

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ  
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

---

УДК 316.3



**Р.Д. Хунагов**

**СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ  
И ПОСТМОДЕРН: К ВОПРОСУ  
О ПЕРЕОСМЫСЛЕНИИ  
ОБЛАСТИ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ**

В зависимости от географических и социальных особенностей изучаемых регионов, экзотических в третьем мире, «фольклорных» и современных на Западе, интерес к модернизации, современному миру и эпохе модернити привел к появлению новых подходов и специфических проблематик. В статье анализируется назначение этнологии. Прослеживается, в каких условиях эта дисциплина реагировала на различные социальные, политические, культурные и научные контексты.

**Ключевые слова:** этнология, антропология, униформизация, постмодерн, модернити, третий мир, фольклор.

**Р.Д. Хунагов**

доктор социологических наук, профессор, ректор Адыгейского государственного университета

E-mail: [adsu@adygnet.ru](mailto:adsu@adygnet.ru)

© Хунагов Р.Д., 2013

**R.D. Hunagov**

**SOCIAL CHANGES  
AND THE POSTMODERN:  
THE QUESTION  
OF RETHINKING THE FIELD  
OF ETHNOLOGICAL STUDIES**

Depending on the geographical and social characteristics of the studied regions, exotic in the Third World, «folk» and the modern West, the interest in modernization, the modern world and the era of modernity led to the emergence of new approaches and specific issues. The article analyzes the purpose of Ethnology. Traced the circumstances in which this discipline to respond to various social, political, cultural and scientific contexts.

**Keywords:** ethnology, anthropology, uniformization, postmodern, modernity, and the third world folklore.

**R.D. Hunagov**

Doctor of Sociological Sciences, Professor, Rector of Adyghe State University

E-mail: [adsu@adygnet.ru](mailto:adsu@adygnet.ru)

© Hunagov R.D., 2013

Всемирное поле проводимых в этнологии исследований указывает на то, что постоянно задавался вопрос об инаковости, различии идентичностей и идентичностях различия. Остается понять, касается ли этот вопрос только части этнологии или антропологии (объекта или теории или методики), или он касается самой сути дисциплины, исторических закономерностей ее развития, которые сформировали ее традицию и цели.

В 1950–1960-е гг. усиливается политическая и национальная борьба за независимость колоний, все большее значение придается изучению модернизации как целенаправленного и управляемого феномена: изменению больше не подвергаются, к нему стремятся. За одно или два поколения сфера интересов этнологии и антропологии значительно расширилась. В нее вошло объяснение внутренних механизмов усиления факторов изменения, а также контекстов или ситуаций – политических, экономических, административных, – на которые влияют эти факторы, связывая их с другими группами и обществами, имеющими совершенно разные структуры.

Акультурация, социальные изменения, ситуация колониальной зависимости, политическое и экономическое господство вносят в этнологию и другие трансформации. От подхода, который релятивизирует культурную аутентичность, который расчленяет единство ограничений, расширяет поле функционирования примитивного, племенного или даже крестьянского общества осуществляется переход к анализу, в котором фактор контакта рассматривается как полностью антропологический объект исследования, где приоритет отдается целому, а не одному из его частей. Существует обширная литература по таким темам и объектам исследования, как рабочие города и города мигрантов (горнопромышленные центры в Центральной Африке), формы объединения (общины выходцев из одного и того же региона или группы населения), формы политического и религиозного самовыражения, образ жизни людей «продвинутых», новые формы семьи и воспитания. Детрайбализация, ретрайбализация, миграции, крестьянские войны, новые социальные и классовые стратификации открывают широкое поле исследований в области национальной и даже международной политики.

В 1968 г. крупный специалист в области родства Кэтлин Гоу (Kathleen Gough) начала исследовать империализм с марксистских позиций. Она отмечала, что, «если антропологи и проводили множество исследований социальных изменений в доиндустриальных обществах и, главным образом, в деревенских общинах, чаще всего они оперировали очень общими понятиями «культурных контактов», «аккультурации», «социального изменения», «модернизации», «урбанизации», «вестернизации». Насилие, страдания и эксплуатация постепенно исчезают из этого анализа структурных процессов, а изучаемые объекты были слишком малы» [1]. В 1981 г. Джун Нэш даже написала работу под названием «Этнографические аспекты мировой капиталистической системы» [2].

