

КЛОПОТИ З КУЛЬТУРОЮ. ПРО АВТОРИТЕТ ЕТНОГРАФІЇ *

Джеймс КЛІФФОРД

* Переклад з англійської Марії Маєрчик.

За наукове редагування тексту авторка перекладу щиро дякує проректору Львівського національного університету ім. І. Франка, к. ф. н. Зубрицькій Марії Олексіївни та старшому науковому співробітникові ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, к. ф. н. Бріциній Олександрі Юріївни.

Подаємо за виданням: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988. – P. 21–54.

Наприкінці ХІХ століття етнограф, на відміну від мандрівника, а особливо місіонера і адміністратора, зазвичай проводили багато часу на теренах, володіли добрими контактами і знанням місцевої мови, мав апріорі гарантованої слави найкращого знавця тубільних культур. Розвій теренових досліджень, що відбувся в Америці від Франка Гамілтона Кашінга (дивака) до Маргарет Мід (постать всенаціонального масштабу), значущий. В цей період витворився особливий авторитет – авторитет і науково підтверджений, і опертий на унікальний особистий досвід. У 20-ті роки Б. Малиновський відіграв головну роль у формуванні довіри до польового дослідника, з цього огляду пригадаємо собі, як він нещадно критикував некомпетентність суперників у полі. Скажімо, колоніальний суддя Алекс Рентоул, який із зухвалою сміливістю наважився піддати сумніву наукове відкриття концепції батьківства на Тробріандах, був “відлучений” на сторінках журналу “Мен” за непрофесійний, характерний “поліційному суддеві” підхід (див.: Rentoul 1931, Malinowski 1932). Ампаторство в польових дослідженнях ще жорсткіше критикував А. Р. Редкліф-Браун, який, за словами Яна Ленгтама, дійшов аж до створення кодексу науковця-професіонала, скрупульозного дослідника суспільних законів (Langham 1981: розд. 7). Як наслідок, те, що поставало результатом вдалих польових досліджень першої половини ХХ століття було сплавом загальної теорії та емпіричних досліджень, або етнокультурного аналізу й етнографічного опису.

Польовий дослідник-теоретик прийшов на зміну поділу на “людину на місці” (за висловлюванням Джеймса Фрезера) і соціолога або антрополога в метрополії. Цей поділ праці був відмінний в різних національних традиціях. Наприклад, Морган в Сполучених Штатах сам безпосередньо досліджував принаймні деякі культури, що слугували емпіричною базою його соціальної теорії; а Боас був одним з перших, для кого вниклива польова робота стала умовою, без якої неможливий поважний антропологічний дискурс. Однак, аж доки Малиновському, Редкліф-Брауну і Мід не вдалося успішно усталити норму науковця з університетською підготовкою, науковця, який випробовує і виструнчує теорію на основі своїх власних спостережень, доти панував дещо інший розподіл етнографічних знань. Візьмемо працю “Меланезійці” (1891) Р. Н. Конгрінтона, ця детальна компіляція фольклору і обрядовості створена автором-місіонером; робота була написана після доволі тривалого вивчення матеріалу в процесі інтенсивної й щільної співпраці з тубільними перекладачами й інформаторами. Книга та не побудована як “результат” польових досліджень, не висуває жодного цілісного способу інтерпретації – функціонального, історичного чи будь-якого іншого. Книга містить примітивні узагальнення і нагромадження еkleктичної інформації. Конгрінтон був свідомий своєї некомпетентності і був переконаний, що життя тубільців можна адекватно зрозуміти тільки після десяти і більше років побутування з ними та наукових спостережень (С. VI–VII). Усвідомлення проблематичності зрозуміти світ чужих народів – необхідності багаторічного вивчення, а потім відчування себе, труднощів глибокого опанування мови – великою мірою характеризує праці покоління Конгрінтона. Ці положення згодом були поставлені під сумнів більш послідовною теорією культурного релятивізму моделі Малиновського. Нові польові дослідники рішуче відмовлялися від інституту “людей на місці” – місіонерів, адміністраторів, купців, мандрівників, аргументуючи це тим, що знання людей “на місці” не були ані достатньо нейтральними, ані підкріплені релевантними науковими гіпотезами.

Ще перед появою професійної етнографії такі автори, як Дж. Ф. МакЛенан, Джон Леббок і Е.

Б. Тайлор намагалися перевіряти якість матеріалів, на які опиралися їхні теоретичні побудови. Робили це згідно з рекомендаціями “Нотаток і питальників” і, як, скажімо, Тайлор, упродовж років співпрацювали з талановитими тереновими пошукачами, такими, як місіонер Лорімер Фісон. По 1883 році Тайлор, тоді новопризначений викладач антропології в Оксфорді, працював над проблемою збору етнографічного матеріалу фахівцями. За взірць слугувала подібна робота Бюро Етнології Сполучених Штатів. Тайлор брав участь в створенні комітету, що мав займатися північно-західними племенами Канади. Першим представником комітету на теренах став Е. Вільсон, місіонер, що понад дев’ятнадцять років трудився в поселеннях індіанців Оїбва. Невдовзі змінив його Боас, фаховий фізик, що власне був у процесі перепрофіляції на професійного етнографа. Георг Стокінг переконливо довів, що зміна Вільсона на Боаса “...знаменує початок важливого етапу в розвитку британської етнографічної методи: збір інформації академічно вишколеними природознавцями, які знайшли своє покликання в антропології, а також брали участь у формуванні й аналізі антропологічних теорій” (1983:74). Водночас з ранніми оглядовими працями Боаса і появою у 90-их роках XIX століття інших природознавців-тереновиків, таких, як А. С. Гаддон і Белдвін Спенсер, розпочався рух до професійної етнографії. Експедиція до проливу Торреса 1899 року стала кульмінаційним здобутком того “переходового покоління” (як висловився Стокінг). Новий стиль роботи різко відрізнявся від стилю місіонерів та інших аматорів, що працювали на теренах, і визначив загальний пост-тайлерівський керунок “зблизити між собою емпіричні й теоретичні складові антропологічних студій” (1983: 72).

Утвердження інтенсивного включеного спостереження як обов’язкової професійної норми мусило, однак, дочікуватися генерації Малиновського. Зазвичай, представники “переходового покоління” не мешкали більше року на одному місці, аби опанувати місцевий діалект і здобути персональний дослідницький, близький до ініціації, досвід. Вони промовляли не як люди втаємничені в культуру, а зберігали позицію споглядача, природознавця-документаліста. Єдиним винятком аж до 30-их років залишався Франк Гамільтон Кашінг. На думку Картіса Гінслея, тривала робота Кашінга серед індіанців Зуні, його глибока зануреність у триб їхнього життя “...привела до труднощів з верифікацією і можливістю порозумітися... Середовище антропологічних наук, беручи приклад з інших наук, вимагало пошуку спільного дискурсу, каналів стабільної комунікації і хоча б мінімальної згоди щодо методів оцінювання” (1983:66). Інтуїтивне, надміру суб’єктивне розуміння Кашінгом культури індіанців Зуні не могло прислужитися росту наукового авторитету праці.

