

Об этнографической аллегории*

Джеймс Клиффорд

Профессор департамента истории сознания Калифорнийского университета в Санта-Круз

Адрес: Santa Cruz, CA 95064 USA

E-mail: jcliff@ucsc.edu

В своей классической статье Джеймс Клиффорд предлагает новый взгляд на этнографические тексты, опирающийся на современные этнографические работы и связанный с некоторыми течениями в литературных исследованиях, прежде всего — с грамматологией Жака Деррида. С точки зрения автора, претензии этнографии на научную объективность и возможность четкого разделения аллегорического и фактического сегодня оказываются под вопросом. Аллегорическое измерение этнографических текстов, которое всегда было им присуще, должно стать предметом эксплицитного анализа. По мнению Клиффорда, доминировавший до сих пор в этнографии «пасторальный» аллегорический регистр, закреплявший за этнографом привилегированное право на интерпретацию чужих культур, лишенных письменности, утрачивает опору в современном мире, в котором деление на «дописьменные» и «письменные» культуры больше неприменимо. На смену этнографической пасторали приходят более саморефлексивные и диалогические формы этнографического письма.

Ключевые слова: этнография, текстуализация, аллегория, пастораль, письмо, интерпретация культур

1. Рассказ, в котором люди, вещи и события имеют иносказательное значение, например, басня или притча; аллегории используются для обучения или объяснения.
2. Представление идей посредством таких рассказов...¹

© The Regents of the University of California, 1986

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* Перевод с английского О. Кирчик под редакцией А. Корбута. Источник: Clifford J. (1986). On ethnographic allegory // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Ed. J. Clifford, G. E. Marcus. Berkley: University of California Press. P. 98–121.

1. Webster's New Twentieth Century Dictionary (2nd ed.). В теории литературы предлагаются разные определения аллегории: от расплывчатой формулировки Ангуса Флетчера («Выражаясь простым языком, аллегория говорит одно, а подразумевает другое» (Fletcher, 1964: 2)) до более строгих, как, например, у Тодорова: «Во-первых, аллегория предполагает наличие по крайней мере двух смыслов у одних и тех же слов; иногда нам говорят, что первичный смысл должен стереться, иногда — что оба смысла должны сосуществовать. Во-вторых, на двойной смысл *эксплицитно* указывается в самом произведении, он возникает отнюдь не в процессе (произвольного или непроизвольного) толкования произведения тем или иным читателем» (Тодоров, 1999: 56). Согласно Квинтилиану, любая последовательная или достаточно длинная метафора превращается в аллерию, и, как отмечает Нортроп Фрай, «внутри литературы мы обнаруживаем нечто вроде скользящей шкалы, на одном краю которой находится все наиболее эксплицитно аллегорическое, соответствующее существу литературы как таковой, а на другом — все наиболее ускользающее, анти-эксплицитное и анти-аллегорическое» (Фрай, 1971: 91). Все разнообразные «вторичные значения» этнографических аллериий, о которых пойдет речь дальше, текстуально эксплицитны. Но этнографические тексты скользят по шкале Фрая, демонстрируя сильные аллегорические черты и при этом, как правило, не обозначая себя как аллерию.

В своей недавно опубликованной статье о нарративе Виктор Тёрнер утверждает, что в социальных перформансах разыгрываются сильные истории (powerful stories) — мифологические и обыденные, — которые обеспечивают социальный процесс «риторикой, фабулой и смыслом» (Turner, 1980: 153). Ниже я рассмотрю этнографию как перформанс, воплощающийся в сильных историях. Облеченные в форму письменных отчетов, эти сюжеты одновременно описывают реальные культурные события и дополняют их моральными, идеологическими и даже космологическими суждениями. Этнографическое письмо аллегорично как на уровне своего содержания (того, что говорится о культурах и их истории), так и на уровне формы (того, что подразумевается его способом текстуализации).

Проиллюстрировать мой подход поможет простой на первый взгляд пример. Марджори Шостак начинает свою книгу «Ниса: жизнь и слова женщины из племени кунг» (Shostak, 1981) историей о рождении ребенка по обычаю кунг — за пределами деревни, в одиночестве. Вот некоторые выдержки:

«Я лежала и чувствовала схватки, снова и снова. Потом я ощутила что-то мокрое — начались роды. Я подумала: „Эй, наверное, это ребенок“. Я встала, взяла шерстяное одеяло и укрыла Ташаи; он все еще спал. Затем я взяла другое одеяло и покрывало поменьше, из кожи дукера, и ушла. Была ли я одна? Единственной женщиной помимо меня была бабушка Ташаи, и она спала в своей хижине. Я ушла в чем была. Я немного отошла от деревни и села у дерева... После того как она родилась, я осталась сидеть; я не знала, что делать. Ни малейшего понятия. Она лежала, шевелила ручками, пыталась сосать свои пальцы. Начала кричать. А я просто сидела и глядела на нее. Я думала: „Неужели это мой ребенок? Кто родил этого ребенка?“ Потом я подумала: „Такое большое? Как это смогло вылезти из моих гениталий?“ Я сидела и смотрела, смотрела, смотрела, смотрела на нее» (Shostak, 1981: 1–3).

История рассказана очень непосредственно. Голос Нисы безошибочно различим, переживания переданы рельефно: «Она лежала, шевелила ручками, пыталась сосать свои пальцы». Но в качестве читателей мы не просто регистрируем уникальное событие. По ходу истории от нас требуется сначала представить себе другую культурную норму (роды по-кунгски — в одиночку среди кустов), а затем распознать в ней *общечеловеческий* опыт (незаметный героизм рождения ребенка, последующее чувство изумления и сомнения). Рассказ о событиях где-то в пустыне Калахари не может ограничиваться только самими этими событиями. Он отсылает как к локальным культурным смыслам, так и ко всеобщей истории деторождения. Различие утверждается и преодолевается. Более того, история Нисы сообщает нам (а как иначе?) нечто базовое о женском опыте вообще. Жизнь одного представителя племени кунг неминуемо становится у Шостак аллегорией всего (женского) человечества.

Ниже я покажу, что подобные трансцендентные смыслы не являются абстракциями или интерпретациями, «наложенными» на изначальное «простое» описа-

ние. Скорее, они представляют собой условия его осмысленности. Этнографические тексты неизбежно аллегоричны, и серьезное отношение к этому факту меняет те способы, которыми они могут писаться и читаться. Взяв эксперимент Шостак в качестве иллюстрации, я проанализирую недавно сложившуюся тенденцию различать аллегорические уровни как специфические «голоса» внутри текста. Наконец, я покажу, что сама деятельность этнографического *письма* — понимаемого как запись (inscription) или текстуализация — разыгрывает западную искупительную аллерию. Эта вездесущая структура должна рассматриваться в сопоставлении с другими возможными сюжетами для этнографического перформанса.

* * *

«Литературное описание всегда ведет за кулисы, так сказать, „по ту сторону“ вещного мира, к отображению которого оно стремится»

Мишель Божур. «Некоторые парадоксы описания»

Под аллегорией (от греч. *allos*, «иное», и *agoreuein*, «говорить») обычно понимается практика, в которой повествовательный вымысел неизменно отсылает к какому-то другому паттерну идей или событий. Это репрезентация, «интерпретирующая» саму себя. Я использую термин «аллегория» в расширенном смысле, предложенном в современных литературно-критических дискуссиях, в частности, Ангусом Флетчером (Fletcher, 1964) и Полем Де Маном (Ман, 1999). Любой рассказ побуждает своего читателя (или слушателя) воображать другую историю, которая повторяет или замещает предшествующую. Фокусируя свой взгляд на этнографической аллереии, а не, скажем, этнографической «идеологии» — хотя политические измерения присутствуют всегда (Jameson, 1981), — мы начинаем уделять внимание тем аспектам культурного описания, которые до недавних пор минимизировались. Обращение к аллереии ведет к пониманию того, что реалистические портреты — в той мере, в какой они «убедительны» или «ярки», — представляют собой развернутые метафоры, паттерны ассоциаций, указывающие на присутствии дополнительных (теоретических, эстетических, моральных) последовательных значений. Аллереия (в большей степени, чем «интерпретация») напоминает нам о поэтической, традиционной, космологической природе процессов письма.

Аллегория заостряет особое внимание на *нарративном* характере культурных репрезентаций, на историях, встроенных в сам процесс репрезентирования. Она также ломает представление о непрерывности культурного описания, добавляя к процессу чтения временной аспект. Любой смысловой уровень текста всегда порождает другие уровни. Благодаря этому риторика присутствия, доминировавшая в большей части постромантической литературы (а также «символической антропологии»), перестает работать. Осуществленная Де Маном критика романтической эстетики, ставящей символы выше аллереии, тоже показывает сомнитель-

ность проекта реализма (De Man, 1969). Вера в возможность неаллегорического описания — лежащая в основе как позитивистского буквализма, так и реалистической синекдохи (органического, функционального или «типического» отношения частей к целому) — была тесно связана с романтическим поиском непосредственного смысла события. Позитивизм, реализм и романтизм — возникшие в XIX веке ингредиенты антропологии XX столетия — отвергали «фальшивую» искусственность риторики, наравне с мнимой абстрактностью аллегии. Аллегория нарушала каноны как эмпирической науки, так и художественной спонтанности (Ong, 1971: 6–9), будучи слишком дедуктивной и слишком открыто навязывая смысл чувственно воспринимаемой реальности. Недавнее «возрождение» риторики разнородной группой теоретиков литературы и культуры (Ролан Барт, Кеннет Бёрк, Жерар Женетт, Мишель де Серто, Хейден Уайт, Поль Де Ман, Мишель Божур и др.) поставило позитивистско-романтико-реалистский консенсус под серьезный вопрос. В этнографии нынешний поворот к риторике совпадает с периодом политической и эпистемологической переоценки, в процессе которой сконструированный, навязанный характер репрезентационного авторитета стал особенно выпуклым и спорным. Аллегория побуждает нас говорить о любом культурном описании не «это представляет или символизирует то», а скорее «это (морально нагруженная) история о том»².

Специфически этнографические повествования не могут ограничиваться лишь проектом научного описания, коль скоро основная задача этнографии — делать по-человечески понятным (часто странное) поведение, характерное для чужого образа жизни. Утверждать, что экзотическое поведение и символы могут быть объяснены с «общечеловеческой» и «культурной» точек зрения, — значит, прибегать к тем же дополнительным аллегорическим смыслам, которые появляются в старинных повествованиях, рассматривавших поступки как нечто «духовно» значимое. За контролируемые фикциями различия и сходства, которые мы называем этнографическими текстами, скрываются культуралистские и гуманистские аллегии. В этих текстах поддерживается внимание одновременно к поверхностному описательному уровню и к более абстрактному, сравнительному и объяснительному уровню. Эта двойная структура представлена в классическом определении Кольриджа.