Кризис государства, этническое насилие, международный туризм, права человека, беженцы, международные культуры – примеры тем, подтверждающих, что антропология политической модерности является полноправным разделом этнологии. Всемирный хаос в отношениях между глобальным и локальным, в воспроизводстве культур и в искаженном определении соотношения норм и практик, – это вещь в себе. Взятые априори, его масштаб и глобальность никак не связаны с этнологией. Но его начало и конец безусловно с ней связаны. Американский антрополог Арджун Аппадурай, упоминая транснациональную антропологию, которая изучает глобальные этнопейзажи, таким образом, продолжает антропологию космополитических форм любой культуры [3].

В процессе глобализации западный образ жизни распространяется на весь мир, однако это распространение не является полным преобразованием. Социальные группы и культуры, даже если они не придерживаются собственной идентичности, часто проявляют удивительную динамику.

Желание защитить то, что осталось от различий уникальных культур и традиций, – распространенная позиция: Леви-Стросс, понимая, что «его» дикари не смогут оставаться таковыми долгое время, хотел бы «ограничить контакты между культурами», чтобы приостановить униформизацию. Процессы изменений в культурах поздно заинтересовали этнологов, особенно во Франции, где под влиянием структурализма она обращала свое внимание в основном на инварианты. Напротив, в США и Англии «процессы аккультурации» изучались, начиная с 1930-х гг.

В 1955 г. в работе «Социология черных Браззавилей»\* (Sociologie des Brazzavilles noirs) [4] Жорж Баландье с опасением относился к процессам трансформации, причем, что интересно, он не называл свою работу этнологической.

Каждая социальная группа интегрируется в рыночную экономику особым и неоднозначным образом, и по-своему усваивает технические новшества и технологии Запада. Отсутствие линейного развития и полного перехода к современности – это предмет этнологических исследований. Кроме того, для понимания целей вмешательства в жизнь бедных стран большое значение имеет антропология развития и социальных перемен.

В том же ключе Пьер-Жозеф Лоран [5], применяя термин «небезопасная модернити» (modernité insécurisée), напоминает, что этот самый вклад Запада не обеспечивает ясного и легкого перехода к новым условиям. Напротив, этот вклад приводит к кризису, поскольку необходимость существования традиционного общества ставится под сомнение, но полностью порвать с ним оказывается невозможным. Если же и возникает

---

\* Браззавиль – столица республики Конго.

желание с ним порвать, характерное для идеи модернити, переход к модернити оказывается неполным и приводит к первоначальной ситуации.

Со своей стороны, Арджун Аппадурай говорит о «локальной глобализации». Он считает, что электронные масс-медиа и массовая миграция, рассматриваемые в их взаимодействии, характеризуют сегодняшний мир не как новые технические силы, но как силы, которые реорганизуют работу социального воображения. И зрители, и образы находятся синхронно в движении, и те, и другие утрачивают территориальную привязку к локальным, национальным или региональным пространствам. Конечно, сохраняется множество зрителей, которые не мигрируют, и множество образов, циркулирующих совершенно локально (скажем, в сетях кабельного телевидения). Но практически все популярные фильмы, новостные программы или телешоу касаются удаленных и отраженных электронными посредниками событий; подавляющее большинство людей имеют знакомых (друзей, коллег, родственников), находящихся в движении (уехавших или приехавших) и воплощающих в себе возможности, доступные и для других. Именно изменчивое и непредсказуемое отношение между движущимися медийными образами и мигрирующими аудиториями определяет сегодня связь глобализации и «современности». Социальное воображение, рассмотренное в этом контексте, является не просто силой освобождения или силой дисциплины, но пространством борьбы, в котором индивидуумы и группы пытаются включить глобальное измерение в собственный опыт «современного» [6, с. 57].

Под воздействием средств массовой информации социальные группы (которые Аппадурай называет «этнобеженцы» – «ethnoscapes») конструируют для себя некий воображаемый образ. Таким образом, культура оказывается в центре глобализации в качестве важного измерения социальных феноменов, измерения конкретного и позиционированного: именно там развиваются различия, определяющие идентичность группы.