Назагал, допіру до останніх років XIX століття етнограф і антрополог – перший описував і тлумачив звичаї, а другий будував загальні теорії людських культур – діяли кожен у своєму керунку. (Важливо відчувати “напруження” між етнографією й антропологією, щоб правильно розуміти нове, можливо тимчасове, поєднання тих двох наук). Малиновський демонструє нам образ нового “антрополога”, він сидить навпочіпки біля таборового вогнища, слухає, спостерігає, розпитує, записує й інтерпретує життя на островах Тробріанда. Літературним маніфестом нового підходу є перший розділ “Аргонавтів” зі світлиною, на якій намет антрополога встановлено поміж хатинками кірівініан. Найбільш проникливе методологічне обґрунтування цього нового стилю подибуємо в праці “Андаманські остров’яни” Редкліфа-Брауна. Обидві згадані книги були опубліковані упродовж одного року. І хоч їх автори розробили цілковито відмінні стилі польової роботи, однак обидва ці ранні тексти пропонують виразні аргументи на користь особливої авторитетності етнографа-антрополога.

У чернетках першого вступу до праці “Аргонавти” віддзеркалився намір Малиновського переконати читачів, що подані ним факти були зафіксовані об’єктивно і не є суб’єктивними вигадками (Stocking 1983:105). Більш того, він цілком усвідомлював, що “в етнографії існує велетенська дистанція між сирим інформаційним матеріалом, який фіксує дослідник зі слів тубільців чи з калейдоскопу племінного життя під час польових досліджень, і остаточним, науково осмисленим оформленням цих фактів” (Malinowski 1922:3–4).

Різні літературні прийоми, використані в “Аргонавтах” (як захоплюючі наративні конструкції, використання оповіді “в теперішньому етнографічному часі”, оманлива драматизація участі автора в житті тробріандців), техніки, які використав Малиновський, щоб “його власний досвід, досвід тубільців міг також стати досвідом читача”, були добре проаналізовані Стокінгом (Stocking 1983:106; а також Payne 1981; розд. 3). Малиновський чимало розмірковував над труднощами верифікації і звітів, через що Кашінг був виштовхнутий на маргінес професійного

життя. Віддзеркаленням цього неспокою є вражаюча кількість опублікованих в “Аргонавтах” фактів, 66 фотографій, “Хронологічна таблиця подій, пов’язаних з культом Кулі, свідком яких був автор”, плавний перехід від безособового опису типових звичаїв до описів штибу “Я був свідком...” і “Наша команда, пливучи з півночі...”. “Аргонавти” є багаторівневою нарацією на тему життя на Тробріандах, а водночас і на тему польових етнографічних досліджень. Для того покоління етнографів, якому вдалося надати включеному спостереженню науковий статус, ця праця стала взірцем. Оповіді про хід дослідження вбудовані в текст “Аргонавтів”, у відомі праці Мід про Самоа, а також у “Ми – Тікопія”, і стали імпліцитними оповідями, представленими у всіх професійних працях про екзотичний світ. І якщо наступні етнографічні твори не мусили містити розлогих звітів польових досліджень, то лиш тому, що дослідження ці вже не ставилися під сумнів, якщо автор повідомив одним реченням, подібно, як Годфрі Ленгардт на початку своєї праці “Божество і досвід” (1961:VII): “Книга ця обіперта на дволітню працю серед племені Дінка в 1947–1950 роках”.

В 20-тих роках новий польовий дослідник-теоретик установив вельми ефективний науковий і літературний жанр – етнографію, комплексний опис культури, пов’язаний із включеним спостереженням (Thornton 1983). Новий стиль роботи спирався на інституційні й методологічні новації, що допомагали оминати перепони швидкому опануванню чужих культур, чим займалися найкращі представники покоління Кондрінгтона. Коротко підсумуємо.

По-перше, постать польового дослідника була визнана як громадськістю, так і спеціалістами. Такі знамениті постаті, як Малиновський, Мід і Марсель Гріоль, витворили образ етнографії, яка вимагає не лише наукових якостей, але й ризику. Фаховий етнограф під час навчання опановував новітні аналітичні техніки і наукові способи тлумачення матеріалу. Це давало йому перевагу перед присутніми на теренах аматорами: спеціаліст мав певність, що швидше сягне серця культури, вихопить найістотніші інститути і структури. Усвідомлення культурного релятивізму відрізняло теренового дослідника від місіонерів, адміністраторів та інших, чие ставлення до тубільців було, вірогідно, більш емоційним, і які були, окрім усього, заклопотані проблемами управління й наворотання до християнства. Окрім наукової вишколеності та усвідомлення релятивізму, в новій формі досліджень сформувалося ще чимало різноманітних приписів, що швидко набули статусу норм: дослідник повинен був жити в тубільному поселенні, володіти тубільною мовою, мешкати там упродовж тривалого (хоч рідко указанного) часу, вивчати певні класичні теми тощо.

По-друге, існувала мовчазна згода у тому, що етнографу “нового стилю”, замешкування якого на теренах рідко тривало довше двох років, а часто було й значно коротшим, достатньо було вмінь “використовувати” мову тубільців, але не вимагалось вдосконалювати володіння нею. У відомій статті 1939 року Маргарет Мід формулює думку, що згідно з порадами Малиновського, аби уникнути посередництва перекладача і провадити дослідження місцевою мовою, етнограф не повинен націлюватися на “віртуозне” оволодіння нею, а достатньо вміти нею “користатися”, аби запитати, підтримати розмову і загалом давати собі раду в чужій культурі, тим часом вивершуючи дослідження намічених аспектів тубільного життя. Підтверджувалося це і її власним стилем роботи, що передбачав нетривалі приїзди і зосередження на визначених темах, як-от “дитинство” чи “особистість”, що слугували за “типи” для цілісної культурологічної моделі. Її позиція щодо “використання” мови була типовою для покоління етнографів, для якого, скажімо, авторитетною була монографія під назвою “Нуер”, написана на основі заледве одинадцяти місяців доволі утруднених досліджень. Стаття Маргарет Мід зіштовхнулася з різкою критикою Роберта Лоуї (1940), представника старшої, боасівської генерації, який відстоював більш філологічну орієнтацію. Але це було лиш занепокоєння ар’єргарду: загальноприйнято вважалося, що поважне дослідження могло проводитися на основі річного чи дворічного контакту з чужою мовою (незважаючи на те, що, як мовив Лоуї, ніхто б не пізнав праць Пруста, перекладених з таким знанням французької).

По-третє, новій етнографії характерним була чітка акцентація на важливості спостережень. Культура розглядалася як набір типових видів поведінки, церемоній і дій, піддатних запису і поясненню вишколеним спостерігачем. Найдалі в цьому керунку пішла Мід (її здатність до візуального аналізу була справді надзвичайною). Учасник-спостерігач став загальноприйнятою нормою дослідника. Звісно, в найбільш вдалих студіях були використані всі можливі форми взаємодії, але рішуча першість визнавалася за візуальністю: інтерпретація була щільно прив’язана до опису. Загальне підозріливе ставлення до “привілейованих респондентів”, що з’явилося по

Малиновському, віддзеркалювало планомірне надання переваги (методологічним) спостереженням перед (упередженою) інтерпретацією місцевих авторитетів.

