

Kim Top Карлсон

КОЛИ ГОВОРЯТЬ ІНАКШІ ІНШІ, АБО СЕНС ПАМ'ЯТІ ТА МАРНОТА ПРИМІТОК ІСТОРИКА

Для історика примітка є звичайною річчю: коротка цитата або невелике пояснення. А проте погана цитата в примітці перетворює всі наукові зусилля на хистку хатину, збудовану на піску. Що робити, коли джерело – тобто особа, з якою ми розмовляємо, – говорить нам, що вона насправді є не джерелом, а лише засобом передавання інформації; що голос, який передає «історичну правду», є не етнографічним «іншим», який сидить навпроти нас за столом, а *інакшим* іншим – спадковим голосом, видобутим не з пам'яті у західному розумінні, а зі сновидінь (dreams) за допомогою шаманських одкровень? Для тих, хто розглядає історичну інформацію лише як вікно в теперішнє, це не становить великої проблеми. Однак історик, який бодай трохи зацікавлений у тому, аби знати, «що трапилось», стикається зі справжньою дилемою, до якої класичні історичні студії погано нас готують.

У 1992 р. керівництво плеємної ради столо (Stó:lō) у південно-західній частині Британської Колумбії (Канада) запросило мене дослідити предмет «традиційного керівництва». Тему обрала політична еліта, яка сподівалася, що дослідження колишніх практик та процедур допоможе їм уникнути виконання вимог уряду Канади щодо дотримання Індіанського Акта про муніципальні вибори та систему управління. Вони, вожді, розуміли, що системи Індіанського Акта служили роздільними механізмами, які налаштовують віддалені родини одна проти другої. Справді, уряд запровадив вибори і систему управління власне тому, що розглядав їх як засоби асиміляції, здатні зруйнувати традиційну культуру та самоврядування індіанців. Вожді сподівалися використати моє дослідження, щоб спертися на статтю нещодавно зміненої та відновленої Канадської Конституції, яка гарантувала аборигенам право на самоврядування.

На початку моєї праці культурний консультант плеємної ради надав мені імена та контакти до понад двох дюжин старійшин, кожен з яких був визнаним знавцем історії та культури. За рекомендаціями цих старійшин до списку було додано імена ще кількох осіб. Урешті-решт я провів інтерв'ю із тридцятьма чотирма старійшинами та культурними експертами узбережних селішів (Coast Salish). Аби підготуватися до інтерв'ю, я ретельно вивчив як етнографічну літературу, яка дійшла до наших днів (у тім числі неопубліковані польові нотатки різноманітних антропологів, які працювали в регіоні протягом останнього століття), так і спостереження перших європейських дослідників та мандрівників.

У більш ніж половині випадків після інтерв'ю мене було запрошено знову для повторної бесіди. Наприкінці я мусив визнати, що пережив певне розчарування через брак подробиць щодо традиційного керівництва та способу врядування у більшості розповідей, якими ділилися зі мною люди. Наближаючись до кінця свого списку старійшин, я розмірковував про те, що хоча загалом

отримана інформація збагатила мене, та жоден зі старійшин не був здатний подати такі детальні дані, які містилися у польових нотатках етнографів. На жаль, етнографи найцікавішу для мене інформацію записували досить випадково, бо дотримувалися свого власного плану дослідження. Можливо, відчуваючи це, досить часто старійшини висловлювали або смуток, що свого часу приділяли замало уваги своїм старійшинам, або невдоволення через те, що в дитинстві їх було відіслано до шкіл-інтернатів і вони не мали можливості навчатись у «старців». Інколи люди висловлювали жаль, що я не можу зустрітись та провести інтерв'ю з їхніми, на той час уже померлими, дідусями та бабусями.

Один зі старійшин, з яким я зустрівся наприкінці, був містер Веслі Сем, або Вес, як він попросив себе називати. Вес був худорлявим, навіть хворобливим, скромним чоловіком – говорив тихо і тримався надзвичайно ввічливо. Йому було трохи за сімдесят, ветеран Другої світової війни, колишній Вождь громади Сувелі (Soowahlie Band) та почесний Великий Вождь Національного Братства Корінних Народів Канади. Щоразу, коли я навідувався до Веса, його дружина Мира завжди була вдома. Тиха жінка з щирою посмішкою, вона рідко говорила, хоча я знай намагався залучити її до наших розмов. Мира поводитись як господиня, приносячи своєму чоловікові та мені свіже печиво з кавою, власноруч приготовану суміш трав'яного «болотяного» чаю, та зрідка – якщо зустрічі відбувалися ввечері або в суботній полудень – холодне пиво (але не більше як пляшку для кожного). Невдовзі я вже ставився до Веса та Мири як до своїх друзів.