Итак, глобализация и модернизация не являются линейными феноменами, неизбежно приводящими к всеобщей униформизации, – что предполагалось в эволюционистской парадигме – а феноменами, порождающими новые динамичные течения и новые отличия как в Европе, так и в других регионах.

Пересмотр этнологии начался с периода деколонизации, но именно в 1980-е гг., были поставлены острейшие вопросы. Этнология оказалась погруженной в настоящий кризис, усугубленный поражением социализма и триумфом рыночной экономики, а во многих странах Третьего мира происходили беспорядки. Течения были настолько различны, что Э. Гидденс пришел к выводу, что антропология находится на пути к исчезновению [7, р. 97].

С приходом американского постмодернизма, испытавшего на себе влияние Делеза, Дерриды и Фуко, монографии стали считаться чем-то сомнительным. Они уже рассматривались не как источник объективного знания, а как результат выбора объектов наблюдений и определенного оформления этих наблюдений. Этнология становилась, прежде всего, текстовой конструкцией, ценность которой определялась уровнем образования автора.

«Авторитет западного антрополога зиждется на политическом и экономическом превосходстве Запада, которое неотделимо от приоритета, придаваемого в эпистемологическом плане способам формирования знаний, разработанным в рамках западной интеллектуальной традиции» [8, р. 400].

Таким образом, постмодернисты понимают, что если в антропологии и существует истина, она относится к западному обществу, которое ее создает и к автору, который ее провозглашает; кроме того, эта истина ограничена, поскольку не может быть полным отражением реальности. По мнению Жоржа Маркуса, модернист не может больше рассматриваться в единственном числе, и различие между «ими» и «нами» должно быть коренным образом пересмотрено.

Со своей стороны, Бруно Латур рассматривает постмодернизм скорее как симптом этого пересмотра, чем его решение, и очень критически к нему относится. Согласно Латуре, авторы постмодернизма не сумели избавиться от образа современного мышления. Конечно, в работе «*Anthropology as Cultural Critique*» Жорж Маркус и Майкл Фишер отдают себе отчет в неопределенности как антропологии, так и наук в целом, но не подвергают обсуждению существование объективной реальности, а, напротив, пытаются еще больше укрепить антропологию в рационализме, наделяя ее ролью критика западного общества [8]. Что касается Латура, то он хочет более радикально рассматривать этот вопрос.

Согласно Латуре, сама идея распада постмодернизма все еще вписывается в перспективу линейного, современного времени. Независимо от того, направлен ли вектор развития в сторону прогресса или упадка, разрыв с прошлым всегда означает продолжение линейного видения; по мнению Латура, необходимо сформировать другое восприятие времени и положить конец понятию «опережения времени».

В своей работе «*Nous n'avons jamais été modernes*» («Мы никогда не были современными») [9] Латур ставит под сомнение то, что он называет «современной конституцией», а именно основы современного общества, в которых Бог отвергается, а трансцендентная природа противопоставляется имманентному обществу.

Так вот, именно эта конституция определила роль этнологии. Для «несовременных обществ» она может применяться к совокупности коллективного – конструкции природы и общества, – однако здесь она обрела

бы легитимность только если бы речь шла об обществе, культуре, то есть о половине коллективного, поскольку наука считается чуждой этому коллективному.

Таким образом, симметричная антропология означает для него антропологию, которая рассматривала бы на одинаковых условиях истину и заблуждения и занимала бы промежуточное положение между здесь и там, не признавая какого-либо превосходства Запада. Такая антропология «уже не занимается тем, что сравнивает другие культуры, оставляя в стороне свою собственную, которая якобы обладает универсальной природой благодаря какой-то удивительной привилегии. Она сравнивает природы–культуры» [9].