«Итак, мы можем без колебаний определить аллегорическое произведение как такое, где выводится ряд персонажей и образов, причем поступки одних и особенности других в завуалированной форме либо становятся обозначением некоторых нравственных свойств или отвлеченных построений ума, либо подразумевают некие иные образы, лица, действия, события и обстоятельства, так что несходство между изображаемым и подразумеваемым всегда оказывается очевидным для чувственного восприятия или воображения, в то время как их соотнесенность друг с другом обнаруживается только

2. «Аллегорическая антропология» вполне открыто излагается в недавних работах Буна (Boon, 1977, 1982), Крапанцано (Crapanzano, 1980), Тоссига (Taussig, 1984) и Тайлера (Tyler, 1985).

умозрительно: при этом и тот и другой образные планы составляют целостное единство» (Кольридж, 1981: 44).

В последовательном этнографическом описании то, что *видится*, т. е. образная конструкция другого, неразрывно связано в рамках двойной структуры с тем, что *понимается*. Порой эта структура слишком откровенна: «В процессе изготовления керамики женщины спокойно, тихо, никогда не конфликтуя беседуют о динамике экосистемы...» (Whitten, 1978: 847). Однако обычно она менее очевидна, и потому более реалистична. Используя формулу Кольриджа, можно сказать: то, что предстает нашему чувственному восприятию (и в первую очередь, как он полагает, смотрящему глазу) в описании, кажется «другим», в то время как связная последовательность восприятий обнаруживает лежащую в основе соотношенность. Необычное поведение приобретает смысл внутри единой сети символов, являющейся общим основанием понятности действий, разделяемым как наблюдающим, так и наблюдаемым, и, косвенно, любыми человеческими группами. Таким образом, этнографический нарратив о специфических различиях всегда опирается и указывает на абстрактный уровень сходства.

Необходимо отметить (хотя я и не могу должным образом здесь развить эту тему), что еще до возникновения секулярной антропологии как науки о *человеческих* и *культурных* феноменах этнографические описания имели различные аллегорические референты. Знаменитая работа отца Лафито (Lafitau, 1724), в которой он сравнивает обычаи коренных американцев с обычаями древних иудеев и египтян, хорошо иллюстрирует более раннюю тенденцию описывать другого исходя из концепции «*premiers temps*»³. Первые описания Нового Света изобилуют более-менее эксплицитными библейскими аллегориями, поскольку, как полагает Йоханнес Фабиан (Fabian, 1983), в то время была распространена тенденция изображать других в ином по времени, но локализуемом пространстве (раньше) в границах предположительно прогрессивно разворачивающейся западной истории. Культурная антропология XX века попыталась (не слишком удачно) заменить эти исторические аллегории гуманистическими. Она отказалась от исследования истоков ради поиска общечеловеческих сходств и культурных различий. Но сам процесс репрезентирования существенно не изменился: большинство описаний других по-прежнему опираются и указывают на первичные или трансцендентные уровни истины.

Такой вывод явно следует из недавней полемики между Мид и Фриманом⁴. Две конкурирующие картины самоанской жизни подаются как научные проекты, но оба конструируют образ другого как нравственно заряженного альтер эго. Мид настаивала на том, что она проводила контролируемый полевой «эксперимент»,

3. «Первобытная эпоха» (франц.). — Прим. ред.

4. Mead, 1923; Freeman, 1983. Я использовал свою рецензию на работу Фримана, где я рассматриваю литературные аспекты данной полемики (Clifford, 1983c). Схожую трактовку см. у Портера (Porter, 1984).

«проверяя» универсальность подростковых стрессов путем эмпирического исследования противоположного случая. Однако, несмотря на боасовскую риторику «лаборатории» полевой работы, эксперимент Мид имел широкое этическое и политическое значение. Как и Рут Бенедикт в «Моделях культуры» (Benedict, 1934), Мид придерживалась либерального, плюралистического мировоззрения, реагируя на дилеммы «сложного» американского общества. Этнографические истории Мид и Бенедикт открыто связывались с ситуацией культуры, которая пытается справиться с многообразием ценностей, с очевидным упадком устоявшихся традиций, с утопическими представлениями о человеческой пластичности и страхом распада. Заимствуя название книги Нортропа Фрая (Frue, 1963), можно сказать, что их этнографии были «преданиями об идентичности». Их прямой аллегорической целью было не создание некоей нравственной или объяснительной рамки для эмпирических описаний, которую помещают в предисловия и заключения. Весь проект изобретения и репрезентации «культур» был для Мид и Бенедикт педагогическим, этическим предприятием.

Мидовский «эксперимент» по контролируемой культурной вариации кажется сегодня больше аллегорическим, чем научным: рассказ о Самоа слишком откровенно указывает на возможную Америку. Однако в своей критике Дерек Фриман игнорирует какие бы то ни было собственно литературные аспекты этнографической работы, вместо этого применяя собственную разновидность сциентизма, инспирированную последними достижениями в области социобиологии. По мнению Фримана, Мид попросту ошибалась насчет самоанцев. Они — не те спокойные, терпимые люди, которых она прославила. Напротив, им свойственны все обычные человеческие недостатки. Они прибегают к насилию, злятся. Его критика представляет собой по большей части набор контрпримеров, почерпнутых из исторических источников и его собственной полевой работы. На 170 страницах, до отказа набитых эмпирикой, он с успехом показывает то, что очевидно любому внимательному читателю «Взросления на Самоа»: что Мид нарисовала искаженную картину с целью преподнести нравственный, практический урок американскому обществу. Но по мере того, как Фриман нагромождает примеры самоанской тревожности и насилия, начинает проявляться аллегорическая структура его собственного описания. В нем явно выражается нечто большее, нежели, как говорит сам Фриман, «темная сторона» самоанской жизни. На последней странице он выдает себя, противопоставляя «аполлоническому» чувству культурного равновесия у Мид биологическую «дионисийскую» природу человека (чувственную, эмоциональную и т. д.). Но каков научный статус «опровержения», которое может быть без остатка сведено к мифологической западной оппозиции? Контраст разителен: привлекательный, сексуально раскрепощенный, спокойный тихоокеанский мир в описании Мид и вдруг — Самоа Фримана, с кипящими страстями, строгими запретами и вспышками насилия. Мид и Фриман образуют нечто вроде диптиха, две противоположных панели которого символизируют неизбежную западную

амбивалентность в отношении «первобытного человека». Это чем-то напоминает «Тайпи» Мелвилла — чувственный рай, пронизанный ужасом и угрозой насилия.

* * *

«Le transfert de l'empire de Chine à l'empire sur soi-même est constant»⁵

Виктор Сегален

Научная этнография обычно утверждает в качестве привилегированного определенный аллегорический регистр, который она называет «теорией», «интерпретацией» или «объяснением». Но если признать аллегорическими *все* значимые уровни текста, включая теории и интерпретации, тогда становится трудно сделать один из них главным, объясняющим все остальные. Как только этот якорь оказывается поднят, инсценировка и оценка многочисленных аллегорических регистров или «голосов» становятся для этнографов предметом серьезной заботы. В последнее время это иногда выражалось в том, что дискурс коренного населения получал в тексте полунезависимый статус, лишая монотонную «научную» репрезентацию привилегии⁶. Этнография, по большей части дистанцируясь от тотализирующей антропологии, стремится задействовать множество (хотя и не бесконечное число) аллегорий.

В «Нисе» Марджори Шостак демонстрирует (и пытается разрешить) проблему представления и опосредования многочисленных рассказов⁷. Я остановлюсь на этом подробнее. Шостак эксплицитно инсценирует три аллегорических регистра: 1) репрезентацию целостного субъекта культуры в качестве источника научного знания (Ниса — «женщина кунг»); 2) конструирование гендерного субъекта (Шостак спрашивает: что значит быть женщиной?); 3) историю о способе этнографического производства и отношениях (интимный диалог). Ниса — псевдоним пятидесятилетней женщины, проведшей большую часть своей жизни в полукочевых условиях. Марджори Шостак принадлежит к гарвардской исследовательской группе, изучающей племя охотников-собирателей кунгсан начиная с 1950-х годов. Сложные истины, обнаруживающие себя в этой «жизни и словах», не ограничиваются спецификой отдельного индивида или окружающей Нису культурной среды.

Три регистра книги принципиально разноречивы. Во-первых, автобиография, сопоставленная с жизнью других женщин кунг, включается в текущую культурную интерпретацию (добавляя ей «глубину»). Во-вторых, облеченный в такую форму опыт быстро становится историей о жизни «женщин» вообще, историей, которая переключается с опытом и проблемами, освещаемыми современными феминистскими исследователями. В-третьих, «Ниса» повествует о встрече культур, в ходе

5. «Переход от китайской империи к собственной происходит непрерывно» (фр.). — *Прим. ред.*

6. Об истоках этой «монотонности» см. у Де Серто (De Certeau, 1983: 128).

7. Оставшаяся часть данного раздела представляет собой расширенную версию моей рецензии на «Нису», напечатанной в «Литературном приложении „Таймс“» (Clifford, 1982).

которой два индивида совместными усилиями создают специфическую область истины. Этнографическая встреча сама становится предметом книги, преданием о коммуникации, взаимопонимании и в конечном счете фиктивным, но прочном родстве. Таким образом, «Ниса» оказывается аллегорией научного познания, действующей как на уровне культурного описания, так и на уровне поиска общих корней человечества. (Наряду с другими исследователями племен охотников-собирателей участники гарвардского проекта, включая Шостак, склонны видеть в этой самой длительной стадии культурного развития человека исходную точку, в которой формируется человеческая сущность.) «Ниса» — аллегория западного феминизма, часть процесса переизобретения общей категории «женщина» в 1970–1980-х годах. «Ниса» — аллегория этнографии, контакта и понимания.

Закрученное повествование книги непрерывно, порой неуклюже, перемещается между этими тремя регистрами значения. «Ниса» похожа на множество других работ, описывающих общечеловеческий опыт, конфликты, радости, труд и т. д. Но текст Шостак оригинален тем, что три его регистра не смешаются в единой, «всеохватной» репрезентации. Они существуют по отдельности, в драматическом напряжении. Эта многоголосица позволяет преодолеть основную трудность книги, характерную для многих рефлексивных этнографов, не желающих говорить о четко определенных «других» с устойчивой, отстраненной позиции. Различие пронизывает текст; оно больше не может просто репрезентироваться, оно должно быть разыграно.

Первый, культурологический, регистр «Нисы» прочно связывает ее предмет с социальным миром. Личность Нисы объясняется с точки зрения образа жизни кунг, а ее опыт используется для нюансировки и корректировки обобщений, касающихся ее группы. Необычно глубоко раскрывая интересубъективные механизмы, «Ниса» в то же время показывает своей многоголосой структурой, что переход к научному знанию происходит не всегда гладко. Уступая место общему, личное что-то теряет. Исследование Шостак было основано на систематических интервью с более чем двумя десятками женщин племени кунг. Эти беседы позволили ей собрать значительное количество данных, достаточных для того, чтобы выявить их типичные убеждения, занятия и опыт. Но Шостак была неудовлетворена поверхностностью своих интервью, что побудило ее к поиску информанта, способного предоставить детальный личный нарратив. Ниса выделялась среди других своей способностью вспоминать и объяснять свою жизнь. Более того, между ее воспоминаниями и личными переживаниями Шостак возник сильный резонанс, что было проблемой с точки зрения социальной науки, стремящейся к генерализации.

