным отклонением от намеченного курса. И в этом заключается суть моего второго разногласия: «постижение-через-отклонение» во многом напоминает мне гирцевское восприятие осуществленного — *публичного* — документа, о котором шла речь выше. Восприятие, которое — с небольшим преувеличением — может быть вполне охарактеризовано как нарциссистское, поскольку диалогизм и интер-субъективность личности в данном случае коренится в коммуникационном обмене, принципиальным для которого является не столько взаимодействие между этнографом и его собеседником, сколько отношение между тем «Я», которое этнограф сконструировал «в поле», и тем «Я», которое оформилось в процессе антропологического письма.

Любопытно, что даже тогда, когда Рабиноу замечает изменения, которые происходят с его информантами под его влиянием, антрополог воздерживается от каких бы то ни было рассуждений о возможных последствиях этих изменений, ограничиваясь лишь перечислением фактов. Вот как, например, Рабиноу пишет об общении по поводу имущества с Маликом, своим основным собеседником в Марокко:

«Когда составление списка вещей, принадлежащих Малику, было закончено, он обнаружил, что его состояние довольно зажиточное. Это противоречие заставило его серьезно и глубоко задуматься. Его собственное представление о себе оказалось под сомнением. Его наивное сознание изменилось. Он никогда не воспринимал себя в качестве зажиточного человека. Проведя несколько дней в раздумьях, он пришел к выводу, что его изначальное мнение о себе все-таки было верным <...> Нет, господин Пол, жизнь все-таки была трудной. Но момент раздвоения сознания уже произошел. Малик оказался вынужден посмотреть на свою жизнь другими глазами. И даже если его итоговые суждения об этом мире не изменились, контуры этого мира приобрели иную форму» (Rabinow 1977: 119–120).

В 1996 г., почти двадцать лет спустя после этнографической экспедиции в Марокко, в статье об этике этнографического исследования Рабиноу несколько прояснил суть своего отношения к последствиям интер-субъективного метода. Рассуждая о чувствах «раздражения и фрустрации», проявленных учеными, которых интервьюировал Рабиноу в ходе своего нового исследования, антрополог отмечал:

«И в США, и во Франции мне было совершенно очевидно, что они воспринимали меня не в роли эксперта, который может анализировать их с социологической точки зрения, не в роли терапевта, помогающего “справиться с проблемами”, не в роли доносчика, способного выявить среди них злые силы и их пособников, но лишь в роли человека, проблематизирующего происходящее, т. е. мое присутствие в роли наблюдателя позволяло [ученым] взглянуть на их собственную ситуацию со стороны <...> Такая форма субъективации требовала определенных этических усилий, определенного внимания к своему собственному раздражению и чувству обиды, внимания, которое, не претендуя при этом ни на совершенство, ни на неведение, требует публичного равновесия между идентификацией и дистанцией» (Rabinow 1977: 119–120).

Раздвоение сознания Малика и раздражение ученых, спровоцированные Рабиноу в ходе полевых исследований, разумеется, имеют разные последствия и разный характер. И тем не менее, в обоих случаях они демонстрируют одну и ту же реакцию со стороны этнографа: его усиленное внимание к *собственным* чувствам и ощущениям.

Роберт Белла в предисловии к книге «Рефлексии по поводу полевых исследований в Марокко», написанной Рабиноу, хорошо сформулировал — хотя и несколько с иной точки зрения — суть проблемы, которую я попытался изложить выше. Отметив, что уже в силу своей «эмоциональной честности» работа Рабиноу заслуживает особого антропологического интереса, Белла продолжал: «Но еще важнее то отсутствие осознания (*unselfconsciousness*) моральных последствий, которое, на мой взгляд, является наиболее ценным вкладом книги» (Rabinow 1977: XI).

Последовательная демонстрация отсутствия осознания моральных последствий в работе Рабиноу мне, как и Роберту Белла, тоже кажется значимой. Однако, как я уже отмечал, ряд аспектов подобной крайне индивидуализированной этнографии не может не вызывать настороженности. К уже названным проблемам (непредсказуемые результаты прекращения интерсубъективных коммуникационных обменов, отсутствие рефлексий по поводу последствий «эпистемологического раздвоения» сознания информантов) можно добавить еще несколько. Например, учитывая высокую степень персонализации подобной само-этнографии — маркированной (Рабиноу) как «совершенно публичной» — что можно сказать о ее роли и месте в более широком контексте социальных и коллективных феноменов и структур? Речь не о том, что обобщение такого рода в рамках само-этнографии невозможно. Скорее, речь о том, что подобное обобщение требует теоретической схемы, в рамках которой автобиографические описания собственных желаний, намерений, рефлексий и чувств, возникших в процессе полевого исследования, будут совмещены с анализом культуры. Даже если под культурой в данном случае понимается «подвижное семантическое поле, поле символического производства и материальных практик» (Comaroff J., Comaroff J. 1992: 30) или набор доступных (телесных или, допустим, лингвистических) техник и способов осуществления процесса символического *упорядочивания*, призванного сместить или преодолеть тревожащие импульсы до-символического и/или несимволизируемого опыта.