Чтобы понять западную конструкцию коллективного, нужно прекратить считать, что природа и общество абсолютно отделены друг от друга и что их взаимоотношение отмечено лишь минимальным взаимным влиянием. Латур старается показать, что две формы управления (природа и общество) связаны и что их разделение (официальное) возможно только путем распространения гибридов, квази-объектов, находящихся между этими двумя формами, с которыми современные люди не знают что делать. Чтобы понять конструкцию западного коллектива, их необходимо учитывать. Принимая их во внимание, мы сводим то, что в модернизме представлялось экстраординарным, к обычному, и наши отношения с другими становятся равноправными: «Мы являемся не экзотичными, но самыми обычными. Следовательно, и другие тоже не являются экзотичными. Они подобны нам, они никогда не переставали быть нашими братьями. Не будем добавлять к нашим уже совершенным преступлениям еще и веру в то, что мы радикально отличаемся от всех остальных» [9]. В конечном счете, когда мы занимаемся изучением этих гибридов и сетей, связывающих природу и общество, мы понимаем, что Великого Разлома никогда не было и что мы никогда не были по-настоящему людьми современными.

Таким образом, цель симметричной антропологии в том, чтобы не довольствоваться изучением других там и других здесь, а изучать одних и тех же. Наука, учебное заведение становятся де факто возможными объектами этнологического исследования, и разрыв между «ими» и «нами» несомненно ставится под сомнение.

Эта «нормализация» или банализация этнологии ведет к нескольким последствиям. Прежде всего, она мешает дисциплине пользоваться, в плане методики и выбора объектов, своего рода привилегией «экстратерриториальности». Ее проект подчиняется тем же социальным требованиям, тем же принципам внятности, тем же процедурам предоставления доказательств принятых в других науках. После подвигов основателей этнологии, продолжается обычная работа многих малоизвестных исследователей. Социология окружающей среды, ее научный подход, придает этноло-

гии более объективное измерение. Но при этом этнология становится такой же наукой, как другие социальные науки, и больше нельзя делать вид, будто этнология – не такая, как они, только потому, что она занимается изучением слишком специфичных или необычных феноменов, таких как происхождение человеческих культур, общества, мышление дикарей, магия и колдовство.

Этнологи и антропологи всегда понимали значимость социального заказа. Политика, проводимая колониальными властями, резервации для коренного населения, а позднее социальное и культурное развитие коренных жителей и оказание им помощи в этом направлении – вот уже почти столетие находятся в сфере внимания этнологии. Ее интересуют вопросы применения и социальной полезности культуры «дикарей» и непокорных коренных жителей. Некоторым образом, этнология глубоко интернализировала эту социализацию, поскольку этнологи сумели соединить свой план наблюдений с желанием физического сохранения изучаемого объекта, чего социология, насколько нам известно, никогда не предлагала.

В 1970 гг. всемирное осуждение получают этноцид, геноцид народов и культур. Этнологи разделяются на тех, кто осуждает политику колонизации и тех, кто настаивает на взаимосвязанности культур и образов жизни. Дикарь «входит в моду» и нельзя отрицать, что современная антропологическая идея несет в себе определенную долю руссоизма. Конечно, этнолог может взять на себя функции социолога, такого советника правящей элиты, но его главным адресатом является, скорее, общество без государственности, право на существование которого он хочет защитить. Сегодня объектом этнологического исследования стали движения представителей коренного населения за свои права, а приверженность этнологов делу защиты исчезающих культур является более продуманной. Судя по всему, эти движения подчиняются классической логике власти или частных интересов, поэтому было бы наивно полагать, что их лидеры защищают свою традиционную культуру.

Но эта крайняя форма десакрализации (модернизированные примитивные общества – это, в конечном счете, такие же общества, как и другие, где идет борьба за свои «национальные» или «многонациональные» интересы) по мнению этнологов, изучающих культурное наследие, наблюдается и в странах Запада. Сохранение музеев, воссоздание празднеств, профессий или «древних» форм социальной коммуникации может, если это уже не произошло, превратить этнологию в филантропическое занятие с неоконсервативной идеологией. Активно способствовать сохранению предметов, образа жизни, исчезнувшего или находящегося на пути к исчезновению, – достойный проект.

Сегодня сама социальная востребованность входит в объект исследования, и не только потому, что она существует и уже на этом основании

является объектом изучения, но и потому, что она участвует в репрезентации и воспроизводстве самой социальной и культурной реальности. «Включенное наблюдение» лежит в основе социантропологии социального изменения и развития. Это развитие предполагает участие многочисленных социальных акторов как со стороны «целевых групп», так и со стороны институтов развития. Их профессиональные статусы, их правила действия, их познавательные и символические ресурсы, их стратегии в значительной мере разнятся. Именно из этих многочисленных взаимодействий слагается развитие «полевых исследований».