В конце своей первой поездки в поле Шостак начала с тревогой подозревать, что ее собеседница может быть слишком своеобразной. Ниса познала настоящую боль; в своей жизни, согласно ее воспоминаниям, ей довелось повидать много жестокости. В большинстве предшествующих текстов о племени кунг — например, книга Элизабет Маршалл Томас «Безобидный народ» (Thomas, 1959) — их изображали миролюбивыми людьми. «Действительно ли я хотела стать тем, кто скор-

ретирует этот образ?» (Shostak, 1981: 350). На обратном пути в Калахари Шостак вновь обрела уверенность. Хотя Ниса по-прежнему была предметом особого внимания, теперь она казалась не такой уж необычной. Этнограф стала «как никогда уверенной в том, что наша совместная работа может и должна быть продолжена. Интервью с другими женщинами показали мне, что Ниса была принципиально похожа на тех, кто ее окружал. Она необыкновенно ясно выражала свои мысли, и в ее жизни было больше потерь, чем у других, но в остальных важных отношениях она была в целом типичной женщиной кунг» (Shostak, 1981: 358).

Ролан Барт (Барт, 2011) очень точно написал о невозможности науки об индивидуальном. Весь текст Шостак пронизывает упорная тяга к общему, и мы не без сожаления видим, как Ниса обобщается, соотносится с «интерпретацией образа жизни кунг» (Shostak, 1981: 350). Научный дискурс книги, неизменно контекстуальный, типизирующий, переплетается с двумя другими голосами, предпосылая каждому из пятнадцати тематических разделов жизнеописания несколько страниц пояснений. («Лишь спустя несколько лет после первой менструации жены супруги становятся более равноправными» (Shostak, 1981: 169). И т. д.) Порой кажется, что научный дискурс в тексте книги сдерживает другие голоса, имеющие слишком личный или интересубъективный смысл. Это реальное противоречие, поскольку, в то время как история Нисы позволяет делать более глубокие обобщения обо всем племени кунг, ее собственная специфика и особые обстоятельства создания этой истории обрастают значениями, сопротивляющимися требованиям типизирующей науки.

Второй и третий регистры книги резко отличаются от первого. Они имеют диалогическую структуру, и подчас кажется, что каждый из них существует прежде всего как ответ на другой. Жизнь Нисы обладает текстуальной автономией как отдельный нарратив, рассказываемый с характерной, достоверной интонацией. Но он, очевидно, представляет собой плод сотрудничества, что особенно хорошо заметно по его форме, охватывающей весь жизненный цикл в пятнадцати главах, среди которых: «Первые воспоминания», «Жизнь в семье», «Открытие пола», «Пробные браки», «Замужество», «Материнство и утрата», «Женщины и мужчины», «Любовники», «Ритуал исцеления», «Старение». Если перед началом интервью Ниса в общих чертах описала свою жизнь, наметив основные области, которые она затронет, то тематическое разбиение, по всей видимости, принадлежит Шостак. Придавая дискурсу Нисы форму «жизнеописания», этнограф обращается к двум различным аудиториям. С одной стороны, эта глубоко личная коллекция воспоминаний адаптируется для нужд научной типизации в виде «истории жизни» или «жизненного цикла». С другой стороны, жизнь Нисы запускает мощный и всепроникающий западный механизм производства смысла: неповторимое, непротиворечивое «Я» (или, скорее, «Я», собирающееся в автобиографии). Процесс создания биографии или автобиографии не является чем-то универсальным или естественным (Gusdorf, 1956; Olney, 1972; Lejeune, 1975). Жизнь с трудом организуется в форме непрерывного нарратива. Когда Ниса говорит (как она часто делает):

«В том месте мы жили, ели. Потом мы оттуда ушли и пошли в другое место», или просто: «Мы жили и жили» (Shostak, 1981: 69), нам слышится гул ничем не примечательного, обезличенного существования. В момент говорения из этих размытых очертаний начинает проступать — одновременно для самого говорящего и для другого — определенная нарративная форма. Ниса рассказывает свою жизнь, и этот процесс текстуально инсценируется в книге Шостак.

В качестве альтер эго, инициатора и редактора дискурса, Шостак предпринимает ряд значимых интервенций. Множество сокращений и переупорядочиваний превращают накладывающиеся друг на друга рассказы в «жизнь», в которой нет излишних повторов и которая проходит через легко узнаваемые этапы. Так возникает неповторимый голос Нисы. Однако Шостак систематически опускала собственные реплики (хотя их влияние часто можно ощутить в ответах Нисы). Она также удалила различные нарративные маркеры, например, обычную присказку своей подруги в конце рассказа: «И ветер унес это прочь», или в начале: «Я разломаю историю и расскажу тебе, что там внутри», или в середине: «Что я пытаюсь делать? Я сижу здесь и рассказываю об одной истории, а в это время другая лезет в мою голову и в мои мысли!» (Shostak, 1981: 40). Без сомнения, Шостак тщательно продумала оформление своих транскриптов, однако невозможно иметь все сразу — и живой рассказ со всеми его плутаниями и отклонениями от темы, и хорошо понятную историю. Поскольку слова Нисы предназначались для широкого чтения, нужно было сделать определенные уступки требованиям биографической аллегории — кругу читателей, имеющих опыт этической интерпретации своего «Я». При помощи этих формальных средств второй дискурс книги — рассказанная история жизни Нисы — приближается к читателю и становится повествованием, имеющим прежде всего «общечеловеческое» значение.

Третий особый регистр книги представляет собой личный отчет Шостак о полевой работе. «Научи меня, что значит быть женщиной кунг», — такой вопрос она задавала своим информанткам (Shostak, 1981: 349). И хотя ответы Нисы были точнее прочих, казалось, что ее слова отвечают также на другой вопрос: «Что значит быть женщиной?» Шостак говорила своим информанткам, «что я хочу узнать, что значит быть женщиной в их культуре, чтобы лучше понять, что это значит в моей». С Нисой у них сложились взаимоотношения, похожие, по представлениям кунг, на отношения тети и ее юной племянницы, «девушки-женщины, недавно вышедшей замуж и стремящейся разобраться в вопросах любви, замужества, сексуальности, труда и идентичности» (Shostak, 1981: 4). Опытная взрослая женщина рассказывает более молодой («племяннице», иногда «дочери») о женских хитростях и тяготах. Эти меняющиеся обоим отношения приводят к появлению взаимной привязанности и уважения, которые описываются словом, имеющим глубокий феминистский смысл: «сестра» (Shostak, 1981: 371). Ниса всегда говорит не просто как нейтральный очевидец, но как человек, дающий особого рода советы индивиду определенного возраста с конкретными вопросами и желаниями. Она не «информант»,

высказывающий *культурные* истины будто бы всем и никому, предоставляющий информацию, а не реагирующий на ситуацию.

В своем тексте Шостак описывает поиски личного знания, чего-то такого, что выходит за рамки обычных этнографических отношений. Она надеется, что близость с женщиной кунг так или иначе расширит или углубит ее самоощущение современной западной женщины. Не пытаясь извлечь из опыта Нисы эксплицитных уроков, она показывает на примере своих собственных поисков, каким образом рассказ о жизни приобретает аллегорический смысл *для другого*. История Нисы оказывается совместным продуктом, результатом встречи, которая не может быть переписана в терминах субъект-объектной дихотомии. Происходит нечто большее, чем объяснение или репрезентирование жизни и слов другого человека, нечто более открытое. Данная книга составляет часть нового движения, направленного на переоценку субъективных (точнее, интерсубъективных) аспектов исследования. Это движение связано с ключевым моментом феминистской политики и эпистемологии: расширением самосознания и обмена опытом среди женщин. Выстраивается общность, которая, связывая разрозненные жизни, поддерживает индивидуальное действие и признает схожесть положения. Этот момент рождения современного феминистского самосознания аллегоризируется в «Нисе», повествующей о ее (книги) погруженности в человеческие отношения. (В других этнографических текстах традиционно маскулинные рассказы об инициации или проникновении представляют встречу «Я» и другого иначе⁸.) Таким образом, эксплицитно феминистская аллегория у Шостак отражает специфический момент, в который конструирование «женского» опыта выходит на первый план. Этот момент по-прежнему важен, однако он был поставлен под вопрос в новейших контрречениях внутри феминистской теории. Теперь утверждения о неких общих женских качествах (и угнетении), не зависящих от расовых, этнических и классовых различий, проблематичны. В некоторых современных подходах «женщина» рассматривается не как средоточие опыта, а как подвижная субъективная позиция, несводимая к какой-либо сущности⁹.

Похоже, аллегория Шостак фиксирует эти контрречения в своих подчас очень сложных описаниях процессов игры и переноса, которые в конце концов создают ощущение общности. Личные отношения в книге построены на тонких взаимных действиях удвоения, воображения и желания, аллегорически представленных в одной из историй, которую Шостак противопоставляет нарративу Нисы, — в случае, иллюстрирующем отношение к телу девочки-женщины.

«Однажды я заметила, как двенадцатилетняя девочка, чья грудь едва начала формироваться, рассматривает себя в зеркало заднего вида, прикрепленное

8. Об этнографии как аллегории завоевания и инициации см.: Clifford, 1983b.

9. О расовых и классовых делениях внутри феминизма см. критический обзор Рич (Rich, 1979), а также работы Халл, Скотт и Смит (Hull, Scott, Smith, 1981), Хукс (Hooks, 1981) и Мораги (Moraga, 1983). Убедительную феминистскую критику эссенциализма можно найти у Виттиг (Wittig, 1981) и Харауэй (Харауэй, 2005).

к водительской двери нашего „Ленд Ровера“. Она внимательно осмотрела свое лицо, затем, прижав на цыпочки, стала разглядывать свою грудь и все части тела, которые смогла разглядеть, и затем снова вернулась к лицу. Она отошла назад, чтобы увидеть больше, и вновь приблизилась. Она была приятной девушкой, хотя ничем не примечательной, не считая здоровья и милливидности, свойственных молодости. Она заметила, что я смотрю на нее. Я стала дразнить ее по уже хорошо известному мне обычаю кунг: „Какая уродина! Такая молодая и уже такая уродливая!“ Она засмеялась. Я спросила: „Ты не согласна?“ Она лучезарно улыбнулась: „Нет, ни капельки. Я красивая!“ И продолжила разглядывать себя. Тогда я сказала: „Красивая? Возможно, с возрастом мое зрение испортилось, и я не вижу, что тут красивого?“ Она ответила: „Всё — мое лицо, мое тело. Они совсем не уродливые“. Эти слова были произнесены просто, с широкой улыбкой, без всякого высокомерия. Было очевидно, что она не только наслаждается своим меняющимся телом, но и это не создает внутреннего конфликта» (Shostak, 1981: 270).