Разделяя многие аспекты подхода Рабиноу к этнографической практике, я тоже согласен с его выводом о том, что вопросы, связанные с использованием метода интерсубъективности в процессе антропологического исследования, не имеют универсальных ответов. Точнее, как и любые отношения между людьми, проблемы, возникающие в процессе диалогического обмена, должны решаться в процессе и путем этого самого обмена. Основное возражение связано с другим. А именно: можно ли и нужно ли строить исследовательский проект на основаниях, постоянно провоцирующих цепь этических проблем и для этнографа, и для информанта? Проблем, которые, как правило, остаются неразрешенными в ходе полевого исследования.

В определенной степени дискуссия о переплетении отношений знания и власти в этнографическом тексте, предпринятая Ренато Розалдо, еще одним американским антропологом, позволяет если не разрешить эту этическую дилемму этнографического исследования, то, по крайней мере, сделать ее объектом сознательного обсуждения. Как отмечает Розалдо, этнографический текст обычно отражает тройственную функцию его автора: 1) автор как писатель, 2) автор как рассказчик истории в написанном тексте, 3) автор как ученый, ведущий свое текстуальное исследование в процессе формирования текста (Rosaldo 1986: 88). Эти три авторские идентичности, по мнению Розалдо, крайне далеки от того, чтобы находиться в состоянии мирного сосуществования друг с другом. Скорее их одновременное существование основано на постоянном конфликте и борьбе за господство, на попытках выстроить определенную иерархию отношений между разными авторскими ипостасями.

Закономерным следствием такого восприятия авторской деятельности является — часто игнорируемый — вывод о фрагментированном характере авторской / исследовательской субъективности. Более того, эта борьба и компромиссы между отдельными «частями» авторского «Я» нередко оставляют в тени борьбу иного рода: обсуждение неравенства отношений (между исследователем и информантом), — благодаря которому, собственно, появление этнографического текста и становится возможным, — часто оказывается «преодоленным» в этом тексте при помощи соответствующих повествовательных и сюжетных приемов (Rosaldo 1986: 97). Подробный анализ риторических структур, использованных в работе Гирца «Глубокая игра: заметки о петушиных боях на Бали», предпринятый в статье нью-йоркского антрополога Винсента Крапанзано, является хорошей демонстрацией того, как именно — т. е. благодаря каким допущениям, подменам, риторическим сдвигам, лексическим и семантическим решениям — в гирцевском «сконструированном понимании сконструированной точки зрения сконструированного туземца» (Crapanzano 1986: 74) проявляет себя подобная повествовательная маргинализация и гомогенизация противоречий этнографического опыта*.

Этот вопрос о структурных, формальных особенностях этнографического текста позволяет вернуться к уже упомянутой выше дихотомии «перевод/формализм». По мнению Джона и Джин Комарофф, предложивших эту пару оппозиций, именно этическая проблематичность интер-субъективного метода и личностных интерпретаций культурного опыта (других) и заставляет многих антропологов обращаться к поиску иных методологических моделей и теоретических обоснований для концептуализации подвижных смыслов и идентичностей. Как отмечают чикагские антропологи, нередко такие поиски приобретают форму статистического или логического «формального анализа социальных систем или культурных структур» (Comaroff 1992: 12). Такой подход, зачастую целенаправленно сторонящийся какого бы то ни было анализа репрезентаций и конкретного опыта, по мнению Комарофф, вряд ли может принести интересные плоды.

* Принципиально иную интерпретацию работ Гирца см. в сборнике статей под редакцией Шерри Ортнер (Ortner 1999).

Однако, как свидетельствует опыт все тех же русских формалистов, формальный анализ текста в сочетании с исследованием тех риторических или эстетических эффектов, который структурные формы способны произвести на зрителя/читателя и т. п., не является ни аполитичным, ни безжизненным*. Попытки Романа Jakobson исследовать роль фонемы в производстве смысла (см., напр.: Jakobson 2002: 661–750) или — в ином контексте — попытки Жака Лакана определить роль означающего в производстве субъективности (Lacan 1977: 146–178), являясь крайне формальными, вместе с тем пристально концентрируются на вопросах репрезентаций и личного опыта. Текстуальный анализ Розалдо и Крапанзано, о котором шла речь выше, представляет попытку сходного рода. Собственно и сами Комарофф, призывая обратить внимание на роль случайностей и совпадений в историческом развитии систем и структур, выступающих — на первый взгляд — в виде целостных и логически предопределенных образований, как мне кажется, следуют сходной логике:

«Историцизм, на который мы решаемся пойти, берет свое происхождение в дуалистическом характере социального порядка. С одной стороны, социальный порядок любого рода состоит в обжитом пространстве, т. е., в наборе, как правило, двусмысленных и иногда небесспорных правил и рутины, ритуалов и отношений, этики и эстетики, ценностей и интересов, ограничений и конфликтов. С другой стороны, за этим миром наружности кроются часто незамеченные формы, одновременно и материальные и смысловые, которые и определяют конфигурации социального существования» (Comaroff J., Comaroff J. 1992: 98).