Дуже швидко стало зрозуміло, що Вес Сем володіє такими знаннями про традиційне керівництво і тубільне врядування періоду раннього контакту між європейськими поселенцями та індіанцями, які годі порівняти зі знаннями його сучасників. Мало того, він ділився ними зовсім інакше. Вес завжди починав наші інтерв'ю однаково: запрошував мене сісти, тоді просив Миру принести нам обом щось перекусити та випити. Після дружньої розмови і питання, чи мені зручно, Вес повідомляв, що готовий розпочати. Він вмощувався у своєму величезному кріслі, складав руки на колінах, напів закривав очі і трохи схиляв голову вниз. Тоді починав говорити, чи радше викладати своє повчання. Його монолог переважно тривав близько години, і лише час від часу його переривали мої прохання щось пояснити та його короткі відповіді.

Було зрозуміло, коли Вес хотів зупинитися. Він коротко підсумовував те, що сказав, а тоді підіймав голову, відкривав очі і невимушено робив перепочинок. Розмову ще не завершено, але було очевидно, що формальне інтерв'ю вже скінчилося. Далі ми обговорювали теми, цікаві йому або мені, – часто протягом кількох годин – доки він завершував наше спілкування. Але завжди, коли я йшов, він просив мене повернутися знову. «Маю ще багато чого розповісти тобі», – пояснював він. Переважно, через те що в той час я приїжджав у долину Фразер з острова Ванкувер, ми узгоджували певну дату для нашої наступної зустрічі, яка би збігалася з моєю черговою запланованою поїздкою – приблизно через місяць. Часом я запитував себе, чому він не присвячує більше часу для фокусованих секцій наших інтерв'ю, які стосувалися предмета мого дослідження. Чому він не викладе зміст двох або трьох промов за один раз? Напевно, йому просто подобалося моє товариство. Без сумніву, мені також подобалося бути з

ним, і я не хотів губити формальну причину для нашої зустрічі. Вес очевидно знався на керівництві та врядуванні узбережних селішів (Coast Salish) у період перших контактів з європейцями. І щоразу, коли ми поновлювали наше обговорення, він починав свою формальну промову, підсумовуючи інформацію, якою поділився зі мною попереднього разу, а тоді коротко окреслював те, чого збирався мене навчити сьогодні.

Знання Веса про місцеве керівництво та індіанське самоврядування тих часів були не тільки незрівнянно повнішими за відомості його сучасників, – вони виявилися детальнішими, аніж абсолютна більшість відомого мені матеріалу, який зібрали попередні етнографи. Вес описував способи обрання керівників, їхнє навчання в дитячому та підлітковому віці, різницю між керівниками чоловічої та жіночої статі, статевий розподіл обов'язків, різні обов'язки й авторитет політичних, військових, духовних та мисливсько-рибальських лідерів. Відтак він виклав особливу біографію одного вождя на ім'я Велілік. Якось я сказав Весові, що подібними знаннями у цій царині володів хіба померлий старійшина на ім'я Роберт Боб Джо, який свого часу був інформатором для низки етнографів упродовж 1940–1950 років. «Боб Джо був моїм дідусем», – сказав Вес без будь-яких емоцій у голосі. В мене, здивованого і дещо збудженого через цей зв'язок, відразу вихопилося: «Шкода, що не можу поговорити з твоїм дідусем!» Вес одразу підняв очі від горнятка кави, яке тримав у руці. «Ти з ним говориш зараз», – заявив він у відповідь голосом, у якому вчувалася суміш образи, радості та гордості.

Зупинімося, щоб коротко озирнутися назад – крізь час та простір – на Францію XVII століття, де в 1626 році група монахинь-урсулинок постала перед слідчими, які намагалися зрозуміти голоси, що виходили з їхніх одержимих тіл. Французький історик Мішель Де Серто описує, що священники не могли вигнати демонів, проте встановили метод комунікації з ними. Протягом чотирьох років демони розмовляли не тільки з екзорцистами, але з лікарями та суддями. Завдяки цим записам Де Серто простежив, як мова здатна класифікувати та контролювати інформацію¹.