По-четверте, переконливі теоретичні узагальнення мали допомогти академічним етнографам “дістатися суті” культури швидше, ніж це зможе зробити хто інший, наприклад той, хто старанно колекціонує звичаї і вірування. Не гаючи часу на доглибне і детальне вивчення тубільців, їхніх складних мов та традицій, дослідник міг зосередитися на вибіркових даних, які мали підвести до осягнення внутрішньої конструкції чи структури культурної цілості. “Метод генеалогії” Ріверса, а також модель “соціальних структур” Редкліфа-Брауна власне були покликані уможливити цю дорогу навпростець. Вважалося, що можна вихопити ключові терміни спорідненості, не знаючи поважно місцевої мови, а діапазон необхідних, диктованих контекстом даних залишався для зручності вузьким.

По-п’яте, оскільки розглядувану як складену цілість культуру не вдавалося опанувати за короткий час роботи, новий етнограф намагався зосередитись на тематично відібраних інститутах. Він не прагнув здійснити повну інвентаризацію чи опис усіх звичаїв, а навпаки, опанувати цілість через одну чи декілька її складових. Я вже відзначав, що в цьому сенсі на привілейованому місці опинилася соціальна структура. Могли також бути використані обряди родинного циклу, комплекс таких ритуалів, як перстень Кула або церемонія Навен, а також цикл традицій, пов’язаних з господарством, політикою тощо. Зі здебільшого риторично синекдотичних позицій нової етнографії, частина розглядалася як мікрокосм або аналогія цілості. Такий показ інституцій на загальнокультурному тлі як спосіб змалювання цілісного світу цілком пасував до реалістичних літературних норм.

По-шосте, представлені в такий спосіб цілості, будучи продуктами короткотривалих досліджень, мали зазвичай синхронний характер. Під час інтенсивних теренових досліджень етнограф міг досить вірогідно написати нариси тільки “сьогочасної етнографії” – річний цикл, перелік ритуалів, зразки характерних поведінкових моделей. Запровадження довготривалих історичних студій неймовірно ускладнило б завдання теренової праці нового стилю. Таким чином, по тому, як Малиновський і Редкліф-Браун розкритикували “історію припущень” дифузійністів, було неважко виключити з об’єктів теренових досліджень діахронічні процеси, це призвело до цілком очевидних сьогодні наслідків.

* * *

Ті новації прислужилися доказом дієвості польової роботи з включеним спостереженням. Сукупний ефект цих метод представлений у праці Еванса-Прітчарда “Нуер”, написаній 1940 року, яка є “демонстрацією сили” нової етнографії. В результаті одинадцяти місяців досліджень, проваджених – як довідуємося з вартого уваги вступу – у вельми складних умовах, Еванс-Прітчард, окрім іншого, зумів створити класичну працю. Він прибув до країни Нуерів у тилах карального військового походу, організованого на наполегливі прохання англо-єгипетського уряду в Судані, тривалий час викликав своїм інтересом підозри. Допіру останні кілька місяців свого побуту міг достатньо результативно спілкуватися з інформаторами, котрі, як відзначав автор, вправно ухилялися від запитань.

Хоч Еванс-Прітчард не мав великих планів і не приховував труднощів провадження роботи, однак зумів представити свої дослідження як демонстрацію правильності теорії. Автор зосередився на політичній і соціальній “структурі” Нуерів, розглядаючи її як вичленений набір реляцій між територіальними одиницями, класами, віковими групами й іншими непостійними категоріями. Ці аналітично відібрані елементи представлені на тлі “екологічної” основи, себто розгляду міграційних процесів, скотарства, категорій часу і простору. Еванс-Прітчард чітко відрізняв свою методику від “припадкового”, як він називав, способу документації Малиновського. “Нуер” не є широко закромним корпусом спостережень і текстів мовою аборигенів, як це було в “Аргонавтах” чи “Коралових садах” Малиновського. Еванс-Прітчард категорично стверджує, що “...факти можна відібрати і упорядкувати тільки в освітленні теорії”. Щоб навіть просто вичленити суспільно-політичну структуру необхідно бачити каркас. “Якщо мене звинуватять, що я відбирав факти задля ілюстрування моєї теорії, – провадить він далі, – значить мене зрозуміли правильно” (1969:261).

В праці “Нуер” Еванс-Прітчард рішуче домагався визнання правочинності впливу наукових

узагальнень на напрямок пошуків і систематизацію даних. У багатьох місцях книга має радше форму дискусії, ніж опису, хоч і у цьому автор непослідовний: теоретична дискусія переривається численними тонко відзначеними і описаними фактами й інтерпретаціями життя нуерів. Фрагменти ті виконують роль чогось більшого, ніж просто “ілюстрації”, оскільки мимохіть втягують читачів у скомпліковану суб’єктивність включеного спостереження. Це видно з характерного фрагменту, де автор змінює цілий ряд дискурсивних точок зору: “Важко знайти англійський відповідник, який передавав би нюанси племінного соціального статусу *dial*. Назвати б їх аристократами, та не хочеться цим сказати, ніби нуери вважали їх вищими рангом, бо, як ми вже чітко відзначили, для нуерів неприйнятно, коли одна людина розпоряджалася іншою. Назагал (а далі це обґрунтуємо детальніше) для *dial* був характерним радше престиж, аніж вищий ранг, і радше вплив, аніж влада. Якщо ти *dil* племені, в якому живеш, то ти є більше, ніж простим його членом. Ти один з володарів краю, сіл, пасовищ, рибних ставів і джерел. Інші живуть тут завдяки одруженню з членами твого клану, адаптації до твого роду або іншим суспільним зв’язкам. Ти вождь племені і назва спису твого клану виконує функцію бойового кличу, коли плем’я йде на війну. В кожному селі, де є *dil*, мешканці згруповуються навколо нього, як худоба групується навколо бика” (1969:215).

Перші три речення покликані підтвердити точність визначення, але автор водночас приписує “нуерам” набір усталених позицій. (Трохи пізніше ще поговоримо про цей стиль приписування). В наступних чотирьох реченнях, починаючи від “Якщо ти *dil*...”, використання другої особи (однини), імітуючи співучасть, зближує читача і аборигена. В останньому реченні, поданому у формі відстороненого опису ситуації (яке читач тепер вже відчитує з точки зору учасника-споглядача), використана метафора, де нуери прирівняні до худоби. У восьми реченнях цього параграфу аргументи щодо визначення змінюються в діапазоні від уявної співучасті і до образного об’єднання зовнішнього та тубільного опису культури. Досягнуто суб’єктивного поєднання абстрактного аналізу і конкретного досвіду.

Згодом Еванс Прітчард відійшов від теоретичних позицій, яких притримувався у праці “Нуери”, він перестав розглядати “суспільну структуру” як привілейовану. Кожний з поворотів тогочасної теоретичної думки був і залишається дискусійним. Однак, завдяки використанню різних комбінацій тих ідей в 1920–1950 роках постав авторитет академічного теренового дослідника-теоретика. Та специфічна амальгама зі сплаву інтенсивного особистого досвіду й наукового аналізу (що розумілися в той час водночас і як “обряд переходу”, і як “лабораторія”) постала як метод включеного спостереження. Метод цей, хоч і по-різному розумівся (та й тепер активно дискутується), все ж залишається визначальною рисою професійної антропології. Його глибока суб’єктивність закорінена і в писаних, і в читаних етнографічних текстах.