Книга в значительной степени именно такова: старый голос, юный голос, зеркало... вопрос отношения к себе. Нарциссизм — девиация, приписываемая западным женщинам, — преображается. Мы так же обращаем внимание на то, что зеркало принадлежит этнографу, использующей в разговоре с девочкой старый голос, подобно Нисе, которая предлагает аллегорическое зеркало самой Шостак, олицетворяющей юность. В результате инсценирования всех этих ролей, отражений и перестановок этнография приобретает субъективную «глубину». Писательница и ее читатели могут быть одновременно молодыми (обучающимися) и старыми (знающими). Они могут одновременно слушать и «озвучивать» другого¹⁰. Читатели «Нисы» вовлекаются в игру желаний — и продлевают ее. Они просто-душно любят своим отражением в зеркале другого, беззаботно наслаждаясь своей «привлекательностью», которую Шостак расшифровывает как «я тружусь», «я продуктивна», «я кое-чего стою» (Shostak, 1981: 270).

Полевая работа антрополога представлена одновременно как научная «лаборатория» и как личный «обряд перехода». Эти две метафоры хорошо отражают бесплодные попытки антропологии соединить объективные и субъективные практики. До недавнего времени их неосуществимость была скрыта от глаз вследствие маргинализации интерсубъективных основ полевой работы. Они не находили отражения в серьезных этнографических текстах и возникали лишь в предисловиях, воспоминаниях, анекдотах, исповедях и т. п. Сегодня этот свод дисциплинарных правил отвергается. Новая тенденция более полно указывать имена и цитировать информантов, а также вводить в текст личные элементы меняет дискурсивную

10. Этнографию часто представляют в качестве педагогической фикции, в качестве способа приобретения знания и, наконец, в качестве авторитетной формы понимания и репрезентации другой культуры. Вначале исследователь подобен ребенку перед ликом взрослой культуры, но в конце становится умудренным опытом рассказчиком. Интересно наблюдать за тем, как авторские модулы высказывания могут переходить туда и обратно между регистрами «обучения у» и «говорения за» другого. Такая свобода письма играет ключевую роль в использовании аллегории в этнографии: происходит одновременная реконструкция культуры и познающего «Я», двойное «взращение на Самоа».

стратегию этнографии и ее способ поддержания своего авторитета. Во многом наше знание о других культурах должно теперь восприниматься как контингентный, проблематичный результат интересубъективного диалога, перевода и проецирования. Это создает фундаментальные трудности для любой науки, которая движется преимущественно от частного к общему и может использовать личные истины только как примеры типических феноменов или как исключения из коллективных паттернов.

После того как было признано, что этнографический процесс предполагает крайне сложные историзированные диалогические отношения, то, что раньше казалось эмпирическими/интерпретативными описаниями обобщенных культурных фактов (суждения и характеристики, касающиеся кунг, самоанцев и т. д.), оказывается лишь одним из уровней аллегории. Эти описания могут быть сложными и правдивыми, и, в принципе, они поддаются опровержению, при условии доступа к той же самой совокупности культурных фактов. Однако в качестве письменных версий, основанных на полевой работе, эти описания определенно больше не являются *единственной* историей, они — лишь одна из историй. Несовпадающие аллегорические регистры «Нисы» — три не до конца контролируемых «голоса» в книге — отражают трудный, творческий момент в истории кросскультурной репрезентации.

* * *

«„Приветствие в слезах“ — прекрасная книга, в которой соединяются история исчезающего народа и история духовного роста самого антрополога»

Маргарет Мид, рецензия на обложке книги
Чарльза Уэгли «Приветствие в слезах»

Этнографические тексты — это не только и не столько аллегии. Как мы смогли убедиться, они стремятся ограничить игру своих «дополнительных» значений, подчинив их миметическим, референциальным функциям. Это стремление (нередко провоцирующее споры о том, что следует считать «научной» теорией, а что — «литературной» выдумкой или «идеологической» проекцией) соответствует базовым дисциплинарным конвенциям. Данные конвенции призваны скрывать, или контролировать, разнообразные аллегорические процессы, чтобы этнография продолжала оставаться инструментом позитивной науки. Ведь разве нельзя каждое развернутое описание, стилистический оборот, рассказ или метафору читать так, как если бы они означали что-то еще? (Должны ли мы признать присутствие в такой книге, как «Ниса», трех (выделенных выше) эксплицитных уровней аллегии? Как насчет фотографий, рассказывающих свою собственную историю?) И разве прочтений не множество? Некоторые критики, например Де Ман (De Man, 1979), неукоснительно придерживаются этой позиции, доказывая, что выбор до-

минирующей риторики, фигуры или повествовательного модуса в тексте всегда представляет собой несовершенную попытку навязать один определенный вариант прочтения или диапазон прочтений интерпретативному процессу, который открыт и представляет собой серию никогда полностью не останавливающихся подвижных «значений». Но несмотря на то, что свободная игра прочтений может быть, в теории, бесконечной, в каждый исторический момент в распоряжении компетентного читателя (читателя, чья интерпретация будет считаться правдоподобной в определенном сообществе) находится ограниченный набор канонических или возникших аллегорий. Эти структуры значения исторически детерминированы и принудительны. На практике никакой «свободной игры» нет.

В контексте этого исторического затруднения критика сюжетов и паттернов, постоянно присутствующих в кросскультурных описаниях, остается важной политической и научной задачей. В оставшейся части данной статьи я проанализирую широкую, направляющую аллессию (или, точнее, паттерн возможных аллегорий), ставшую с недавних пор предметом споров, — ретроспективную структуру, которую можно назвать «этнографической пасторалью». Книга Шостак и гарвардские исследования охотников-собираателей включены в эту структуру в той мере, в какой они пытаются обнаружить фундаментальные, желанные общечеловеческие черты.

В острой статье «Употребление и злоупотребление антропологией: размышления о феминизме и кросскультурном понимании» Мишель Розальдо поставила под вопрос навязчивую тенденцию использовать этнографические данные для поиска истоков. Анализ таких социальных «данностей», как гендер и сексуальность, демонстрирует почти рефлекторную потребность в антропологических сказках-просто-так. Научные дискуссии, отталкивающиеся от вопроса Симоны де Бовуар «Что есть женщина?», «сначала... диагностируют ее подчиненное положение в наши дни, а затем переходят к вопросам „Всегда ли было как сейчас?“ и „Когда «это» началось?“» (Rosaldo, 1980: 391). Примеры берутся из этнографии. Данная практика, ничем, по сути, не отличаясь от подхода Герберта Спенсера, Генри Майна, Дюркгейма, Энгельса или Фрейда, предполагает, что данные, касающиеся «простых» обществ, прольют свет на истоки и структуру современных культурных моделей. Розальдо отмечает, что с начала XX века большинство ученых-антропологов отказалось от эволюционистских поисков корней, однако ее статья показывает, что этот рефлекс все еще широко распространен и устойчив. Кроме того, даже ученые-этнографы не способны полностью контролировать смыслы — прочтения, — которые могут получать их описания. В особенности это касается тех репрезентаций, которые не историзируют свой объект, изображая экзотические общества в «этнографическом настоящем» (всегда, на самом деле, являющемся прошлым). Такое синхроническое «подвешивание» приводит к успешной текстуализации другого и формирует ощущение реальности вне потока времени, вне того неоднозначного, подвижного *исторического* настоящего, которое включает и локализует и другого, и этнографа, и читателя. В научной этнографии XX века

наибольшее распространение получили «аллохронические» репрезентации, если использовать термин Йоханнеса Фабиана. Они благоприятствуют отвергаемому Розальдо аллегорическому присвоению посредством мифологизации.

Даже наиболее беспристрастные аналитические описания могут основываться на таком ретроспективном присвоении. Один из примеров — книга Е. Е. Эванс-Причарда «Нуэры» (Эванс-Причард, 1985), в которой рисуется образ привлекательно-го, гармонично устроенного анархического общества, не испорченного Грехопадением. Хенрика Кюклик (Kuklick, 1984) проанализировала «Нуэров» (в контексте общей тенденции британской политической антропологии, интересующейся децентрализованными «племенными» обществами) как политическую аллегорию, возрождающую периодически возвращающуюся «народную модель» англосаксонской демократии. Когда Эванс-Причард пишет: «В их обществе нет хозяев и слуг, есть только равноправные люди, мнящие себя наиболее совершенным творением бога» (Эванс-Причард, 1985: 161), в его словах несложно услышать эхо долгой политической традиции ностальгии по союзу свободных индивидов, «основанному на принципах равенства и договора». Иногда Эванс-Причард — как всегда, сухо — делает намеки на Эдем:

«Хотя я и говорил о времени и о единицах времени, у нуэров нет термина, эквивалентного слову „время“ в европейских языках, и поэтому они не могут, как мы, говорить о времени как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно зря расходовать, что его можно экономить и т. п. Не думаю, чтобы они когда-либо испытывали ту же необходимость, скажем, выиграть время или сопоставить деятельность с абстрактным отрезком времени, поскольку они выражают время главным образом через саму деятельность, которая, как правило, носит неторопливый характер. События идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчета времени, с которыми точно совпадала бы их деятельность. Нуэрам повезло» (Эванс-Причард, 1985: 95–96).

Для читателей, разделяющих постдарвиновское буржуазное восприятие времени как линейного, неумолимого прогресса, не ведущего ни к какой конкретной цели и не допускающего пауз или циклических возвращений, описанные многими этнографами культурные островки, пребывающие вне времени (или «лишенные истории»), обладают неизменной притягательностью в силу своей «безгреховности». Следует, однако, отметить, что подобные аллегории имеют ироническую структуру (что не обязательно подразумевает иронический тон), поскольку они презентуются через субъектность этнографа, состоящего с другим в отношениях включенного наблюдения, или, лучше сказать, скептической веры (см.: Webster, 1982: 93). Нуэрам повезло. (А нам нет.) Привлекательный образ фиктивен; легкое отношение ко времени и манящая анархия общества нуэров далеки, недостижимы. Это утраченные качества, реконструированные в тексте.

Данная ироническая привлекательность является частью обширного идеологического паттерна, определившего многие, если не большинство, кросскультурных репрезентаций в XX веке. «Для нас примитивные общества [*Naturvölker*] эфемерны... Как только мы узнаем о них, в то же мгновение они оказываются обречены», — писал Адольф Бастиан в 1881 году (цит. по: Fabian, 1983: 122). А вот что писал в 1921 году Бронислав Малиновский: «Этнология находится в печально-неясном, если не сказать трагичном, положении, которое состоит в том, что всякий раз, когда бы она ни начинала упорядочивать свой инструментарий, разрабатывать свои собственные методы и готовилась приступить к достижению намеченной цели, к разработке определенных задач, предмет ее изучения с отчаянной быстротой куда-то исчезает» (Малиновский, 2004: 13). Истинное тробрианское общество, которое он имел в виду, недолго продержалось в этом мире. Уже в 1950-х годах Клод Леви-Строс констатировал глобальный процесс энтропии. «Печальные тропики» рисуют грустную картину распада и повсеместной гомогенизации дифференцированных социальных структур вследствие шока от встречи с могущественной монокультурой. Руссоистские поиски «элементарных» форм человеческой общности привели Леви-Строса к намбиквара. Но и их мир приходит в упадок. «Я искал общество, сведенное к его самому простому выражению. Общество намбиквара было им в такой степени, что я обнаружил там просто людей» (Леви-Строс, 1994: 243).