Водночас із визнанням, що такі «існує “дискурс іншого” у випадках одержимості», він сумнівався, чи такі голоси, зафіксовані різноманітними слідчими – духовними особами, медиками та юристами (як впливає з архівних записів), можуть у змістовний, неманіпулятивний спосіб залучати сучасні історики². Він стверджував, що слідчі занадто змінили *інакші* голоси монахинь, позбавляючи їх здатності говорити самостійно. Для Де Серто слідчі XVII століття були еквівалентом етнографів початку та середини XX століття. Так само, як голоси монахинь, голоси тубільців, виявлені через етнологічний дискурс, опрацьовувалися згідно з шаблоном, аби про них можна було говорити мовою західного знання³. А що змінюється, коли голос *інакшого* іншого лунає з глибини кімнати, а не з глибини століть, крізь фільтри манускриптів?

¹ De Certeau, Michel. The Writing of History. New York: Columbia University Press, 1988. P. 246.

² Ibid. P. 246.

³ Ibid. P. 249.

Де Серто показує, що слідчі одержимих монахинь, як і всі представники встановленого порядку, виступали «проти правопорушника чи хворого» і через «називання» шукали «лікування або соціального виправлення». Отже, для них монахині були одержимими, розумово хворими або ошуканками – залежно від того, хто був їхнім слідчим: екзорцист, лікар чи суддя⁴. Щойно «порушення» категоризовано – його можна контролювати, а відтак відновити порядок. Назване порушення перестає бути небезпечним, тому що встановлену загрозу можна усунути завдяки лікуванню. Вперше зіткнувшись із твердженням Веса про те, що через нього говорить хтось інший, я – як лікарі та судді в дослідженні Де Серто – відразу шукав пояснення (щоб контролювати) його твердження через акт називання та категоризації, бо відмовлявся прийняти те, що може існувати інакший голос, аніж голос Веса.

Спершу я спробував категоризувати твердження Веса через контекстуалізацію. Колись (фактично у той самий рік, коли помер батько Веса Сема, Роберт Джо) Кліфорд Гірц сформулював вимогу утримуватися від запитувань про онтологічний статус тверджень своїх етнографічних інформаторів як фундаментальний принцип антропології. Радше «треба ставити питання про сутність: що це – глум чи виклик, іронія чи гнів, снобізм чи гордість, висловлені у такий спосіб»⁵. Оскільки нині ми повертаємося до онтологічного статусу ідей, ці два положення не слід розглядати як несумісні. Як історик, я насамперед подумав про те, як сконструювати ширший контекст для інтерпретації твердження Веса про голос його дідуся. Я дізнався, що в молоді роки Вес був дещо «посереднім, звичайним» членом своєї спільноти, який у певний момент став вождем, коли, як він зазначив, «бути вождем ніхто не хотів». Усе це докорінно змінилося за десять років до моєї зустрічі з ним, коли його було звинувачено в серйозному злочині. Після звільнення з в'язниці Вес певною мірою став соціальним вигнанцем. Утім, пам'ять про його померлого дідуся однак високо шанували. Я питав себе: чи через проведення метафізичного зв'язку між собою та дідусям Вес не намагався використати мене, аби відновити втрачену репутацію? Чи його твердження мало означати, що коли дух високоповажаного індійського лідера пробачив його (тобто обрав посередником для передання священної історичної інформації), то й живі також можуть? Чи його твердження, що дідусь говорив із ним і через нього, було хитромудрою маніпуляцією, за допомогою якої він сподівався переробити своє туманне минуле?

Усвідомлюючи доречність застосування тут твердження Гірца про те, що «немає нічого переконливішого, аніж ілюзії параноїка та історії шахраїв»⁶, мені однак здається, що Вес був щирий у тому, про що говорив. Не думаю, аби він хотів мене обманути, тобто, хочу сказати, не думаю, аби Вес навмисно намагався обдурити мене.

Тоді я не зовсім чітко усвідомлював: якраз обмеження мого власного контексту не дозволяли мені припустити, що Вес чесно говорив про реальність, якої я просто не розумів чи яку був нездатний сприйняти. Неясно це відчуваючи,

⁴ Ibid. P. 247.

⁵ Geertz, Clifford. Description: Toward and Interpretive Theory of Culture // The Interpretation of Culture. NY: Basic Books, 1973. P. 10.

⁶ Ibid. P.18.

я все одно спершу не хотів припустити такої можливості, не розуміючи, що, як і демонологічному дискурсу, який описав Де Серто, оповіді Боба Джо через Веса Сема «бракувало власної мови»⁷. Моя епістемологічна структура не могла адаптувати ані форми, ані змісту повідомлення, мені переданого. Отож будь-яка інтерпретація з мого боку – в найліпшому разі – була б тільки «хибним» наближенням.