* * *

“Включене спостереження” є формою стенографування з безперервним лавіруванням поміж зовнішнім і внутрішнім оглядом подій: з одного боку – проникливою фіксацією суті ситуацій і дій, а з іншого – відстороненням, аби зіставити ці значення з ширшим контекстом. У такий спосіб конкретні події набирають глибшого або загальнішого сенсу, структурної логіки і т. д. Вислів “включене спостереження” при дослівному розумінні звучить парадоксально, суперечливо, але можна його витлумачити логічно, якщо перефразувати в термінах герменевтики – діалектика досвіду й інтерпретації. Саме так його потлумачили найстійкіші його оборонці, ця традиція тягнеться від Вільгельма Ділтея через Макса Вебера до антропологів під знаком “символу й значення”, таких як Кліффорд Гірц. Досвіду й інтерпретації приписувалася різна вага, коли їх розглядали як підставу авторитету. В останні роки акцент остаточно змістився з першого елемента на другий. У цій і наступній частині розглянемо різні способи тлумачення досвіду й інтерпретації, а також розуміння їх взаємодії.

Зростаючий престиж теренового дослідника-теоретика обмежив (не усуваючи) кількість процедур і посередників, які при попередніх методах не можна було уникнути. Ми спостерігали, як вимога володіння мовою обмежилася рівнем, необхідним, аби за короткий час накопичити намічений об’єм даних. Завдання транскрипції і перекладу тексту, а також і ключову діалогічну функцію перекладачів і “привілейованих інформаторів” було відсунуто на другий план. Теренова робота зосереджувалася на досвіді науковця, включеного спостерігача. Суворі фігури чи оповідь творили образ чужинця, який входить у культуру, проходить своєрідну ініціацію і досягає “взаєморозуміння” (з мінімальними акцептацією й емпатією, але зазвичай вдавалося налагодити

стосунки, близькі до дружби). З того досвіду у довільний спосіб вилонювався відповідний текст, писаний учасником-спостерігачем. Як побачимо далі, такий спосіб творчості скільки з'ясував, стільки ж і заплутував. Варто, однак, серйозно усвідомити їх базове положення: тільки досвід дослідника може служити істинним джерелом компетентного знання тубільної культури.

Авторитет емпіричних досліджень засновувався на “відчутті” контексту чужої культури, на своєрідному набутому розумінні й відчуванні особливостей людей чи місця. Це часто видно з текстів ранніх професійних теренових дослідників. Чудовим прикладом може послужити впевненість Маргарет Мід, що через особливо тонке чуття форми, інтонації, дії, поведінки можна вловити фундаментальні підстави чи етос культури, так само і Малиновський підкреслював, що замешкуючи в тубільному поселенні, йому вдавалося вловлювати важко окреслювані, непіддатні облікові й визначенню, але змістовні деталі щоденного побуту. Чимало етнографів, як, наприклад, Колін Турнбулл у своїй праці “Лісові люди” (1962), вдаються до емпіричних досліджень, і не запропонували ще жодної гідної наукової гіпотези чи методи, проголошують оте етнографове “Я був там” як посвячений і як учасник.

Звичайно, важко сказати про досвід щось конкретне. Подібно до “інтуїції” він є чимось таким, що або є, або його нема, і апеляція до нього часто має присмак містифікації. Однак, не піддаватимемось спокусі зводити всю багатозначність досвіду до інтерпретації. Хоч вони і взаємопов'язані, однак не тотожні. Розділення їх доречно хоча б через те, що часто на доказ вірогідності етнографічних даних висувається досвід. Найбільш істотна думка щодо ролі досвіду в історичних і культурологічних науках полягає в широкому понятті *Verstehen*¹ (нім. розуміння – перекл.). Згідно з вельми авторитетною думкою Ділтея (1914), розуміння інших можливе завдяки простому перебуванню з ними у спільному світі; але ж цей емпіричний світ – інтерсуб'єктивне підложжя об'єктивної форми знань – є достеменно тим, чого нема в зануреного в чужу культуру етнографа або, принаймні, що є для нього в таких обставинах проблематичним. Перші місяці на теренах (а насправді – упродовж усього терміну) відбувається вивчення мови в найширшому розумінні цього слова. Ділтеївська “спільна сфера” мусить створюватися наново шляхом вибудовування нового емпіричного світу, згідно з яким конструюватимуться усі “факти”, “тексти”, “події” і їх інтерпретація. Цей процес індивідуального “вживання себе” в чужий світ має завше суб'єктивний характер, однак незмінно залишається узалежненим від того, що Ділтей назвав “твердо усталеними експресіями”, себто стійкими формами, завдяки яким реалізується розуміння. Екзегеза тих усталених форм складає суть всієї систематизованої історико-культурної науки. Таким чином, досвід тісно пов'язаний з інтерпретацією. (Ділтей, як один з перших новочасних теоретиків, прирівняв процес вивчення культурних явищ до читання текстів). Однак, такі читання чи екзегеза неможливі без глибокої особистої зануреності, без актуального відчуття себе “удома”, у своєму світі.

Згідно з Ділтеєм, етнографічний “досвід” можна розглядати саме як зведення спільного, значимого світу, який промальовується інтуїтивно, через відчуття, сприйняття та здогадки. Таким чином, залучаються ознаки, натяки, дії і шматки сенсів, які опісля цілеспрямовано доопрацюватимуться інтерпретацією. Такий фрагментарний досвід можна розглядати як естетичний і/або передбачаючий. Тут можемо хіба коротко проілюструвати цей стиль розуміння етнографічних процесів. Чудовим прикладом естетичного гатунку є написана в 1931 році А. Л. Кроєбером рецензія на книгу Маргарет Мід “Зростання в Новій Гвінеї”: “Перш за все виразно видно, що Маргарет Мід володіє дивовижним умінням швидко віднаходити найважливіші чинники, що формують особу в даній культурі, і фіксувати їх у вражаюче влучних і цільних рисах, в результаті перед нами постає несподівано яскраве і реальне життя. Вочевидь, в основі цього таланту лежить дар інтелектуалізованої, але тонкої чуттєвості, а також висококласної інтуїції, яку ми розуміємо як вміння створити цілісну, переконливу картину на основі деталей, адже вчена часто мала до диспозиції лише їх, особливо, якщо зважити, що на вивчення мови й дослідження культури зсередини як цілоти, і при цьому зосереджуючись на проблемі виховання дітей, було відведено заледве шість місяців. У всякому випадку, якщо говорити про образ, то він є глибоко переконливим для рецензента, який не приховує подиву від переконливості даних і логічності викладу” (С. 248). Інакше це формулює Моріс Лінгардт в книзі “Камо: особа і міф в меланезійському світі” (1937), яка з огляду на дещо таємничий спосіб опису вимагає саме того естетичного, “гештальт” сприйняття, яке досконало відпрацювали Мід і Лінгардт. Підтримка Лінгардтом цього підходу має особливе значення, адже, беручи до уваги його незвично тривале

перебування на теренах і глибоке знання меланезійської мови, така “метода” не може розглядатися як певна раціоналізація, необхідна у випадку короткотривалих етнографічних досліджень: “Насправді, контакту з іншими ми досягаємо не шляхом аналізу. Радше, сприймаємо його в його цілості. Спочатку можемо нашкіцувати його образ в загальних рисах або однією деталлю, яка репрезентує цілість і правдиво віддзеркалює його сутність. Та оця остання вислизне від нас, якщо ближнього свого сприймаємо лише в категоріях інтелектуальних” (С. 2).