В этнографических трудах популярна тема исчезновения примитива, конца традиционного общества (сам факт наименования его «традиционным» подразумевает некий разрыв). Такова, по выражению Реймонда Уильямса (Williams, 1973: 12), «структура переживания». Бесспорно, образ жизни может в полном смысле этого слова «умереть»; целые народы регулярно уничтожаются, иногда полностью. Традиции постоянно утрачиваются. Однако неизменное и повторяющееся «исчезновение» социальных форм в момент их этнографической репрезентации должно анализироваться в качестве нарративной структуры. Несколько лет назад в журнале «Американский этнолог» была напечатана статья, основанная на полевом исследовании среди намбиквара, которые до сих пор являются чем-то большим, чем «просто людьми». А все еще живая тробрианская культура стала предметом другого современного полевого исследования (Weiner, 1976). Получивший известность фильм «Тробрианский крикет» показывает очень своеобразный образ жизни, заново изобретаемый в условиях колониализма и складывающейся государственности.

Таким образом, исчезающий предмет этнографии в значительной степени является риторическим конструктом, легитимирующим определенную практику репрезентации: «спасительную» (в самом широком смысле) этнографию. Время и пространство распадаются, увлекая в небытие другую культуру, но она спасается в тексте. Фокусирование внимания на исчезающем опыте, сохранение на бумаге знаний старожиллов может иметь под собой убедительные основания (хотя это зависит от локальных обстоятельств и больше не может быть общим принципом).

Я не отрицаю специфические случаи исчезновения обычаев и языков и не оспариваю важность регистрации подобных феноменов. Но я не согласен с утверждением, что вследствие быстрых изменений уходит нечто существенное («культура»), целостная дифференциальная идентичность. Кроме того, я ставлю под вопрос ту форму научного и морального авторитета, которая связана со спасительной, или искупительной, этнографией. Предполагается, что другое общество слабо и «нуждается» в том, чтобы его представлял посторонний человек (и что в жизни этого общества значимо лишь его прошлое, а не настоящее или будущее). Тот, кто регистрирует и интерпретирует хрупкую традицию, является хранителем ее сущности, безупречным свидетелем аутентичности. (Кроме того, поскольку «истинная» культура исчезла навсегда, ее спасенную версию становится не так легко опровергнуть.)

Подобное отношение, хотя и сохраняется до сих пор, встречается все реже. Сегодня найдется не много антропологов, осмысляющих логику этнографии так же, как во времена Франца Боаса, — в качестве последнего шанса на спасение. Но аллегория спасения укоренилась очень прочно. Ниже я покажу, что она встроена в концепцию и практику этнографии как процесса письма и, в частности, текстуализации. Любое описание или интерпретация, понимаемая как «перевод культуры в текст» и движущаяся от устно-дискурсивного опыта (туземца, исследователя) к письменной версии этого опыта (этнографическому тексту), задействует структуру «спасения». До тех пор пока этнографический процесс будет восприниматься как запись (а не как, скажем, транскрипция или диалог), репрезентация будет по-прежнему воплощать эту могущественную, хотя и сомнительную, аллегорическую структуру.

Данная структура относится к западной традиции пасторали, имеющей долгую историю. В книге «Деревня и город» (Williams, 1973) Реймонд Уильямс, опираясь на сложившуюся традицию исследования пасторали (см. среди прочего: Empson, 1950; Kermode, 1952; Frye, 1971; Poggioli, 1975), рисует глобальную картину, достаточно обширную, чтобы вместить практику этнографического письма. Он показывает, что фундаментальное противопоставление города и деревни вписывается в ряд других распространенных оппозиций: цивилизованный и примитивный, Запад и «не-Запад», будущее и прошлое. Он анализирует сложный, творческий, глубоко структурированный набор реакций на социальные сдвиги и изменения, начиная с классической античности и вплоть до настоящего времени. Уильямс прослеживает постоянное возвращение конвенциализированного паттерна ретроспекции, заключающейся в оплакивании утраченной «обетованной» земли, места, где когда-то были возможны аутентичные социальные контакты и отношения с природой. Однако вскоре он замечает тревожную регрессию. Каждый раз, когда обнаруживается писатель, обращающий свой взор назад, на более счастливое место, на утраченный, «органический» момент, в этом более раннем периоде обнаруживается другой писатель, точно так же сожалеющий о прежней утрате. Конечным референтом является, конечно же, Эдем (Williams, 1973: 9–12).

Уильямс не отвергает эту структуру лишь на том основании, что она носит ностальгический характер (хотя она его явно носит); скорее, он показывает во всей полноте очень сложный набор временных, пространственных и моральных позиций. Он отмечает, что пастораль часто предполагает *критическую ностальгию* — способ (как показывает Даймонд (Diamond, 1974) на примере понятия «примитив») покончить с гегемонией извращенного настоящего путем утверждения реальности радикальной альтернативы. В своей статье «Культура, подлинная и мнимая» (Сепир, 1993) Эдвард Сепир перечисляет ключевые пасторальные ценности. Любая мыслимая аутентичность предполагает переживание нынешней неаутентичности и является его следствием. Но анализ Уильямса демонстрирует, что подобные проекции не обязательно должны быть направлены в прошлое или (что равносильно) что «подлинные» элементы культурной жизни не обязательно должны снова и снова кодироваться как нечто хрупкое, находящееся под угрозой, недолговечное. Это ощущение всеохватывающей социальной фрагментации, постоянного разрыва «естественных» связей характерно для субъективности, которую Уильямс в целом соотносит с городским образом жизни и с романтизмом. «Я», освободившееся от прочных коллективных уз, представляет собой идентичность, находящуюся в поисках целостности, исполненную чувства утраты и бесконечно стремящуюся к аутентичности. Целостность, по определению, становится частью прошлого (сельского, примитивного, невинного), доступного лишь в форме литературного вымысла и открывающегося взгляду с позиции неполной вовлеченности. Эта ситуация включенного наблюдения «повседневной жизни... познаваемого сообщества, умозрительно помещенного в прошлое» отражена в романах Джорджа Элиота. К примеру, действие романа «Миддлмарч» переносится на поколение назад по отношению к времени его написания, в 1830 год. Это примерно та временная дистанция, которую занимают конвенциональные этнографы, описывающие уходящую реальность, «традиционную» жизнь, в настоящем времени. Фикция познаваемого сообщества «может быть воссоздана там как основание для широкого диапазона моральных действий. Но в действительности это означает отказ от полноценной реакции на окружающее общество. Все ценное оказывается в прошлом, как всеобщее ретроспективное положение, и присутствует в настоящем лишь как вид особой, личной чувствительности, как индивидуальное моральное действие» (Williams, 1973: 180).

У Джорджа Элиота мы видим развитие того стиля социологического письма, который затем будет использоваться для описания целостных культур (познаваемых миров) со специфической временной дистанции и исходя из предположения об их недолговечности. Делаться это будет благожелательно, обстоятельно, но в конечном счете отстраненно. Исторические миры будут спасаться в форме литературных вымыслов, отгороженных от живых современных обществ и удобных для морального, аллегорического присвоения индивидуальными читателями. В собственно *этнографической* пасторали эта структура текстуализации обобщается и распространяется за пределы Англии XIX столетия на более широкую капи-

талистическую топографию оппозиций западного/не-западного, города/деревни. «Примитивные», неграмотные, слаборазвитые, племенные общества неизменно уступают прогрессу, «теряя» свои традиции. «Мы, антропологи, сочиняем реквиемы во имя науки», — пишет Роберт Мёрфи (Murphy, 1984). Но наиболее проблематичный и политически значимый аспект этого «пасторального» кодирования заключается в том, что оно неустанно помещает других в настоящее становящееся время. Что если связать, например, изобретательные, жизнестойкие, удивительно разнообразные общества Меланезии с культурным *будущим* планеты? Насколько иным стало бы понимание этнографии, если бы такая точка зрения была воспринята всерьез? В любом случае пасторальные аллегории культурной утраты и текстуального спасения должны быть пересмотрены¹¹.

Кроме того, необходимо сменить распространенные представления об этнографии как письме, поскольку аллегории спасения подразумеваются самой практикой текстуализации, которая, как принято считать, составляет ядро культурного описания. Что бы ни делала этнография еще, она переводит опыт в текст. Существуют различные способы этого перевода, каждый из которых имеет серьезные этические и политические последствия. Можно «подробно описывать» результаты индивидуального исследовательского опыта, в результате чего мы получаем реалистический рассказ о незаписанном опыте другой группы или личности. Можно представлять эту контекстуализацию как продукт наблюдения, интерпретации, диалога. Можно составлять этнографический текст из диалогов. Можно отражать многочисленные голоса или один голос. Можно описывать другого как устойчивую, целостную сущность или представлять его как продукт нарратива открытия, полученный в особых исторических обстоятельствах. Я уже писал о некоторых из этих вариантов (Clifford, 1983a). Общим для них всех является допущение о том, что этнография письменно фиксирует опыт и дискурс.

И хотя, очевидно, это допущение соответствует действительности и подтверждается здравым смыслом, этот здравый смысл небезобиден. Начиная с античности история перехода от произносимого/слышимого к письменному была сложной и насыщенной. Это движение инсценируется в любом этнографическом исследовании, что является одним из источников того особого авторитета, который находит как спасение, так и невозполнимую утрату — своего рода смерть при жизни — в процессе превращения событий и диалогов в тексты. Слова и поступки коротки (и

11. По моему мнению, наиболее удачная попытка отказа от этой темпоральной структуры, посредством этнографического изобретения Меланезии, представлена в работах Роя Вагнера (Wagner, 1979, 1980). Он противопоставляет — возможно, излишне резко — западные «ожидания прошлого» меланезийским «ожиданиям будущего». С первыми связана идея культуры как структурирующей традиции (Wagner, 1979: 162). В книге Хью Броуди «Карты и мечты» (Brody, 1982) рисуется довольно тонкая и точная картина охотничьего образа жизни индейцев бивер (северо-западная Канада) и их столкновения с силами мировой системы, нефтепроводом, спортивной охотой и т. д. Он представляет свою работу как продукт политического сотрудничества. И он внимательно следит за тем, чтобы будущее оставалось открытым, неизвестным, тщательно маневрируя между нарративами «выживания», «аккультурации» и «воздействия».

аутентичны), написанное — вечно (как нечто привнесенное и рукотворное). Текст сохраняет событие от забвения, расширяя его «значение». Начиная с сократовского отказа записывать, который был столь обстоятельно записан Платоном, для западной мысли характерно глубоко двойственное отношение к переходу от устного к письменному. Своим влиянием и пафосом этнография во многом обязана тому факту, что ее практика является частью этого принципиального перехода. Полевой исследователь контролирует и в некотором смысле направляет процесс преобразования жизни в текст. Его или ее описания и интерпретации становятся частью «единой человеческой летописи» (Гирц, 2004: 40). Текст представляет собой запись чьих-то слов, произнесенных в *прошлом*. Структура, если не тематическое содержание, пасторали воспроизводится.