Пізніше, вивчивши галкемейлемську (Halqemeylem) мову Веса, через понад десять років систематичних етноісторичних польових досліджень, я почав розуміти, що інтелект і знання столо (Stó:lō) функціонують інакше, аніж у західному світі. Однак тоді, не знаючи про це, я намагався перетворити в метафору пам'яті або пригадування те, що Вес мав на увазі під «іншим голосом». Зі своєї перспективи я вирішив, ніби те, що він насправді мав на увазі, полягало у переказуванні того, що дідусь розповів йому, коли ще був живий. Іншими словами, він ділився інформацією, яку здобув деінде, та ще й, як на мене, з невідповідними зауваженнями. Якщо було саме так (а по хвилі роздумів я повірив, що так воно і було), тоді – заспокоював я себе – інформацію справді можна вважати «легітимною» усною історією, яка передається від покоління до покоління.

Однак, спираючись на таке припущення, я не міг обмінюватися думками зі своїм інформантом. На відміну від монахинь-урсулинок, на сьогодні доступних тільки через записи їхніх слідчих, Вес (або Боб Джо?) хотів і міг усе пояснити. Це був чудовий приклад того, що Де Серто критикував у дискурсі слідчих: я впливав на значення слів свого інформанта через власний етноцентричний та етноісторичний дискурс. «Як і демонологічне чи медичне знання, етнографічна інформація легітимізується через цитування... Бо очевидно, що в етнографічному тексті цитата не є шпаринною, через яку може проявитися інший краєвид чи інший дискурс; цитата складається з окремих, повторно використаних уривків, відповідно допасованих та укладених у текст. Отже, це текст перероблений»⁸. На щастя для мене, енергетика стосунків між Весом і мною в багатьох відношеннях відрізнялась від стосунків, які склалися між монахинями та їхніми слідчими. Мудрий Вес, здається, вважав себе вчителем, а мене учнем. Отож він почувався зручно, пояснюючи речі, яких, як йому здавалося, я «не розумів». Напевно, відчувши мою хибну інтерпретацію, він драматично подався вперед у своєму кріслі і пояснив: «Знаєш, я не знав свого дідуса, принаймні поки він був живий. Те, що я знаю про нього, прийшло переважно через мої сновидіння (dreams)».

Здавалося, я тоді зіткнувся з подвійною проблемою. З одного боку, можна було просто відкинути повідомлення Веса як «вигадане». Вчинивши так, я повторив би ту саму помилку, яку Пітер Вінч окреслив як застосування «хибної об'єктивної реальності»⁹ (ішлося про працю Еванса-Причарда). Вінч нагадує нам, що «реальне і нереальне самопроявляється у значенні, яке несе з собою

⁷ De Certeau, Michel. *The Writing of History*. P. 256.

⁸ De Certeau, Michel. *The Writing of History*. P. 250–251.

⁹ Winch, Peter. *Understanding a Primitive Society // American Philosophical Quarterly*. Vol. 1. No. 4 (October 1964). P. 79.

мова. Навіть різниця між реальним та нереальним є лінгвістичним конструктом нашого суспільства, що не завжди поділяється іншими»¹⁰.

Ілюструючи цю точку зору в своєму есеї «На культурній стежині снігової людини», Вейн Сатлз пояснює: «...ми не можемо припускати, що індіанські категорії є такими самими, як західні. Насправді я не бачу доказів існування у світогляді узбережних селішів дихотомії між “реальним” та “мітологічним” або між “природним” і “надприродним”»¹¹. Справді, слово «Sasquatch» («снігова людина», «саскуотч») – це столівське (Stó:lō) слово «sasqets», і можу запевнити, що столо (Stó:lō) мислять про снігових людей (Sasquatches) у категоріях зоології, а не космології. Тепер усвідомлюю, що якби дозволив собі застосувати виміри хибної об’єктивної реальності, то припустився б таких самих помилок, які Де Серто знайшов у працях стількох істориків/теологів/медиків та ін. Йдеться про припущення, наче «я знаю, про що ти говориш, краще, ніж ти»; іншими словами, «моє знання позиціонує себе там, звідки ти промовляєш»¹².