Інший спосіб серйозного сприйняття досвіду як форми етнографічних знань знаходимо в роботі Карла Гінзбурга (1980). Вчений студіював комплекс мантичної традиції. Його дослідження обіймає широкий діапазон від тлумачення давніми мисливцями слідів звірів, через месопотамські способи пророцтв, відчитування знаків в Гіпократовій медицині, зосереджується на деталях виявлення фальсифікованих зразків мистецтва, і аж до Фрейда, Шерлока Холмса і Пруста. Ці види неекстатичних способів ворожіння орієнтовані на ситуативне відношення між значеннями і базуються на здогадках, на відчитуванні у ствердний спосіб суперечливих даних і “випадкових” подій. Гінзбург пропонує свою модель “здогадкових знань” як здисциплінований, неузагальнюваний, абдуктивний спосіб сприйняття, що має важливе (хоч і невизнане) значення для культурологічних наук. Віднесемо його до слабких спроб чітко пояснити, як хтось відчуває те, як саме відбувається чиесь входження у незнайому етнографічну ситуацію.

І власне тому, що неможливо дати дефініцію “досвіду”, він слугував дієвим гарантом авторитетності етнографії. Звернімо увагу на певну нечіткість терміна. Досвід передбачав активну присутність, сенситивний контакт з пізнаваним світом, порозуміння з місцевими мешканцями, однозначність сприйняття. Та він допускав також наявність накопичених, поглиблених знань (“її десятилітній досвід життя на Новій Гвінеї”). Всі ці підстави разом санкціонують реальність, хоч і труднощі з переданням етнографічного чуття чи нюху до “її” чи “його” людей. Але це нічого не варте, цей “світ”, якщо розглядати його як експериментальний витвір досвіду, є суб’єктивним, а не діалогічним чи інтерсуб’єктивним. Етнограф накопичував особисті знання про культуру (присвійна форма “мої люди” ще донедавна активно побутувала в етнографічних колах, але насправді ця фраза означала тільки “мій досвід”).

* * *

Доволі очевидно, що авторитет, базований на досвіді, і з огляду на нечіткість його критеріїв – необґрунтована віра в “метод” включеного спостереження, в силу взаєморозуміння, в емпатію тощо – рано чи пізно мав зазнати критики з боку віртуозів герменевтичної антропології. Питання діалектики досвіду й інтерпретації нарешті дочекалося посиленої уваги й опрацювання (див., наприклад, Geertz 1973:1976; Rabinow & Sullivan 1979, Winner 1976; Sperber 1981). Інтерпретація, оперта на філологічну модель “читання” тексту, постала рафінованою альтернативою безперечно найвсесвітньому авторитетові емпіричної методи. Інтерпретативна антропологія демістифікувала багато позицій, які до того некритично приймалися при конструюванні етнографічних нарацій, класифікацій, спостережень і описів. Вона приклалася до увиразнення креативних (і в ширшому розумінні – поетичних) процесів, у результаті яких об’єкти “культури” приймаються і опрацьовуються як значимі.

На чому базується розуміння культури як набору текстів, призначених для інтерпретації? Класичне з’ясування цього знаходимо в нарисі Поля Рікера “Модель тексту: значимий акт як текст” (1971). Кліффорд Гірц в кількох переконливих і проникливих дискусіях адаптував теорію Рікера до антропологічних польових студій (1973: розд. 1). Інтерпретації передують “текстуалізація”, створення ділтеївських “усталених експресій”. Це процес, в якому незаписані звичаї, мова, вірування, усна і ритуальна традиції починають розглядатися як система, як потенційно значима цілість, вилучена з дискурсивної і актуальної ситуації. У момент текстуалізації ця значима система більш чи менш стало співвідносна з контекстом; кінцевий результат цього процесу нам відомий у репрезентації великої частини того, що вважається конденсованим етнографічним описом. Наприклад, ми говоримо, що певні інституції або види поведінки є типовими для цієї культури або вони є елементами встановлення комунікації в її межах, як у випадку відомих півнячих боїв Гірца, які стали дуже важливим топосом культури Балі. Формуються поля синекдох, де частина співвідноситься з цілим, а ціле – його ми часто називаємо культурою – складається із тих частин.

Насправді Рікер не упривілейовує реляцію частина–ціле, ані інші аналогічні схеми, які представляють функціональний або реалістичний підходи. Він тільки наголошує, що існує

безперечний зв'язок між текстом і “світом”. Світ неможливо збагнути напряду; ми формуємо своє уявлення про нього на основі його частин, а ці частини необхідно концепційно і перцепційно вичленити з потоку досвіду. Таким чином, текстуалізація генерує значення шляхом безперервного висмикування фактів чи подій, а потім поміщення їх в контекст реалій. Твориться знайомий вид авторитету, який покладається на право репрезентувати окремі змістовні світи. Етнографія є інтерпретацією культур.

Другим ключовим кроком в теорії Рікера є аналіз того, як саме “дискурс” стає текстом. Дискурс, згідно з класичними ідеями Еміля Бенвеніста (1971:217–230), це спосіб комунікації, при якому реалії суб'єкта дії і безпосередня комунікативна ситуація є внутрішніми. Для дискурсу характерні особові займенники “я” і “ти” (або названі, або впливають з контексту), і вказівні “цей”, “той”, тощо, які означають радше теперішність обставини дискурсу, аніж щось поза ним. Дискурс не виходить за межі конкретної ситуації, в якій суб'єкт засобами мови встановлює діалогічну комунікацію. Рікер доводить, що дискурс не можна інтерпретувати окремо поза обставинами, у потенційно публічний спосіб, так, як читається “текст”. Щоб зрозуміти дискурс, “ти маєш бути там”, в реальності суб'єкта дискурсу. Щоб дискурс став текстом, треба, за словами Рікера, аби він став “автономним”, відділеним від конкретної оповіді та авторських інтенцій. Інтерпретація не є бесідою. Вона не залежить від присутності мовця.

Істотність цього розмежування для етнографії є, мабуть, цілком очевидною. Завше, від'їжджаючи, етнограф забирає тексти з собою, щоб потім інтерпретувати їх (а до тих привезених “текстів” можемо зарахувати і спогади – події, прикрашені, спрощені, висмикнуті з безпосереднього контексту, аби інтерпретувати їх пізніше в реконструкціях і описах). Текст, на противагу до дискурсу, може подорожувати. І хоч більшість етнографічних текстів продукуються в полі, однак дійсне творення етнографії відбувається деінде. Дані, що здобуваються в процесі дискурсу, діалогу, можуть бути зафіксовані лише в текстуалізованій формі. Випадки й несподіванки в час польових студій стають нотатками з терену. Досвід стає нарраціями, знаковими ситуаціями або прикладами.

Цей переклад досвіду дослідника у текстову форму, відділену від дискурсивних обставин його творення, має важливі наслідки для авторитету етнографії. Так, етнографічні дані, переформульовані в цей спосіб, більше не сприймаються як процес комунікації певних осіб. Пояснення і описи звичаїв інформаторами більше не супроводжуються фразами “такий-то сказав так і так”. Текстуалізовані ритуал чи подія більше не пов'язані з їх конкретними учасниками. Натомість ці тексти стають втіленням контексту, “культурною” реальністю. Мало того, оскільки реальні автори виявляються відірваними від своїх творів, слід придумати загального автора, що представляє світ чи контекст, в який умовно перенесено цей текст. Цей узагальнений автор має різні імена: точка зору тубільців, “тробріандці”, “нуери”, “догони”, ці й інші назви зустрічаємо в етнографічних текстах. “Балійці” виконують роль автора в текстуалізованих Гірцем півнячих боях.