Небольшая притча поможет объяснить, почему данная аллегория этнографического спасения и утраты в последнее время стала менее самоочевидной. История подлинная¹². Один из специалистов по африканской этноистории проводит полевое исследование в Габоне. Его интересуют мпонгве — береговая группа, активно контактировавшая с европейскими торговцами и колонистами в XIX веке. Это «племя» до сих пор существует в районе Либревиля, и этноисторик договаривается об интервью с нынешним вождем мпонгве, желая расспросить того о традиционном образе жизни, религиозных ритуалах и т. п. Готовясь к своему интервью, исследователь штудировал краткое руководство по местным обычаям, составленное в начале XX века габонским миссионером-христианином и первым этнографом аббатом Рапонда-Уолкером. Прежде чем встретиться с вождем мпонгве, этнограф делает копию списка религиозных терминов, институтов и понятий, собранных и описанных Рапонда-Уолкером. Он планирует идти по этому списку во время интервью, проверяя, сохранился ли тот или иной обычай, и если да, то что в нем изменилось. Поначалу все идет гладко: вождь мпонгве описывает и интерпретирует предлагаемые понятия или отмечает, что данная практика прекратилась. Однако через некоторое время, когда исследователь спрашивает о значении очередного слова, вождь вдруг проявляет нерешительность, хмурит брови, бодро говорит: «Одну минуту» — и исчезает в своем доме, возвращаясь с экземпляром компендиума Рапонда-Уолкера. Всю оставшуюся часть интервью книга лежит раскрытой на его коленях.

В этнографическом фольклоре можно встретить различные версии этой истории — и их количество со временем растет. Внезапно оказывается, что культурные данные не так уж легко переходят из устного высказывания в описательный текст. Сегодня данные к тому же переходят еще и из текста в текст — записывание становится переписыванием. И информант, и исследователь являются читателями и *переписчиками* культурного вымысла. Но это не означает, как может показаться, что интервью замыкается в своем стерильном мире. Нет никакой нужды

12. Я хочу поблагодарить Генри Бушера, который рассказал мне эту реальную историю. Я представил ее как притчу, потому что она таковой является и потому что, подозреваю, он рассказал бы ее несколько иначе, будь он там.

уподобляться Сократу из «Федра» и жаловаться на то, что грамотность ухудшает память. Интервью не стало вдруг «неаутентичным», а данные — попросту навязанными. Скорее, необходимо учитывать, что мы имеем дело с новыми условиями этнографического производства. Во-первых, больше нельзя действовать так, как если бы посторонний исследователь был единственным или главным экспертом по переводу той или иной культуры в текст. В действительности, такое случалось достаточно редко. Тем не менее среди этнографов наблюдалась стойкая тенденция скрывать, дискредитировать или приуменьшать значение более ранних письменных источников (принадлежащих перу миссионеров, путешественников, чиновников, представителей местных властей и даже других этнографов). Как правило, полевой исследователь начинает с чистого листа, со своего исследовательского *опыта*, а не с чтения или переписывания. Он не воспринимает поле как уже насыщенное текстами, хотя интертекстуальность все громче заявляет о себе (Larcom, 1984). Во-вторых, «информанты» все больше читают и пишут. Они интерпретируют как более ранние версии своей культуры, так и те версии, которые пишутся учеными-этнографами. Работа с текстами — процесс записи, переписывания и т. п. — больше не находится (если она когда-либо находилась) в исключительной компетенции внешних авторитетов. «Неграмотные» культуры уже текстуализованы; если и остались «нетронутые» жизненные уклады, которые можно разрушить и сохранить при помощи письма, то их очень немного. В-третьих, стало недействительным широко распространенное и наделяющее властью деление человечества на грамотные и неграмотные народы. Это различие теперь далеко не везде применимо, поскольку незападные, «племенные» народы становятся все более грамотными. Более того, стоит однажды подвергнуть сомнению монополию этнографа на письмо, как сразу находятся примеры «писательской» деятельности, которую всегда вели коренные «информанты», — начиная со знаменитой схемы замысловатой системы родства, нарисованной на песке жителем острова Амбрим для А. Б. Дикона, и заканчивая найденным в бумагах Джеймса Уолкера культурным описанием объемом с книгу, сделанным Джорджем Свордом, индейцем из племени сиу.

Но наиболее серьезный вызов аллегории текстуализации, о которой здесь идет речь, бросает работа Деррида (Деррида, 2000). Возможно, важнейшим результатом возрожденной им «грамматологии» стало расширение традиционного представления о том, что есть письмо. *Алфавитное* письмо, по его мнению, — это ограниченное определение, слишком тесно связывающее широкий круг знаков, пространственных артикуляций, жестов и других используемых в человеческой культуре способов фиксации с репрезентацией речи, произносимого/слышимого слова. Противопоставляя логоцентрическую репрезентацию и *écriture*, он радикально расширяет определение «письменного», в результате стирая четкую грань между «письменным» и «устным». Нам нет нужды углубляться здесь в детали этого революционного проекта, который уже хорошо известен. Для этнографии важен тот тезис, что *все* человеческие группы пишут — если они артикулируют,

классифицируют, обладают «устной литературой» или запечатлевают свой мир в ритуальных действиях. Они непрерывно «текстуализируют» значения. Таким образом, в эпистемологии Деррида этнографическое письмо не может рассматриваться как абсолютно новая форма культурной записи, как нечто, навязываемое извне «чистому», неписьменному, универсуму произносимого/слышимого. Логос не первичен, а *грамма* — не всего лишь вторичная репрезентации логоса.

С этой точки зрения процессы этнографического письма видятся более сложными. Если, как сказал бы Деррида, изучаемые антропологами культуры всегда уже пишут себя сами, исследователь-ученый перестает быть тем, кто «переводит культуру в текст». Кто на самом деле пишет миф, фиксируемый на диктофон или на бумаге для перевода в полевые заметки? Кто пишет (в смысле, выходящем далеко за рамки простого транскрибирования) интерпретацию обычая, возникающую в процессе интенсивных бесед с хорошо осведомленными местными жителями? Я уже говорил о том, что подобные вопросы могут и должны вести к переосмыслению этнографического авторитета (Clifford, 1983a). В настоящей статье я просто хочу привлечь внимание к тому громадному вызову — имеющему и исторические, и теоретические основания, — с которым в настоящее время столкнулась аллегория этнографической практики как текстуализации.

Об аллегорическом измерении важно помнить, поскольку на Западе переход от устного к письменному остается могущественной, постоянно возвращающейся *историей* — историей власти, упадка и утраты. Эта история воспроизводит (и в какой-то степени создает) пасторальную структуру, получившую широкое распространение в этнографии в XX веке. Принято считать, что логоцентрическое письмо *репрезентирует* аутентичную речь. Дописьменные (за этим словом скрывается целая история) общества — это общества устные; письмо приходит к ним «извне», вторгаясь из большого мира. Принесенное миссионером, торговцем либо этнографом, письмо одновременно наделяет властью (как необходимый, эффективный способ хранения и манипулирования знанием) и развращает (ведет к утрате непосредственности, общения лицом к лицу, которым столь дорожил Сократ, присутствия и интимности речи). Недавно мы стали свидетелями сложной и плодотворной дискуссии, развернувшейся вокруг валоризации, исторической значимости и эпистемологического статуса письма¹³. Что бы ни утверждалось или обходилось молчанием в этом споре, нет никаких сомнений в том, что именно перестало работать: жесткое деление мировых культур на письменные и дописьменные; идея о том, что этнографическая текстуализация представляет собой процесс инсценировки фундаментального перехода от устного опыта к письменной репрезентации; допущение о том, что, когда культура становится «этнографической», теряется нечто существенное; удивительно амбивалентный авторитет практики, спасающей в виде текста культурную жизнь, становящуюся прошлым.

13. В центре «дебатов» была полемика Онга (Ong, 1967, 1977, 1982) и Деррида (Деррида, 1999, 2000). Тайлер (Tyler, 1978, 1986) пытается преодолеть оппозицию. Недавние публикации Гуди (Goody, 1977) и Эйзенштейн (Eisenstein, 1979) внесли в этот спор ценный вклад.

Эти компоненты того, что я назвал этнографической пасторалью, больше не соответствуют здравому смыслу. Чтение и письмо становятся повсеместными. Если этнограф читает чужую культуру через плечо ее носителя, то и коренной житель читает через плечо этнографа, поскольку он или она пишет то или иное культурное описание. Реакция тех, кого раньше считали неграмотными, все сильнее ограничивает то, что публикуют полевые исследователи. Романы самоанца (Альфреда Вендта) могут поставить под вопрос созданный выдающимся антропологом портрет его народа. Представление о том, что письмо искажает, что при текстуализации культурного мира последний безвозвратно теряет свою чистоту, воспринимается, после Деррида, как распространенная, спорная западная аллегория. Уолтер Онг и другие критики показали, что в результате всеобщего распространения письма действительно что-то исчезает, но это «что-то» — не аутентичная культура, собираемая в своей хрупкой, конечной истине этнографом или кем-либо еще.

Современная аллегория, говорит нам Вальтер Беньямин (Беньямин, 2002), основывается на чувстве ненадежности и фрагментарности мира. «История» понимается как процесс, но не изобретательной жизни, а скатывания к «бренности». Поэтому материальным аналогом аллегории является «руина» (Беньямин, 2002: 185) — всегда исчезающая структура, побуждающая к ее мысленной реконструкции. Беньямин замечает, что «постижение бренности вещей и стремление спасти их для вечности представляют собой один из сильнейших мотивов аллегории» (Беньямин, 2002: 237). Мое описание этнографической пасторали показывает, что этому «мотиву» следует сопротивляться, но не отказываясь от аллегории — что невозможно, — а открываясь иным историям.

* * *

«Аллегориям ничто не грозит... потому что они учат людей определенным образом читать»

Таяль Азад. Комментарий к настоящей статье на семинаре в Санта-Фе

Я рассмотрел некоторые важные аллегорические формы, выражающие «космологические» паттерны порядка и беспорядка, предания о личной (гендерной) идентичности, а также политизированные модели темпоральности. Будущее этих форм туманно: они переписываются и критикуются в современной практике. На основании вышеизложенного можно сформулировать несколько выводов, или, по крайней мере, предположений:

- В описаниях культуры невозможно с хирургической точностью отделить фактическое от аллегорического. Этнографические данные приобретают смысл только внутри упорядоченных паттернов и нарративов, которые носят конвенциональный, политический и осмысленный характер не только на уровне своих референций. Культурные факты — не истина, а культурные ал-

легории — не ложь. В гуманитарных науках связь факта и аллегории является предметом борьбы и внутридисциплинарного контроля.