Я бачу лише одну можливість не відкидати твердження Веса як «нереальне». Нам доведеться визнати: навіть якщо мій друг насправді отримав інформацію через сновидіння («dreams»), то під «сновидіннями» він таки розумів щось інше. Це означає, що, шукаючи моста, за допомогою якого можна б подолати культурну прірву між нами, Вес міг застосувати метафору, значення якої – як він помилково припустив – для нас однакове. Мішель Фуко показав, що слова на кшталт «сексуальність» є просто соціальними конструктами: вони мають значення тільки в дискурсі, учасники якого володіють спільним досвідом та спільним розумінням. Що тоді казати про таке слово, як «сновидіння»? Мало того: Фуко демонструє, як приписані значення змінюються з часом. Якщо брати до уваги тільки мою західну культуру, «сновидіння» може означати – й означало – багато різних речей. Для багатьох із нас, вихованих постпросвітницьким раціоналізмом, сновидіння означають просто серії беззмістовних візуальних образів, які стрімко проходять крізь наш розум під час напівсвідомого стану сну. Для науковця, який вивчає сні та сновидіння, сновидіння загалом розглядаються як кінцевий результат серії хімічних викидів у певних частинах мозку, пов’язаних із пам’яттю. Для нього питання полягає в тому, до якої міри сновидіння справді відображають або не відображають когнітивні процеси та функції, які піддаються вимірюванням та вивченню. Для прихильників Фрейда сновидіння є вікнами в несвідоме, вони сповнені значення та символізму, який може бути витлумачений та використаний для розуміння глибоко захованих рис особистості. Для Андреаса Мавроматіса та інших дослідників, що спеціалізуються на вивченні образів, які проходять через розум під час присмеркової стадії майже-спаннтя або майже-спаннтя, сновидіння (dreams) є гіпнагогічними порталами у внутрішню активність особистості. Для інших сновидіння є засобом, який Бог періодично обирає, щоб передати священні послання таким обраним адресатам, як Давид, Авраам та інші біблійні постаті, святим і іншим обранцям. Для атлета, бізнесмена-капіталіста та більшовика сновидіння є візуальною метою, яку вони

¹⁰ Ibid. P. 82.

¹¹ Suttles, Wayne. On the Cultural Track of the Sasquatch // Suttles, Wayne (ed.). Coast Salish Essays. Vancouver: Talonbooks, 1987. P. 75.

¹² De Certeau, Michel. The Writing of History. P. 250.

намагаються досягти; ця мета переважно занурена в історичний контекст, що загалом розуміється в поняттях ідеології вігів – наголошення прогресу та зміни стану від низького до високого.

Весове вживання слова «сновидіння» потенційно має значення, яке поділяє його спільнота узбережних селішів (Coast Salish) і яке дуже відмінне від розуміння цього слова серед неіндіанців. Використовуючи цей термін у своїх розмовах зі мною 1992 року, Вес міг спиратися на припущення, подібне до мого, але з іншого боку. Можливо, маргіналізоване/гетоїзоване становище, в якому аборигени опинились віч-на-віч з панівним канадським суспільством, насправді не дає їм змоги повністю зрозуміти нашу іммігрантську культуру настільки, наскільки, на нашу (суспільства прибульців) думку, вони повинні її розуміти? Такий брак розуміння міг не дозволити Весові усвідомити, що я можу не поділяти його визначення «сновидіння», хоч сам термін було вжито англійською мовою. І навпаки, можливо, Вес припустив, що я знаю більше. Можливо, він думав, що, зважаючи на моє становище історика, найнятого плеємною радою, я мушу знатися на місцевих поняттях та належно інтерпретувати те, що він мав на увазі під «сновидіннями». Озираючись на минуле, я думаю, що зараз значно ліпше розумію те, про що говорив Вес, аніж тоді. Врешті-решт, не має значення, чи це Вес, я чи ми обидва були винні в безпідставних припущеннях. Оскільки саме я хотів зрозуміти його категорію сновидень, то мав би скористатися порадою Вінча, що в таких умовах «на нас лежить відповідальність, аби розширити наше розуміння так, щоб дати місце... категорії [інших], а не наполягати на її розгляді в термінах наших власних уже готових розрізень між наукою [реальністю] та не-наукою [не-реальністю]»¹³.

Останнє твердження приводить до іншої цікавої проблеми та способів розуміння тих сторін суспільства аборигенів, котрих, наскільки мені відомо, не досліджували етноісторики, які працюють з живими інформантами/консультантами. Йдеться про процес схоплення епістемології аборигенів через дослідження тих моментів, де їхні тлумачення неіндіанських понять відрізняються від тлумачень західного суспільства, яке їх створило. Цю техніку використав Карло Гінзбург, щоб отримати розуміння народної культури Італії XVI століття. Гінзбург застосував не контекстуалізацію, а метод, який він назвав «гіпотезація».