В одном из своих эссе Комарофф приводят хороший пример того, как подобный одновременный анализ формы и практического опыта, связанного с этой формой, может быть осуществлен в антропологическом тексте. Следуя идеям Маркса и Эванс-Притчарда, чикагские антропологи продемонстрировали как товар — в данном случае, речь шла о скоте у пастушьих народов — в зависимости от сферы циркуляции и конкретной практики может менять свое значение от сугубо символического до материально прагматического (Comaroff J., Comaroff J. 1992: 128).

Подведу итог. Как я пытался продемонстрировать в своем кратком обзоре, интерпретационный подход Клиффорда Гирца и интер-субъективный подход Пола Рабиноу к анализу этнографического материала во многом связан с попытками преодолеть безжизненность объективирующего анализа культурных систем. Однако стилистическая изощренность антропологического письма, демонстрируемая в текстах Гирца, и повышенное внимание к переплетениям собственных чувств и ощущений в работах Рабиноу во многом исходят из центральной роли самого исследователя в производстве антропологического смысла. Иными словами, эстетическая (Гирц) и эмоциональная (Рабиноу) утонченность текстов в данном случае является отражением сходного для обоих авторов стремления выстраивать антропологию собственного «Я» на основе этнографии других.

* См., например, Шкловского (Шкловский 2000: 315–344), Тынянова (Тынянов 2002: 29–167); анализ наследия формалистов см. Горных (Горных 2003).

Одновременный анализ формальных структур и опыта восприятия этих структур, на мой взгляд, является существенным шагом, который может помочь преодолеть подобный эпистемологический солипсизм. Именно способность этнографа видеть и уделять внимание моментам парадигматического сдвига, соскальзывания, двусмысленности и остранения должна стать структурирующим центром антропологического исследования. Прежде всего потому, что эти сдвиги не только демонстрируют открытую — становящуюся — природу систем социальных ценностей/значений, но еще и потому, что они позволяют увидеть те практики, благодаря которым эти системы приобрели «упорядоченный» вид, те институты, в которых эти системы нашли выражение для своей иерархической структуры, те материальные объекты, которые стали олицетворением этих систем, а также те символические формы (и их восприятие), с которыми эти практики и эти объекты оказались увязанными.

Литература

- Горных А.А. Формализм: от структуры к тексту и за его пределы. Минск: Логвинов, 2003.
- Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. 1953/1954. М.: Гнозис, 1998.
- Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995
- Тынянов Ю.Н. Литературная эволюция. Избранные труды. М.: Аграф, 2002.
- Ушакин С. Загадки «русской души»: обзор монографий Е. Хеллберг-Хирн, Д. - Ранкур-Лаферрьер, Д. Песмен // Социологический журнал. 2001. № 2.
- Шкловский В.В. Гамбургский счет. СПб.: Лимбус-Пресс, 2000.
- Шкловский В.В. Повести о прозе. Размышления и разборы. М.: Художественная литература, 1966, Т. 2.
- Marcus G., Fischer M. (Eds.) *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Dirks N., Eley G., Ortner S. *A reader in contemporary social theory*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Clifford J. *The predicaments of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Collier J. F., Yanagisako S.J. (Eds.) *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Comaroff J., Comaroff J. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Crapanzano V. *Hermes' dilemma and Hamlet's desire. On the epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Crapanzano V. *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* / Ed. by J. Clifford J., G. E. Marcus. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Jakobson R. *Selected writings. Phonological studies*. Third edition. Berlin New York: Mouton de Gruyter, 2002. Vol. 1.
- Lacan J. *Écrits. A selection*. New York: W. W. Norton and Co., 1977.
- Malinowski B. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge, 1922.
- Marcus G. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press,

1998.

Rabinow P. Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California. 1977.

Marcus G. (Ed.) Rereading cultural anthropology. Durhan: Duke University Press, 1992.

Rosaldo R. Culture and truth: The remaking social analysis. Boston: Beacon Press. 1989.

Rosaldo R. From the Door of His Tent: The Fieldwork and the Inquisitor // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Ed. by J. Clifford J., G. E. Marcus. Berkeley: University of California Press. 1986.

Ortner S., Whitehead H. (Eds.) Sexual meaning: the cultural construction of gender and sexuality. Cambridge: Cambridge University Press. 1981.

Ortner S. (Ed.) The fate of «culture»: Geertz and beyond. Berkeley : University of California Press. 1999.

Clifford J., Marcus G.E. (Eds.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press. 1986.