Етнограф має, отже, вельми особливий стосунок до джерела культури або “абсолютного суб'єкта” (Michel-Jones 1978:14). Існує спокуса прирівняти етнографа до інтерпретатора літератури (і це порівняння зустрічається щодали частіше), точніше сказати – до традиційного критика, який своє завдання бачить у тому, щоб підпорядкувати різні значення тексту єдиній скритій інтенції. Представляючи нуерів, тробріандців чи балійців як цілісні суб'єкти, джерела значимих інтенцій, етнограф переключує виявлені двозначності й розбіжності сенсів в цілісний портрет. Однак, важливо звернути увагу на те, що залишилося поза увагою. Дослідницький процес було відділено від текстів, які він творить, і від умовного світу, твореного тими текстами. Обставини дискурсивної ситуації і постаті співрозмовників відфільтровуються. Але інформатори – разом з нотатками з терену – є ключовими посередниками, яких зазвичай вилучали з авторитетних етнографічних праць. Діалогічні, ситуативні нюанси етнографічної інтерпретації вірогідно теж будуть вилучені з остаточно представленого тексту. Не повністю вилучені, звичайно; існують певні місця, де репрезентується дослідницький процес.

Стає відомо все більше окремих теренових звітів (цей різновид досліджень все ще схильні розцінювати як суб'єктивний, “м'який” або ненауковий), і навіть в межах класичних етнографічних праць більш чи менш шаблонні “оповіді про взаєморозуміння” виказували, що дослідник перебував у класичному статусі включеного спостерігача. Ці оповіді подаються часом розлого, інколи мимохідь, наївно чи іронічно. Зазвичай оповідають вони спочатку про

несприйняття етнографа тубільцями, непорозуміння, відсутність контакту – в досліджуваній культурі такий статус близький до дитячого. У “Bildungsgeschichte” [нім. “Історії закладів” – перекл.] етнографії місце того стану наївності чи сум’яття заміщено дорослими, впевненими, позбавленими ілюзій, знаннями. Знову звернімося до прикладу півнячих боїв у Гірца – ситуація первинного відчуження балійців, незрозумілий “безособовий” статус автора кардинально змінюється в оповіді про облаву поліції [1973:412–417]. Цей трафунок робить балійців і автора співучасниками, що дозволяє авторові в подальшому аналізі виступати у ролі всюдивхожого, добре інформованого тлумача і їх речника. Такий інтерпретатор поміщає ритуальний спорт як текст в контекстуальний світ, і блискуче “відчитує” його культурні значення. Раптове зникнення Гірца у його звітах – його квазі невидимість при включеному спостереженні – є прикметним. Тут він дотримується встановлених правил, аби здобути етнографічний авторитет. Врешті-решт, залишається непоміченим, що суттєва частина дослідження півнячих боїв як тексту є діалогічною, автор радше бесідує віч-на-віч з конкретним балійцем, а не відчитує культуру “з (його) подачі” (1973:452).

* * *

Інтерпретативна антропологія, розглядаючи культуру як набір текстів, об’єднаних хибно, а інколи й протирічно, і підкреслюючи творчо-поетичне начало у всіх колективних дійствах, значно доклалася до зниження авторитету етнографії. Незважаючи на свою чітку спрямованість до реалістичного змалювання дійсності, не минула її загальна гостра критика з боку противників “колоніальних” уявлень, які, починаючи з 1950 року, відкидали спроби змалювання культурних реалій інших народів, аби не загрозувати їхньому розумінню власної реальності. Починаючи від ранніх критичних листів Мішеля Леїріса, а також Жака Макета, Талала Асада і багатьох інших, наголошувалося на неадекватності етнографічних інтерпретацій у звітах (Leiris 1950; Maquet 1964; Asad 1973). З того часу ані досвід дослідника, ані аналітичне опрацювання цього досвіду вже більше не розглядалися як достовірні. Неухильно формувалося розуміння етнографії не як досвіду й інтерпретації окремо розглядуваної “іншої” дійсності, а радше як процес переговорів щонайменше між двома свідомими, політично значимими суб’єктами, але часто їх було більше. Парадигма досвіду та інтерпретації поступилася місцем дискурсивній парадигмі діалогу і поліфонії. Далі в цьому розділі розглянемо появу таких форм авторитету.

При дискурсивному трибі етнографічної роботи увиразнюється проблема інтерсуб’єктивності всіх розмов разом з безпосереднім контекстом, в якому вони відбувалися. Робота Бенвеніста про визначальну роль особових займенників і *deixis* власне звертає увагу на цей аспект. Кожне використання Я передбачає якесь Ти, а кожна дискурсивна ситуація безпосередньо пов’язана з конкретними спільними для співрозмовників обставинами: без розмови і контексту нема дискурсивних значень. Актуальність цих зауважень для етнографії цілком очевидна. Теренова робота великою мірою складається з подій мовних; але мова, згідно з Бахтіним, “по суті перебуває на кордоні поміж своїм і чужим. Слово мови є словом наполовину ще чиймось”. Російський критик наполягає на переосмисленні мови в термінах конкретних дискурсивних ситуацій. Він пише: “Не залишається у мові слів і форм “нейтральних”, слів і форм “нічиїх”; мова використовується повністю, витікає через експресію й акценти”. Отож, слова в етнографічних працях не можуть бути інтерпретовані монологічно, як авторські твердження або інтерпретація абстрактної, текстової дійсності. Мова етнографії проникнута іншими суб’єктивностями і особливими контекстуальними нюансами, бо кожна мова, згідно з Бахтіним, є “реальною гетероглосною картиною світу” (1953:293).

У тій групі етнографічних текстів, що репрезентують “дискурсивний” стиль досліджень, формується тенденція представляти також контекст дослідження і супутні діалогу обставини. Так, наприклад, у праці “Роздуми про польову роботу в Марокко” (1977) Пауль Рабінов змальовує специфіку обставин дослідження (серії конструйованих часів і місць) і (в дещо художній формі) перераховує своїх співрозмовників. І справді новий вид “звітів польових досліджень” (де праця Рабінова є однією з найбільш авторитетних) укладається в дискурсивну парадигму етнографічної роботи. Праця “Слова, мерці, долі”² (1977) Джін Фаврет-Саада є наполегливим і свідомим експериментом творення тексту в дискурсивному форматі. Вчена доказує, що в ситуаціях діалогу для етнографа завше відводиться особливе місце в мережі інтерсуб’єктивних стосунків. Не існує нейтральної точки зору у силовому полі дискурсивної диспозиції, у змінній матриці взаємин

різних “я” і “ти”.