Він проглядав записи інквізиторів, що стосувалися невідомого італійського мельника Меннокіо, звинуваченого в ересі. Меннокіо був освіченим; важливо, що він належав до того першого покоління італійської нееліти, яке вже ставало освіченим. Аналізуючи спосіб, у який Меннокіо тлумачив прочитані священні книги, та відстежуючи, де його тлумачення відрізнялися від тлумачень вищого класу, який ті книги писав, Гінзбург міг – через гіпотезу – зрозуміти ті аспекти культурного середовища Меннокіо, які були приховані від попередніх учених: «Прірва між текстами, які прочитав Меннокіо, та способом, у який він їх зрозумів і розповідав про них інквізиторам, вказує на те, що його ідеї не можна звести до якоїсь конкретної книги чи вивести з неї... Джерела його висловлювань та його прагнень крилися в туманному, майже невідомому пласті давніх селянських традицій»¹⁴.

¹³ *Winch, Peter*. *Understanding a Primitive Society*. P. 102.

¹⁴ *Ginzburg, Carlo*. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* [1976]. London, 1980. P. xxii-xxiii.

Варто розглянути паралелі між Весом та Меннокію, бо вони важливі. Як і Меннокію, Вес також був серед перших у його спільноті, хто навчився читати та писати. Мало того, він учився читати та писати англійською, тобто мовою, яка була чужою для його батьків. І Меннокію, і Вес стали цінувати письменність як засіб здобуття знання, обоє цінували розширення можливості збереження пам'яті, що характерно для членів неписьменних спільнот. Мені спало на думку, що, можливо, навіть за умови обмеженого спілкування з дідусем Вес міг запам'ятати про нього більше, аніж може припустити представник письменної спільноти. Вес, однак, невдовзі переконав мене в помилковості цього припущення, пояснивши під час наступного візиту, що ніколи не знав свого дідуся, тому що був позашлюбною дитиною. Тоді Боб Джо наполіг, аби донька віддала Веса в індіанську школу-інтернат, де його виховували вчителі-місіонери. Разом із сиротами Вес Сем залишався в інтернаті упродовж цілого року, навіть улітку, коли інші діти поверталися додому.

Отже, цікавіше та продуктивніше було б вибудувати своє дослідження на гіпотетичній моделі Гінзбурга. Тоді я перестав би зосереджуватися на відповідях, що їх Вес давав на мої запитання, а натомість аналізував би мову, якою ті відповіді давалися (бо, як сказав Маршал Мак-Луган, «сам медіум може виявитись повідомленням»). Подальші спостереження лише заохотили мене до цього. Наприклад, спільнота Веса зазнала інтенсивного католицького і протестантського місіонерського впливу протягом останніх 130 років. Багато аборигенів – узбережних селішів (Coast Salish) – у тому числі й Вес, у своїх повсякденних розмовах часто використовували релігійну термінологію. Однак те, наскільки їхнє застосування християнських термінів та конструктивів відходить від стандартної католицької чи протестантської теології, якраз дає змогу зрозуміти індіанський світогляд.

З огляду на це я нещодавно переглянув свій підхід до збирання усної історії, аби включити до нього елементи гіпотетичного аналізу Гінзбурга. Виявилось, що він дозволяє уникнути «рятівної етнографічної парадигми» і при цьому належно поціновує пам'ять. Зокрема, цей аналіз дає змогу сягнути часів контактної ери під час розмов з людьми, які на покоління або й більше віддалені від тих подій, навіть якщо ті особи мають слабкий зв'язок зі своїми предками та старійшинами. Разом зі старійшинами ми стали називати це «грою Меннокію». Я пояснив їм основні принципи методології Гінзбурга, а тоді попрохав визначити терміни, які, на перший погляд, не мають нічого спільного з їхньою традиційною культурою. Катехизм, первородний гріх, ієрархія, демократія, диктатура, відповідальний уряд, прем'єр-міністр, президент тощо. І саме ті місця, де їхні відповіді відрізнялися від того, що скаже неіндіянець, та від того, чого вчили їх державні і церковні вихователі, давали мені змогу проникнути до їхнього світогляду та історичної свідомості.