- Значения этнографического текста невозможно контролировать. Ни авторская интенция, ни дисциплинарная подготовка, ни законы жанра не могут ограничить число возможных прочтений текста, возникающих в рамках новых научных, исторических или политических проектов. Но хотя этнографические тексты и допускают многочисленные интерпретации, в каждый отдельный момент времени число этих интерпретаций не бесконечно и они не «субъективны» (в уничижительном смысле). Прочтение непредопределено только в той мере, в какой сама история никогда не окончена. Если возникает сопротивление идее признания аллегории, страх перед тем, что она ведет к нигилизму прочтений, то этот страх ничем не обоснован. Он путает борьбу за смысл с беспорядком. Нередко он отражает стремление уберечь «объективную» риторику, отказ признать свой собственный способ производства частью изобретательной культуры и исторических преобразований.
- Признание аллегории неизбежно ставит вопрос о политическом и этическом измерениях этнографического письма. Они должны предъявляться, а не скрываться. В этом отношении открытая аллегоризация, осуществляемая Мид или Бенедикт, свидетельствует об определенной честности — они осознанно подставляют себя под шквал обвинений в *использовании* племенных обществ в педагогических целях. (Кто не преследует подобных целей, пусть первый бросит камень!) Это, конечно, не означает, что нужно распространять неудобоваримые «послания» или манипулировать культурными фактами в политических целях (примеры чего сегодня известны). В качестве образца аллегорического такта я бы указал «Очерк о даре» Марселя Мосса. Никто не сможет отрицать научную значимость или академичность этой книги. Однако с самого начала, и особенно в заключительной главе, задача этой работы формулируется вполне четко: «Мы сможем извлечь отсюда некоторые нравственные выводы относительно проблем, порожденных нашим правовым и экономическим кризисом» (Мосс, 1996: 87). Книга была написана в ответ на разрушение внутриевропейских связей во время Первой мировой войны. Демонстрируемое в ней тревожное сходство между обменом и войной, приводимый в конце образ круглого стола — эти и прочие резонансы делают данную книгу социально-гуманистической аллегорией, адресованной политическому истеблишменту 1920-х годов. Но это не единственное «содержание» работы. Многочисленные перепрочтения «Очерка о даре» свидетельствуют о его продуктивности в качестве текста. Он даже может читаться — на некоторых аспирантских семинарах — как классическое сравнительное исследование систем обмена (если предупредить о том, что последнюю главу следует пропустить). Это печальная ошибка, поскольку из-за нее упускается возможность познакомиться с замечательным примером того, как наука находит себе место в истории.

- Признание аллегории усложняет процесс письма и чтения этнографических текстов потенциально продуктивными способами. Возникает тенденция специфицировать и разделять различные аллегорические регистры внутри текста. Включение специально выделенных обширных фрагментов дискурсов коренных жителей показывает, что этнография представляет собой иерархическую структуру сильных сюжетов, переводящих, реконтекстуализирующих и сталкивающихся с другими сильными сюжетами. Это палимпсест (Owens, 1980). Более того, осознание значимости аллегории усиливает осознание значимости нарративов и других темпоральных конструкций, эксплицитно или имплицитно задействованных в тексте. Вытесняется ли искипительная структура спасительной текстуализации? Но какими новыми аллегориями? Конфликта? Возникновения? Синкретизма?¹⁴
- Наконец, признание аллегории требует, чтобы мы, читатели и авторы этнографических текстов, старались признавать и брать на себя ответственность за свои систематические конструкции других и, через других, самих себя. Это не обязательно приведет в конечном счете к иронической позиции, хотя с глубоко скрытой иронией придется столкнуться. Если мы обречены рассказывать истории, которые не в силах контролировать, почему бы нам, по крайней мере, не рассказывать истории, в которые мы сами верим.

Литература

- Барт Р. (2011). *Camera lucida: комментарий к фотографии* / Пер. с франц. М. Рыклина. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Беньямин В. (2002). *Происхождение немецкой барочной драмы* / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.: Аграф.
- Гириц К. (2004). *Интерпретация культур* / Пер. с англ. О. В. Барсуковой и др. М.: Российская политическая энциклопедия.
- Деррида Ж. (1999). *Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля* / Пер. с франц. С. Г. Кашиной // *Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля*. СПб: Алетейя. С. 9–137.
- Деррида Ж. (2000). *О грамматологии* / Пер. с франц. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem.

14. О последних изменениях в этих базовых историях см. сноску 11 и работу Брунера (Bruner, 1986). См. также анализ сатирических аспектов антропологии, сделанный Джеймсом Буном (Boon, 1983). Частично выход из создавшейся ситуации может быть подсказан домодерным течением, которое Гарри Бергер назвал «сильной» или «метапасторалью» — традицией, к которой он относит Сидни, Спенсера, Шекспира, Сервантеса, Мильтона, Марвелла и Поупа. «Такая пастораль создает внутри себя образ породивших ее традиций с тем, чтобы подвергнуть их критике и одновременно довести критику до ее собственного предела, даже несмотря на то, что она ироническим образом демонстрирует наслаждение той деятельностью, которую критикует» (Berger, 1984: 2). В современной этнографии подобных примеров почти нет, не считая значительной части «Печальных тропиков» Леви-Строса.

- Кольридж С. Т.* (1981). Аллегория / Пер. с англ. О. Алякринского // Писатели Англии о литературе. XIX–XX вв. М.: Прогресс. С. 43–45.
- Малиновский Б.* (2004). Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. В. Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия.
- Ман П. Де.* (1999). Аллегии чтения: фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / Пер. с англ. С. А. Никитина. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета.
- Мосс М.* (1996). Очерк о даре: форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература. С. 83–222.
- Леви-Строс К.* (1994). Печальные тропики / Пер. с франц. Г. А. Матвеевой. М.: Культура.
- Сепир Э.* (1993). Культура, подлинная и мнимая / Пер. с англ. П. Б. Паршина // *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, Универс. С. 465–493.
- Тодоров Ц.* (1997). Введение в фантастическую литературу / Пер. с франц. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Харауэй Д.* (2005). Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. / Пер. с англ. А. Гараджи // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Под ред. Л. М. Бредихиной и К. Дипуэлл. М.: Российская политическая энциклопедия. С. 322–377.
- Эванс-Причард Э. Э.* (1985). Нуэры: описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов / Пер. с англ. О. Л. Орестова. М.: Наука.
- Benedict R.* (1934). *Patterns of culture*. New York: New American Library.
- Berger H.* (1984). The origins of bucolic representation: disenchantment and revision in Theocritus' Seventh Idyll // *Classical Antiquity*. Vol. 3. № 1. P. 1–39.
- Boon J. A.* (1977). *The anthropological romance of Bali, 1597–1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boon J. A.* (1982). *Other tribes, other scribes: symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts*. Ithaca: Cornell University Press.
- Boon J. A.* (1984). Folly, Bali, and anthropology, or Satire across cultures // *Text, play, and story: the construction and reconstruction of self and society* / Ed. E. M. Bruner. Washington: American Ethnological Society. P. 156–177.
- Brody H.* (1982). *Maps and dreams*. New York: Pantheon.
- Bruner E. M.* (1986). Ethnography as narrative // *The anthropology of experience* / Ed. V. Turner, E. M. Bruner. Urbana: University of Illinois Press. P. 139–155.
- Clifford J.* (1982). A Boswell in Botswana // *Times Literary Supplement*. Septembre 17. P. 994–995.
- Clifford J.* (1983a). On ethnographic authority // *Representations*. Vol. 1. № 2. P. 118–146.

- Clifford J.* (1983b). Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation // *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork* / Ed. G. W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press. P. 121–156.
- Clifford J.* (1983c). The other side of paradise // *Times Literary Supplement*. May 13. P. 475–476.
- Crapanzano V.* (1980). *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- De Certeau M.* (1983). History: ethics, science, and fiction // *Social science as moral inquiry* / Ed. N. Hahn et al. New York: Columbia University Press. P. 173–209.
- De Man P.* (1969). The rhetoric of temporality // *Interpretation: theory and practice* / Ed. Ch. Singleton. Baltimore: Johns Hopkins University Press. P. 173–209.
- Diamond S.* (1974). *In search of the primitive: a critique of civilization*. New Brunswick: E.P. Dutton.
- Eisenstein E.J.* (1979). The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early modern Europe. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Empson W.* (1950). *Some versions of pastoral*. Norfolk: New Directions.
- Fabian J.* (1983). *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fletcher A.* (1964) *Allegory: the theory of a symbolic mode*. Ithaca: Cornell University Press.
- Freeman D.* (1983). *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Frye N.* (1963). *Fables of identity: studies in poetic mythology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Frye N.* (1971). *Anatomy of criticism: four essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Goody J.* (1977). *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gusdorf G.* (1956). Conditions et limites de l'autobiographie // *Formen der Selbstdarstellung: Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits* / Hrsg. G. Reichenkrom und E. Haase. Berlin: Duncker and Humblot. P. 105–123.
- Hooks B.* (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Boston: South End Press.
- Hull G., Scott P. B., Smith B.* (eds.) (1982) *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Old Westbury: Feminist Press.
- Jameson F.* (1981). *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kermode F.* (1952). *English pastoral poetry: from the beginnings to Marvell*. London: Harrap.
- Kuklick H.* (1984). *Tribal exemplars: images of political authority in British anthropology, 1885–1945* // *Functionalism historicized: essays on British social anthropology* / Ed. G. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press. P. 59–82.

- Lafitau J.-F.* (1724). *Mœurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps.* Paris.
- Larcom J.* (1984). *Following Deacon: the problem of ethnographic reanalysis // Functionalism historicized: essays on British social anthropology / Ed. G. Stocking.* Madison: University of Wisconsin Press. P. 175–195.
- Lejeune P.* (1975). *Le Pacte autobiographique.* Paris: Seuil.
- Mead M.* (1923). *Coming of age in Samoa.* New York: William Morrow.
- Moraga C.* (1983). *Loving in the war years: lo que nunca pasó por sus labios.* Boston: South End Press.
- Murphy R.* (1984). *Requiem for the Kayapo // New York Times Book Review.* August 12. P. 34.
- Olney J.* (1972). *Metaphors of self: the meaning of autobiography.* Princeton: Princeton University Press.
- Ong W. J.* (1967). *The presence of the word: some prolegomena for cultural and religious history.* New Haven: Yale University Press.
- Ong W. J.* (1971). *Rhetoric, romance, and technology: studies on the interaction of expression and culture.* Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J.* (1977). *Interfaces of the word: studies in the evolution of consciousness and culture.* Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J.* (1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word.* London; New York: Methuen.
- Poggioli R.* (1975). *The oaten flute: essays on pastoral poetry and the pastoral ideal.* Cambridge: Harvard University Press.
- Porter D.* (1984). *Anthropological tales: unprofessional thoughts on the Mead/Freeman controversy // Notebooks in Cultural Analysis.* Vol. 1. P. 15–37.
- Rich A.* (1979). *Disloyal to civilization: feminism, racism, gynophobia (1978) // Rich A. On lies, secrets, and silence: selected prose, 1966–1978.* New York: Norton.
- Rosaldo M.* (1980). *The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding // Signs.* Vol. 5. № 3. P. 389–417.
- Shostak M.* (1981). *Nisa: the life and words of a!Kung woman.* Cambridge: Harvard University Press.
- Taussig M.* (1984). *History as sorcery // Representations.* Vol. 7. P. 87–109.
- Thomas E. M.* (1959). *The harmless people.* New York: Alfred A. Knopf.
- Turner V.* (1980). *Social dramas and stories about them // Critical Inquiry.* Vol. 7. № 1. P. 141–168.
- Tyler S. A.* (1978). *The said and the unsaid: mind, meaning, and culture.* New York: Academic Press.
- Tyler S. A.* (1985). *Ethnography, intertextuality, and the end of description // American Journal of Semiotics.* Vol. 3. № 4. P. 83–98.
- Tyler S. A.* (1986). *Postmodern anthropology // Discourse and the social life of meaning / ed. P. P. Chock and J.R. Wyman.* Washington: Smithsonian Institution Press. P. 23–49.