Згадаємо кілька нових праць, що репрезентують дискурсивні процеси у формі діалогу між двома особами. Згадаємо “Діалог жінок в етнографії” Каміль Лакосте-Дужардін (1977), “Вождь і я” Джіна-Пауля Думонта (1978), або “Ніса: Життя і слова жінок! Kung” Маржорі Шостак (1981). І ще дві інші роботи переконливо схвалюють діалогічний формат. Перша – це теоретичні роздуми Кевіна Дваєра над “діалогічністю етнології”, побудовані на основі серії інтерв’ю з чільним інформатором, які привели Дваєра до рішення вибудувати свою етнографічну працю у формі практично дослівного запису розмов (1977, 1979, 1982). Друга – складніша праця Вінсента Крапанзано “Тугамі: портрет марокан”, послідовний запис серії інтерв’ю, що засвідчує неможливість відмежування інтерпретуючого “я” від текстуалізованого іншого (1980). І Дваєр, і Крапанзано розглядають етнографію як процес діалогу, в якому співрозмовники активно творять спільне розуміння дійсності. Крапанзано доводить, що це двостороннє конструювання притаманне кожному етнографічному сеансу, але його учасники радше схильні вважати, що просто ознайомлюються з реаліями співрозмовця. Так, наприклад, автор праці про острів’ян Тробріанда не відверто, в співпраці з інформаторами витворює версію їх реальності, а надає перевагу інтерпретації “точки зору тробріандців”. Крапанзано і Дваєр запропонували довершені спроби відходу від літературно-герменевтичної традиції. В процесі цього, сприйняття етнографа як наратора і інтерпретатора почало змінюватися. Дваєр пропонує герменевтику “ранимості”, наголошує на розладі теренових робіт, на роздвоєному стані і недосконалому контролі етнографа. Крапанзано, як і Дваєр, шукає шляхи представлення теренових досліджень поза текстуалізацією іншою людиною і інтерпретуючим “Я”. (Етимологія стає нам тут у пригоді: слово “текст”, як добре відомо, є спорідненим з “тканням”, “ранимість” – з “роздертям” чи “пораненістю”, в цьому розумінні – з відкриванням закритого авторитету).

Діалогічна модель увиразнює власне ті дискурсивні елементи – обставини й інтерсуб’єктивність, які Рікер вимушений був вилучити зі своєї моделі тексту. Але якщо авторитет інтерпретаційної моделі опирався на усунення діалогу, то правомірне також і зворотне твердження: чисто діалогічна модель подавляє неунікнений факт текстуалізації. Якщо етнографічні тексти, представлені як зустріч двох осіб, можуть успішно зображати взаємообмін між ними під час польових досліджень і представляти контрапункт авторських голосів, то вони продовжують репрезентувати діалог. Текст не повинен зберігати структуру діалогу, бо, як зауважив Стефан Тайлер (1981), хоч Сократ і фігурує як учасник своїх зустрічей, однак Платон утримує над діалогом повний контроль. Те відступання, але і не повне вилучення, поважності монологу характерне для всіх підходів, які розглядають етнографа як окремого персонажа теренових нарацій. Більше того, з’явилася зростаюча тенденція представляти в діалоговому творі співрозмовника етнографа як представника його або її культури чи, мовою традиційних реалій, роду – через що стають видимими загальні суспільні процеси³. Такі представлення поновлюють традицію синекдотичної інтерпретації, коли етнограф відчитує текст у зіставленні з контекстом і в цей спосіб конструє “інший” значимий світ. Оскільки важко при описі особи через діалог уникнути типізації, то можна, все ж, до певної міри чинити опір потягу авторитарно репрезентувати інших. Це залежить від уміння художньо передавати незвичність звучання іншого і усвідомлювати можливість взаємообміну.

* * *

Хоч етнографія і складається з дискурсів, а їх різні складові перебувають між собою в діалогічному зв’язку, це не значить, що етнографічні тексти повинні подаватися у формі дослівного діалогу. Як це показує Крапанзано в “Тугамі”, насправді третій учасник, реальний чи уявний, мусить відігравати роль посередника в кожній зустрічі обох осіб (1980:147–151). Літературний діалог фактично є сконденсованою, спрощеною репрезентацією складних поліглотних процесів. Іншим способом репрезентації цього дискурсивного комплексу є сприймання усього перебігу польових досліджень як безперервних переговорів. Історія Марселя Гріоля і догонів добре відома і детально описана. Дослідження Гріолем космологічних уявлень догонів у праці “Бог води” (1948) було однією з перших спроб діалогічної репрезентації етнографії. Разом з цим діалоговим процесом відбувався й інший, більш складний, адже цілком зрозуміло, що упродовж довготривалих, десятилітніх досліджень за змістом і ходом роботи Гріоля пильно стежили, і на них істотно впливали авторитети племені догон. І це не нова думка. Чимало

етнографів відзначали, що часом в делікатний спосіб, а інколи й виключно інформатори корегували або обмежували процес дослідження. Іоан Левіс (1973) в своїх провокативних роздумах про це навіть називає антропологію “формою плагіатства”. Процес взаємообміну чудово висвітлив у своїй праці 1980 року “Ілонготські мисливці за головами” Ренато Росалдо; ця праця варта уваги з огляду на те, що в ній змальовано водночас і інтерпретовану іншу реальність, і сам дослідницький процес. Росалдо прибув у філіппінське високогір’я з наміром вивчити синхронний зріз суспільної структури; однак, попри свою нехіть, вимушений був безперервно вислуховувати нескінченні оповіді ілонготів про місцеву історію. З почуття обов’язку, покірливо, мовби в стані трансу записує він оповіді, заповнюючи нотатник за нотатником текстами, які вважав цілковитим непотрібом. Тільки повернувшись з експедиції, і після тривалого перегляду записів (про що говориться в праці) він усвідомив, що ці незрозумілі казки насправді забезпечили йому остаточний вибір теми: культурно відмінне відчуття нарації й історії ілонготів. Акцентація у випадку Росалдо отого “записування під диктовку” поставило руба найважливіше питання: “А хто власне є автором нотаток з терену?”.

Питання надто делікатне і вимагає глибокого аналізу. Але вже достатньо сказано, аби зробити важливий висновок, що тубільці мають сильний і навіть вирішальний контроль над знаннями, отриманими в полі. Сучасна етнографічна наука перебуває в пошуках нових шляхів адекватного висвітлення впливовості інформаторів. Є декілька взірців для розгляду, але згадаємо ранні праці таких авторів, як Боас, Малиновський, Лінгардт та ін. Ці ранні етнографічні тексти відмінні від сучасних інтерпретативних монографій, що ототожнюються з особистим досвідом з теренів. Ми можемо розглянути той різновид авторитетних етнографічних текстів, коли ще не з’явилися політичні чи епістемологічні зауваження. Ці ранні тексти вміщували, як правило, більшість або й усі заперечення, висловлені інформаторами. Згадаємо про роль Джорджа Ганта в текстах Боаса або п’ятнадцять “транскриптів”, що перелічені у праці Лінгардта “Документи новокаледонійців” (1932).

Праці Малиновського є складним переходовим випадком. Його монографія демонструє часткову солідарність з модерними тенденціями. І хоч, загалом, працюючи з метою підтвердити авторитетність синтезу теорії й емпіричного матеріалу, здобутого в процесі поважних професійних польових студій, Малиновський, все ж, включив до своєї праці матеріали, що безпосередньо не підтверджували його цілком прозорі й зрозумілі інтерпретативні побудови. В численних надиктованих міфах і переказах, що опубліковані в його праці, зустрічалося чимало такого, чого він принципово не розумів. Результатом став відкритий текст, готовий для численних інтерпретацій. Корисно буде порівняти ці давні тексти з новочаснішою моделлю етнографії, де відбиралися події, покликані підтвердити цілеспрямовану інтерпретацію, і не більше. В цій новій, авторитарній монографії звучить тільки один голос – голос автора. Але в “Аргонавтах” і “Коралових садах” ми сторінку за сторінкою читаємо чарівні казки, які, на думку автора, позбавлені всякого сенсу. Ці надиктовані тексти повністю, за винятком лише фізичного запису, написані кимось під іменем тробріандець. Насправді всі нескінченні етнографічні тексти наперед містять у собі розмаїття описів, транскрипцій та інтерпретацій різних місцевих “авторів”. Як унааявити ці авторські уявлення?