Як було згадано, Де Серто порушує питання, наскільки дискурс слідчого (в моєму випадку етноїсторика з чітким дослідницьким проектом) «заздалегідь визначає для іншого умови і місце їхньої розмови». Як і Гінзбург, який припустив відмінності між тим значенням, яке приписував прочитаним книгам Меннокію, та значенням, яке вкладали їх шляхетні автори, Де Серто також «припускає відмінності між тим, що стверджує одержима або демонічна жінка, і тим, що

стверджує демонологічний трактат чи екзорцист, який був свідком вияву її демонічності... Завжди-бо мусить існувати розходження між тим, що говорить одержима, і тим, що з цього робить демонологічний чи медичний дискурс»¹⁵. Наскільки це справедливо у моєму випадку? Боюся, так воно і є, бо, хоча дідусь Веса міг говорити зі мною безпосередньо через свого онука, з більшістю інших людей (принаймні з неіндіанцями) він говоритиме через такі статті, як оця. Отже, я був у привілейованому становищі, бо міг вести прямий діалог з голосом іншого іншого, але ті, котрі прийдуть після мене, вже не зможуть пізнати цей голос. Гадаю, вони отримають не більше, ніж отримав Де Серто від інквізиторів XVI століття, а саме – застигли тексти.

Отже, наскільки я міг уникнути приписування умов та місця промові Боба Джо? Де Серто переконував би, що оминати цю пастку неможливо, однак Вес контекстуалізував цю проблему по-своєму. На завершення одного з наших формальних інтерв'ю я сказав, що, здається, ми фактично вичерпали тему мого дослідження, однак зателефонував йому знову, якщо з'являться іще запитання. Тоді Вес глянув на мене, посміхнувся і відповів: «Звичайно, звичайно». А після цього швидко додав:

«Знаєш, це не ти кличеш мене, це я кличу тебе. Я мав багато сновидінь про ці запитання останнім часом – це перед твоєю появою. Я знав, що хтось прийде, аби запитати і записати ці речі. Коли знайомлюся з кимось так, як ми знаємо одне одного, – ми стали друзями – то можу кликати тебе, використовуючи тільки свій розум. Ти знатимеш, коли повинен повернутися, щоб поставити більше запитань. Я покличу тебе за допомогою свого розуму».

Він так і зробив. У наступні візити, які будь-який зовнішній спостерігач прийняв би за мою ініціативу, Вес час від часу нагадував мені, що я навідуюся до нього, тому що він так хоче, бо володіє деталями, які він та його дідусь хотіли б додати, або які його дідусь повідомив йому в ранніх сновидіннях (dreams), але які він передав неадекватно. Справді, якимось за кавою незадовго до своєї смерті Вес врешті-решт відкрив мені: хоча він і був уповноважений подумки викликати мене, та саме його дідусь (Боб Джо) духовно ініціював увесь цей проєкт та керував мною при формулюванні запитань. Іншими словами, мої запитання були запитаннями Боба Джо, поставлено лише для того, щоб викликати потрібну відповідь Боба Джо через Веса Сема.

Всезнаючі антропологи якось написали, мовляв, щоб зробити іншу культуру зрозумілою нам, «потрібно дійти нової згоди щодо самого концепту зрозумілості; при цьому слід зберегти певний зв'язок зі старим концептом та, можливо, суттєво перебудувати наші категорії»¹⁶. Кліффорд Гірц пішов далі. Він обстоював думку, що єдиний шлях зрозуміти іншого – це залучити його в змістовний діалог: «Мета полягає не в тому, аби стати одним із тубільців та говорити від їхнього імені (тільки романтики та шпигуни бачать у цьому сенс); важливо бути здатним говорити до них та з ними. Це значно складніше завдання»¹⁷. Роздумуючи про свої розмови з Весом та його померлим дідусям, часто запитую себе: чи говорив

¹⁵ De Certeau, Michel. The Writing of History. P. 247.

¹⁶ Winch, Peter. Understanding a Primitive Society. P. 99.

¹⁷ Geertz, Clifford. Description: Toward and Interpretive Theory of Culture. P. 13.

я з «іншим» у спосіб, який запропонував Гірц та до якого прагнув Де Серто? У світлі останнього твердження Веса (Боба Джо?) не можу не запитати: хто кого насправді спрямовував? Чи, може, я «розбивав на фрагменти» дискурс Веса чи Боба Джо «у спосіб, який напевно не був його власним, а радше належав [моєму] знанню»¹⁸?

Я був вражений, ба навіть відчував певну провину, бо, як історик, можу проводити дослідження з усної історії з причин, часто незрозумілих і потенційно небажаних для аборигенів. Ми загалом припускаємо, що – як і слідчі щодо монахинь – саме етнографи й етноісторики оформлюють дискурс і задають параметри, у яких відбувається дискурс. Та однак, як пояснив Вес, я геть нічого не контролював. Ідея проєкту, питання, які я ставив, люди, яких я обирав для розмови, – усе це контролював не я. Вес та Боб Джо спланували все без мого відома. Свого часу Де Серто переймався роздумами про те, чи ним не «грається – одержиме – бажання, яке викликає відхилення в одержимих жінок»¹⁹. Я був далеким від цього, та однак виявив, що зі мною, здається, також хтось грався. І тим кимось був не обов'язково підстаркуватий колишній шахрай, який прагнув відновити втрачену репутацію. Це відбувалося у значно витонченіший, культурно-специфічний спосіб. Бо, як сказав мені Вес, мене також було перетворено на голос інакшого іншого.