- Wagner R. (1979). The talk of Koriki: a Daribi contact cult // *Social Research*. Vol. 46. №1. P. 140–165.
- Wagner R. (1980). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Webster S. (1982). Dialogue and fiction in ethnography // *Dialectical Anthropology* Vol. 7. № 2. P. 91–114.
- Weiner A. (1976). *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press.
- Whitten N. E. (1978). Ecological imagery and cultural adaptability: the Canelos Quichua of Eastern Equador // *American Anthropologist*. Vol. 80. № 4. P. 836–859.
- Williams R. (1973). *The country and the city*. New York: Oxford University Press.
- Wittig M. (1981). One is not born a woman // *Feminist Issues*. Vol. 1. № 2. P. 47–54.

On Ethnographic Allegory

James Clifford

Professor Emeritus, University of California, Santa Cruz
Address: Santa Cruz, CA 95064 USA
E-mail: jcliff@ucsc.edu

Olessia Kirtchik (translator)

Leading Researcher, National Research University Higher School of Economics
Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: okirtchik@hse.ru

In now classic article, James Clifford offers a novel perspective on ethnographic texts. Inspired by literary studies (e.g. Jacques Derrida's grammatology) he uses contemporary ethnographic works to question ethnography's claims of scientific objectivity and a clear distinction between allegorical and factual. If ethnography aims to keep its contemporary relevance, it should specifically focus on allegory as an intrinsic quality of ethnographic texts. This kind of analysis may assume that any ethnographic text accounts for facts and events but at the same time it tackles the moral, ideological or even cosmological issues. According to Clifford, ethnography has been dominated by a "pastoral" allegorical register which allowed an ethnographer to occupy a privileged position to interpret other, non-writing cultures. Clifford notices that this register is losing support in the modern world since the difference between illiterate and literate cultures is not relevant anymore. Ethnographic pastoral is now replaced with self-reflexive and dialogical forms of ethnographic writing, analyzed by Clifford by the example of Marjorie Shostak's book *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*.

Keywords: ethnography, textualization, allegory, pastoral, writing, interpretation of cultures

References

- Barthes R. (2011) *Camera lucida: komentarij k fotografii* [Camera Lucida: Reflections on Photography], Moscow: Ad Marginem.
- Benedict R. (1934) *Patterns of Culture*, New York: New American Library.
- Benjamin W. (2002) *Proishozhdenie nemeckoj barochnoj dramy* [The Origin of German Tragic Drama], Moscow: Agraf.

- Berger H. (1984) The origins of bucolic representation: disenchantment and revision in Theocritus' Seventh Idyll. *Classical Antiquity*, vol. 3, no 1, pp. 1–39.
- Boon J. A. (1977) *The Anthropological Romance of Bali, 1597–1972: Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics, and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boon J. A. (1982) *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Ithaca: Cornell University Press.
- Boon J. A. (1984) Folly, Bali, and anthropology, or Satire across cultures. *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society* (ed. E. M. Bruner), Washington: American Ethnological Society, pp. 156–177.
- Brody H. (1982) *Maps and Dreams*, New York: Pantheon.
- Bruner E. M. (1986) Ethnography as narrative. *The anthropology of experience* (eds. V. Turner, E. M. Bruner), Urbana: University of Illinois Press, pp. 139–155.
- Clifford J. (1982) A Boswell in Botswana. *Times Literary Supplement*, September 17, pp. 994–995.
- Clifford J. (1983) On ethnographic authority. *Representations*, vol. 1, no 2. P. 118–146.
- Clifford J. (1983) Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (ed. G. W. Stocking), Madison: University of Wisconsin Press, pp. 121–156.
- Clifford J. (1983) The other side of paradise. *Times Literary Supplement*, May 13, pp. 475–476.
- Coleridge S. T. (1981) Allegorija [Allegory]. *Pisateli Anglii o literature. XIX–XX vv.* [English Writers on Literature, 19–20th Centuries], Moscow: Progress, pp. 43–45.
- Crapanzano V. (1980) *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
- De Certeau M. (1983) History: ethics, science, and fiction. *Social Science as Moral Inquiry* (eds. N. Hahn et al.), New York: Columbia University Press, pp. 173–209.
- De Man P. (1969) The rhetoric of temporality. *Interpretation: Theory and Practice* (ed. Ch. Singleton), Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 173–209.
- De Man P. (1999) *Allegorii chtenija: figural'nyj jazyk Russo, Nicshe, Ril'ke i Prusta* [Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust], Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta.
- Derrida J. (1999) Golos i fenomen: vvedenie v problemu znakov v fenomenologii Husserlja [Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology]. "Golos i fenomen" i drugie raboty po teorii znaka Husserlja ["Voice and Phenomenon" and Other Works on Husserl's Theory of Sign], Saint-Petersburg: Aletejja, pp. 9–137.
- Derrida J. (2000) *O grammatologii* [Of Grammatology], Moscow: Ad Marginem.
- Diamond S. (1974) *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, New Brunswick: E. P. Dutton.
- Eisenstein E. J. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe, Vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Empson W. (1950) *Some Versions of Pastoral*, Norfolk: New Directions.
- Evans-Pritchard E. E. (1985) *Nujery: opisanie sposobov zhizneobespechenija i politicheskikh institutov odnogo iz nilotskih narodov* [The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People], Moscow: Nauka.
- Fabian J. (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Fletcher A. (1964) *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca: Cornell Univeristy Press.
- Freeman D. (1983) *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge: Harvard University Press.
- Frye N. (1963) *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Frye N. (1971) *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz C. (2004) *Interpretacija kul'tur* [The Interpretation of Cultures], Moscow: ROSSPEN.
- Goody J. (1977) *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gusdorf G. (1956) Conditions et limites de l'autobiographie. *Formen der Selbstdarstellung: Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits* (eds. G. Reichenkrom, E. Haase), Berlin: Duncker and Humblot, pp. 105–123.
- Haraway D. (2005) Manifest kiborgov: nauka, tehnologija i socialisticheskij feminizm 1980-h gg. [A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century].

- Gendernaja teorija i iskusstvo. Antologija: 1970–2000* [Gender Theory and Art: An Anthology, 1970–2000], Moscow: ROSSPEN, pp. 322–377.
- Hooks B. (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston: South End Press.
- Hull G., Scott P. B., Smith B. (eds.) (1982) *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Old Westbury: Feminist Press.
- Jameson F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kermode F. (1952) *English Pastoral Poetry: From the Beginnings to Marvell*, London: Harrap.
- Kuklick H. (1984) Tribal exemplars: images of political authority in British anthropology, 1885–1945. *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology* (ed. G. Stocking), Madison: University of Wisconsin Press, pp. 59–82.
- Lafitau J.-F. (1724) *Mœurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris.
- Larcom J. (1984) Following Deacon: the problem of ethnographic reanalysis. *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology* (ed. G. Stocking), Madison: University of Wisconsin Press, pp. 175–195.
- Lejeune P. (1975) *Le Pacte autobiographique*, Paris: Seuil.
- Levi-Strauss C. (1994) *Pechal'nye tropiki* [Tristes Tropiques], Moscow: Kul'tura.
- Malinowski B. (2004) *Argonavty zapadnoj chasti Tihogo okeana* [Argonauts of the Western Pacific], Moscow: ROSSPEN.
- Mauss M. (1996) Oчерk o dare: forma i osnovanie obmena v arhaicheskikh obshhestvah [The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies]. *Obshhestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 83–222.
- Mead M. (1923) *Coming of Age in Samoa*, New York: William Morrow.
- Moraga C. (1983) *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*, Boston: South End Press.
- Murphy R. (1984) Requiem for the Kayapo. *New York Times Book Review*, August 12, pp. 34.
- Olney J. (1972) *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*, Princeton: Princeton University Press.
- Ong W. J. (1967) *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven: Yale University Press.
- Ong W. J. (1971) *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies on the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J. (1977) *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J. (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, New York: Methuen.
- Poggioli R. (1975) *The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry and the Pastoral Ideal*, Cambridge: Harvard University Press.
- Porter D. (1984) Anthropological tales: unprofessional thoughts on the Mead/Freeman controversy. *Notebooks in Cultural Analysis*, vol. 1, pp. 15–37.
- Rich A. (1979) Disloyal to civilization: feminism, racism, gynephobia (1978). *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966–1978*, New York: Norton.
- Rosaldo M. (1980) The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Signs*, vol. 5, no 3, pp. 389–417.
- Sapir E. (1993) Kul'tura, podlinnaja i mnimaja [Culture, Genuine and Spurious]. *Izbrannye trudy po jazykoznaniju i kul'turologii* [Selected Works on Language and Culture], Moscow: Progress, Univ. Press, pp. 465–493.
- Shostak M. (1981) *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taussig M. (1984) History as sorcery. *Representations*, vol. 7, pp. 87–109.
- Thomas E.M. (1959) *The Harmless People*, New York: Alfred A. Knopf.
- Todorov T. (1997) *Vvedenie v fantasticheskiju literaturu* [The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre], Moscow: Dom intelektual'noj knigi.
- Turner V. (1980) Social dramas and stories about them. *Critical Inquiry*, vol. 7, no 1, pp. 141–168.
- Tyler S. A. (1978) *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*, New York: Academic Press.

- Tyler S. A. (1985) Ethnography, intertextuality, and the end of description. *American Journal of Semiotics*, vol. 3, no 4, pp. 83–98.
- Tyler S. A. (1986) Postmodern anthropology. *Discourse and the Social Life of Meaning* (eds. P. P. Chock, J. R. Wyman), Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 23–49.
- Wagner R. (1979) The talk of Koriki: a Daribi contact cult. *Social Research*, vol. 46, no 1, pp. 140–165.
- Wagner R. (1980) *The Invention of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Webster S. (1982) Dialogue and fiction in ethnography. *Dialectical Anthropology*, vol. 7, no 2, pp. 91–114.
- Weiner A. (1976) *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin: University of Texas Press.
- Whitten N. E. (1978) Ecological imagery and cultural adaptability: the Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American Anthropologist*, vol. 80, no 4, pp. 836–859.
- Williams R. (1973) *The Country and the City*, New York: Oxford University Press.
- Wittig M. (1981) One is not born a woman. *Feminist Issues*, vol. 1, no 2, pp. 47–54.