Постмодернистская антропология, занимающаяся культурной критикой и текстами, является утонченным способом конструирования и деконструирования культуры как текста. Клиффорд Гирц в 1970-е гг. разработал интерпретативную антропологию. Он определяет культуру как стилистическую и экспрессивную реальность, как символическую систему в действии. Задача антрополога – писал Гирц – состоит в том, чтобы, наблюдая за поведением представителей какой-то другой культуры, обнаружить ту символическую систему, которой они пользовались, планируя свои действия. То, что наблюдает этнограф среди аборигенов, или то, что видит социолог среди членов собственного общества – этот текст, который должен быть прочтен. Как литературный критик анализирует художественное произведение, представитель социальных наук стремится увидеть за разворачивающейся на его глазах общественной жизнью мотивы ее творцов и совокупность выразительных средств, которые и есть «культура». «Задача уловить те понятия, которые для другого народа являются близкими-к-опыту, и при всем том ухитриться связать эти понятия с проясняющими их далекими-от-опыта понятиями, которыми предпочитают пользоваться теоретики, чтобы зафиксировать общие черты социальной жизни, вне всякого сомнения может быть названа задачей столь же деликатной – пусть и требующей чуть меньших навыков волшебства, – как влезание в чью-либо шкуру. Вся штука здесь не в том, чтобы достичь какого-то внутреннего духовного соответствия с вашими информантами; предпочитая, как и все мы прочие, считать свои души своими собственными, они в любом случае не станут приветствовать подобные усилия. Штука в том, чтобы выяснить, что они, черт возьми, себе думают» [10].

Гирц объясняет, что следует играть на двух досках, чтобы не впасть в диалект туземца или жаргон ученого. Необходимо понять «... как в каждом случае давать интерпретацию образа жизни того или иного народа, интерпретацию, которая не была бы заключена ни в рамки его кругозора, ни являлась бы этнографией колдовства, написанной колдуном, ни оставалось бы глуха к особенностям их существования, этнографией колдовства, которую мог бы написать топограф» [11, р. 74].



Параллельно с этой теоретической разработкой происходит критический пересмотр этнологических текстов под влиянием так называемой постмодерной философии и литературной критики во Франции (Р. Барт, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида). Признавая плюрализм мнений в этнологии (в том числе мнений западных антропологов), подвергая сомнению объективность всякого дискурса о Другом, эти исследователи предлагают, прежде всего, деконструкцию классических способов репрезентации в этнологии, поскольку этнология имплицитно всегда была культурной критикой общества самого антрополога. Этнология должна раскрывать исторические и политические последствия своего проекта. Она становится экспериментальным проектом. Опыт этой постмодерной критики достоин изучения. Так, например, Джеймс Клиффорд предоставляет нам примечательный анализ работы Мориса Леенхардта и Марселя Гриоля. В своей статье американский антрополог задает вопрос одновременно политический, эпистемологический и практический: «Если этнограф производит культурную интерпретацию, основанную на опыте интенсивных исследований, как лишенный правил опыт трансформируется в авторитетный текст? Точнее, как многословный диалог, встреча, окрашенная отношениями власти и пересекающимися интересами, будет передана и очерчена, чтобы стать адекватной версией «другого мира», более или менее дискретного, версией, представленной отдельным автором?» [12, p. 121]. Анализ текстовой стратегии, манеры записывать, прочитывать, передавать то, что нам говорят другие, – это не только форма литературной критики, и даже истории идей, но также социология власти в действии: как этнолог навязывает другим свое присутствие и свои вопросы; как он понимает, интерпретирует ответы и манипулирует ими в научных целях, целях, которые зачастую непонятны его собеседникам.

Между тем, отвергая стратагемы производства «формулировок» и «дискурсов», эти критики в конечном счете отождествляют реальный мир с миром текста. По их мнению, реален только мир текстов, поскольку лишь он может свидетельствовать об этой встрече, об этих диалогах. Вот почему Клиффорд выделяет различные типы авторитета, выступающие как модусы практические, интерпретативные, диалогические, полифонические. Эти модусы универсальны и ни в коей мере не являются привилегией только западных антропологов.