Тепер моє перше питання – те, яке поставив Де Серто – обертається другим боком: чи можу я розмовляти з голосом інакшого іншого, коли цей голос виходить із мене? Очевидно, є ризик доведення цієї думки до логічного кінця, щоб звільнити себе від відповідальності за викривлення та маніпулювання голосом аборигена: в який момент Вес та Боб Джо перестають говорити і спрямовувати мене? Якщо під час мого першого знайомства з Весом мені було невідомо про дію «іншого» та мою власну безпомічність, то чи можу я припустити, що інший спрямовує та використовує мене і сьогодні? Того, хто навіть допускає подібну думку, можна звинуватити у культурному привласненні найгіршого гатунку. Крім того, ігнорування факту, що члени іншої культури передбачали та визнають мою активну й бажану роль у дослівному розкритті їхньої історії (тобто сприймають мене як засіб передавання легітимної історичної інформації, що спрямовується самою аборигенною культурою), – також, хоч як це дивно, означає ризик впасти у не менш огидний гріх етноцентризму.

Із чим тоді залишається історик? Чи приймаємо ми історичну інформацію, отриману від Веса під час інтерв'ю, як легітимну? Це не було передано від старійшини до дитини з широко розплющеними очима, що сиділа на колінах у дідуся, як воліли б уявляти чужинці. Однак, згідно з методом, якому історики найчастіше довіряють при перевірці правдивості отриманих свідчень – а саме зіставлення з доказами іншого характеру, – розповіді Веса про традиційне керівництво у столо (Stó:lō) були надійними. Звичайно, цей процес «триангуляції» має свої слабкі сторони. Тільки те, що одна історична думка нібито підтримує іншу, не доводить, що описана подія трапилась насправді чи є правдивою. Однак це наводить на роздуми. (Звичайно, столо (Stó:lō) не поділяли жодної з моїх тривог щодо

¹⁸ De Certeau, Michel. *The Writing of History*. P. 252.

¹⁹ Ibid. P. 255.

прийняття інформації Боба Джо через Веса Сема). Мало того, інформація Веса не тільки відповідала тому, що мені вдалося відшукати в польових нотатках попередніх етнографів та перших європейських дослідників, і конкретизувала його, – вона була неперевершеною в сенсі багатства представлених у ній описів. Жоден з інших тридцяти трьох старійшин з дев'яти різних поселень, з якими я розмовляв, не міг дати таких багатих деталями описів традиційного керівництва, якими поділився Вес. Але чи прийняв би це суддя в суді або рецензент у науковому журналі? Ці питання залишаються для роздумів. Та можу сказати одне: що ближчими та інтимнішими будуть наші контакти з корінними народами, то більше нових нерозв'язаних проблем поставатиме перед ортодоксальною західною наукою. І це навіть добре. Нам потрібно бути відкритими до інших шляхів пізнання, а також допомагати таким людям, як Вес Сем, бо вони намагаються говорити мовою, яка зрозуміла та сповнена смислів і для західних вчених, і для індіанців. А це залежить від того, який спосіб цитування джерел у наших примітках ми обираємо. В офіційному звіті я процитував Веса Сема як своє джерело (хоча й пояснив громаді слово (Stó:lō), що, за словами Веса, то був Боб Джо). Сьогодні я вчинив би інакше.

З англійської переклала Людмила Слободанюк

Keith Thor CARLSON

**The Other's Other Orality and the Meaning of Memory,
or A Historian's Folly with Footnotes**

Classical historical training does not always provide young historians with the methodological tools needed to bridge cultural divides. And while it is now a commonplace to suggest that indigenous people and peasants have different ways of understanding the past than educated scholars, we have only just begun to appreciate that the very evidence used by the ethnographic «others» to create understandings of past events may be epistemologically distinct from those academics are most familiar with. This paper explores the way one Aboriginal Elder constructed knowledge of «traditional» indigenous leadership from information acquired in «dreams», and the various intellectual and interdisciplinary contortions the ethnohistorian/author underwent in order to approach an epistemological space that retained its scholarly integrity while still remaining meaningful and intelligible to his ethnographic informant.