1 Це поняття часто пов’язують з інтуїцією або емпатією, але як категорією етнографічною, *Verstehen* означає власне критику емпатичного досвіду. Прецизійне розуміння терміна стало предметом дискусії між дослідниками творчості Ділтея (Makreel 1975:6–7)

2 Книга Джін Фаврет-Саада перекладена англійською мовою під назвою “Смертельні слова” (1981), див., наприклад, ч. 2. Її досвід був осмислений на іншому рівні в (Favret-Saada and Contreras 1981).

3 Про реалії “роду” див. (Lukacs 1964). Тенденцію розглядати особу як виразника культури можна спостерігати в Марселя Гріюля у праці “Бог води” (1848а). Ця ж ідея амбівалентно представлена у праці Шостака “Ніса” (1981). Про дискусію навколо цієї амбівалентності і складність книжки див. (Clifford 1986b:103-109).

Asad Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. – Ithaca Press, London, 1973.

Bahtin Mihail. *Discourse in the Novel // The Dialogic Imagination* /ed. Michael Holquist. – Austin: University of Texas Press, 1981. – P. 259–442.

- Benveniste Emile. *Problems in General Linguistics*. – University of Miami Press, Coral Gables, Fla, 1971.
- Clifford James. *On Ethnographic Allegory // Writing Culture* /ed. James Clifford, George Marcus. – Berkeley: University of California Press, 1986. – P. 98–121.
- Codrington Ralph Henry. *The Melanesians*. New York: Dover, 1972.
- Crapanzano Vincent. *The Writing of Ethnography // Dialectical Anthropology*. – 1977. – № 2(1). – P. 69–73.
- Tuhami: *Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Dilthey Wilhelm. *The Construction of the Historical World in the Human Sciences // Dilthey. Selected Writings* /ed. H. P. Rickman/-Cambridge: Cambridge University Press, 1976. – P. 168–245.
- Dumont Jean-Paul. *The Head Man and I*. – Austin: University of Texas Press, 1978.
- Dwyer Kevin. *On the Dialogic of Fieldwork // Dialectical Anthropology*. – 1977. – N 2(2). – P. 143–151.
- *The Dialogic of Ethnology // Dialectical Anthropology*. – 1979. N 4(3). – P. 205–224.
- *Moroccan Dialogues*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Evans-Pritchard Evans Evans. *The Nuer*. – Oxford: Oxford University Press, 1969.
- *Man and Woman among the Azande*. – London: Faber and Faber, 1974.
- Favret-Saada Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. – Paris: Gallimard, 1977. Переклад: Catherine Cullen pt. *Deadly Words*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Pазом з Contreras Josee. *Corps pour corps: Enquete sur la sorcellerie dans le Bocage*. – Paris: Gallimard, 1981.
- Geertz Clifford. *The Interpretation of Cultures*. – New York: Basic Books, 1973.
- *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding // Meaning in Anthropology* /ed. Keith Basso, Henry Selby. – Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. – P. 221–238.
- Ginzburg Carlo. *Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method // History Workshop*. – 1980. – N 9 (spring). – P. 5–36.
- Griaule Marcel. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmel*. Paris: Editions du Chene, 1948. Переклад: R. Butlera, A. Richards. *Conversations with Ogotemmel*. – London: Oxford University Press for the International African Institute, 1965.
- Kroeber Alfred Louis. *Review of Growing Up in New Guinea, by Margaret Mead // American Anthropologist*. – 1931. – P. 36–248.
- Langham Ian. *The Building of British Social Anthropology*. – New York: Dover, 1981.
- Lacoste-Dujardin Camille. *Dialogue des femmes en ethnologie*. – Paris: Maspero, 1977.
- Lienhardt Godfrey. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. – Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Leenhardt Maurice. *Documents neo-caledoniens*. – Paris: Institut l'Ethnologie, 1932.
- *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde melanesien*. – Paris: Gallimard, 1937. Переклад: Basia Gulati pt. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- Leiris Michel. *L'ethnologue devant le colonialisme // Les temps modernes*. – 58.–1950.
- Lowie Robert. *Native Languages as Ethnographic Tools // American Anthropologist*. – 1940. – 42(1). – P. 81–89.
- Lewis Ioan Myridian. *The Anthropologist's Muse*. – London: London school of Economics and Political Science, 1973.
- Lukacs Georg. *Studies in European Realism*. – New York: Grosset and Dunlap, 1964.

- Makreel Rudolf. *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*. – Princeton University Press, 1975.
- Maquet Jacques. *Objectivity in Anthropology // Current Anthropology*. – 1964. – 5. – 47–55.
- Malinowski Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. – London: Routledge, 1922.
- *Pigs, Papuans and Police Court Perspective // Man*. – 1932. – N 32. – P. 33–38.
- *Coral Gardens and Their Magic*. – Bloomington: University of Indiana Press, 1935.
- Mead Margaret. *Native Languages as Field-Work Tools // American Anthropologist*. – 1939. – 42(20). – P. 189–205.
- Michel-Jones Franoise. *Retour au Dogon: Figure du double ambivalence*. – Paris: Le Sycomore, 1978.
- Payne Hany. *Malinowski's Style // Proceedings of the American Philosophical Society*. – 1981. – N 125. – P. 416–440.
- Rabinow Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. – Berkeley: University of California Press, 1977.
- Rabinow Paul & William Sullivan (ed.). *Interpretive Social Science*. – Berkeley: University of California Press, 1979.
- Radcliff-Brown A. R. 1922. *The Andaman Islanders*. Передрук: The Free Press, New York 1948.
- Rentoul Alex. *Physiological Paternity and the Trobrianders // Man*. – 1931a. – N 31. – P. 153–154.
- Ricoeur Paul. *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // Social Research*. – 1971. – N 38. – P. 529–562.
- Shostak Marjorie. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1981.
- Sperber Dan. *L 'interpretation en anthropologie // L'Homme*. – 1981. – 21(1). – P. 69–92. Переклад: *On Anthropological Knowledge*. – Cambridge University Press, Cambridge, 1985. – P. 9–34.
- Stocking. *History of Anthropology*. – T. I: *Observers Observed: Assays on Ethnographic Fieldwork*. – Madison, 1983.
- Tedlock Barbara. *The Beautiful and the Dangerous: Zuni Ritual and Cosmology as an Aesthetic System // Conjunctions*. – 1984. – N 6. – P. 246–265.
- Thornton Robert. *Narrative Ethnography in Africa, 1850–1920 // Man*. – 1983. – N 18. – P. 502–520.
- Tumbull Colin. *The Forest People*. – New York: Simon and Schuster, 1962.
- Winner Thomas. *The Semiotics of Cultural Texts // Semiotic*. – 1976. – N 18(2). – P. 101–156.