Этот постмодерный взгляд – скорее дело вкуса или стиля, а не школы, и представляет собой лишь одну тенденцию американской антропологии. Однако ее полезность не вызывает сомнения, если воспринимать ее критически. Именно так поступают те, кто предлагает переосмыслить антропологию, поместив ее в центр политической и культурной истории мира [13]. Антропология не должна стать экзегезой и говорить только о себе самой. Антропология и этнология – это части социальной ткани, под-

лежащей наблюдению и объяснению. Научный дискурс показывает последнюю и высшую форму объективации социальных и культурных противоречий, которые обеспечивают существование этнологии.

### Примечания

1. Literacy in Traditional Societies. Ed. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

2. *Nash J.* Ethnographic Aspects of the World Capitalist System // Ann. Rev. Anthropology. 1981. Vol. 10.

3. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization by Arjun Appadurai. Public Worlds Volume 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

4. *Balandier G.* Sociologie des Brazzavilles noirs. Paris, Colin, «Cahier de la Fondation nationale des sciences politiques», 1967.

5. *Laurent P.-J.* Les pentecôtistes du Burkina Faso. Paris, Khartala, 2003.

6. *Фурс В. Арджун Аннадураи.* «Современность» на просторе: культурные измерения глобализации. (Реферат) Appadurai, Arjun. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1996 // Социологическое обозрение. Т. 3. № 4. 2003.

7. Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge, Poliy Press, 1994.

8. *Robotham D.* «Postcolonialité: le défi des nouvelles modernités» // Revue internationale des sciences sociales. 1997. P. 153.

9. *Бруно Л.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии: пер. с франц. Д.Я. Калугина. СПб: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006.

10. *Гицц К.* С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной

### Annotation

1. Literacy in Traditional Societies. Ed. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

2. *Nash J.* Ethnographic Aspects of the World Capitalist System // Ann. Rev. Anthropology. 1981. Vol. 10.

3. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization by Arjun Appadurai. Public Worlds Volume 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

4. *Balandier G.* Sociologie des Brazzavilles noirs. Paris, Colin, «Cahier de la Fondation nationale des sciences politiques», 1967.

5. *Laurent P.-J.* Les pentecôtistes du Burkina Faso. Paris, Khartala, 2003.

6. *Furs V.* Arjun Appadurai. «Modernity» at large: cultural dimensions of globalization. (Abstract) Appadurai, Arjun. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1996 // Sociological Review. Vol. 3. № 4. 2003.

7. Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge, Poliy Press, 1994.

8. *Robotham D.* «Postcolonialité: le défi des nouvelles modernités» // Revue internationale des sciences sociales. 1997. P. 153.

9. *Bruno L.* New Times was not. Essay on symmetric anthropology. Perefrom French. DY Kalugin. St. Petersburg. Univ European Univ in St. Petersburg, 2006.

10. *Geertz C.* From the viewpoint of the natives of the nature of understanding

антропологии // [www.ecsocman.edu.ru/data/658/676/1219/GEERTZ.pdf](http://www.ecsocman.edu.ru/data/658/676/1219/GEERTZ.pdf).

11. *Geertz C.* Savoir local, savoir global – Les lieux du savoir, trad. française. Paris, PUF, 1986.

12. *Clifford J.* Power in dialogue in ethnography. In *Observers Observed: Essayson Ethnographic Fieldwork*. G.W. Stocking, Jr., ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

13. *Recapturing Anthropology – Working in the Present*. Ed. R.G. Fox. Santa Fe, School of American Research Press, 1991.

in cultural anthropology // [www.ecsocman.edu.ru/data/658/676/1219/GEERTZ.pdf](http://www.ecsocman.edu.ru/data/658/676/1219/GEERTZ.pdf).

11. *Geertz C.* Savoir local, savoir global – Les lieux du savoir, trad. française. Paris, PUF, 1986.

12. *Clifford J.* Power in dialogue in ethnography. In *Observers Observed: Essayson Ethnographic Fieldwork*. G.W. Stocking, Jr., ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

13. *Recapturing Anthropology – Working in the Present*. Ed. R.G. Fox. Santa Fe, School of American Research Press, 1991.