

## КЛІФОРД ГІРЦ: ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ТЕОРІЇ В КУЛЬТУРНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

*Предметом статті є нетривіальне значення герменевтики у побудові моделей символічної поведінки людей, на якому у своїх працях наголошував Кліффорд Гірс.*

За останні роки інтерес до робіт К. Гірца поступово зростає. За першою спробою показати ідейну багатомірність цієї постаті у справі розвитку культурної антропології і, зокрема, продемонструвати систему впливів, які відчував у своїй теоретичній діяльності К. Гірс [1], з'явилися переклади початкових розділів із збірника "Інтерпретація культур" [2—3]. Впливи на К. Гірца з боку герменевтики були закріплені за В. Дільтеєм та П. Рікером. Але саме тут слід пам'ятати, по-перше про застереження М. Фуко стосовно того, що будь-які "теоретичні впливи" приховують у собі досить вагоме припущення щодо повторів ідей, які крізь значний простір і час утворюють єдність творів, понять і теорій [4]. А, по-друге, така єдність понять і теорій, розділених у культурному просторі й часі, тяжіє до ідеї великої пристосованості проблемного поля теорій, ідей, методів, тобто надкумулятивно-го, телеологічного розвитку науки. Саме про такі зразки телеологізації історії герменевтики говорить Жан Гронден, за яким герменевтика "народжується в античності, згодом знаходить власний розвиток у Реформації та Романтизмі і, врешті-решт, набуває остаточного виразу у філософській герменевтиці" [5]. Єдиною слушною думкою в такій штучній історії герменевтики є зведення ранньої герменевтики до кількох технік або технічної теорії, в той час як сучасні герменевтичні теорії аж ніяк не вичерпуються проблемами застосування правил та принципів тлумачення й розуміння Святого Письма та класичних текстів [6].

І хоч як це дивно, не так уже й легко віднайти усталене неконтекстуальне ядро герменевтичних ідей у самого В. Дільтея, аби з його власних тлумачень будувати можливі варіанти мереж ідейного впливу на герменевтику К. Гірца. Скажімо, на користь значної уваги до герменевтики свідчать роботи "раннього" Дільтея, присвячені аналізу герменевтики Ф. Шлейєрмахера у контексті протестантської герменевтики, дисертація Ф. Шлейєрмахера з етичних проблем та біографія останнього. Але роботи, в яких висвітлюється філософія, теологія та герменевтика Ф. Шлейєрмахера, були видані окремим томом лише у 1966 р. [7]. А от після 60-х років XIX СТ. В. Дільтей цілком віддається праці над проектом з методології гуманітарного знання.

Історичний смисл проекту під назвою "Критики історичного розуму" було вперше викладено 1883 р. у праці "Вступ до науки про дух" ("Einleitung in die Geisteswissenschaften"). Але в ній зовсім не згадується герменевтика Ф. Шлейєрмахера, а також немає її нових проектів. Більше того, описова психологія, а не герменевтика мала започаткувати обґрунтування наук про дух. Але, як зазначає Ж. Гронден, саме наявність герменевтичної інтуїції у праці В. Дільтея "Про пояснювальну та описувальну психологію" ("Über erklärende und beschreibende Psychologie"), що вийшла 1895р., дозволила вже через п'ять років вдатися до її переоцінки [8].

Перехід до XX СТ. позначається зростанням уваги саме до історії герменевтики. Під впливом цієї моди В. Дільтей повертається аж до свого есе, присвяченого порівнянню герменевтик Ф. Шлейєрмахера та раннього протестантизму. З цього зворотного руху народжується інтерпретативний фундаменталізм гуманітарного знання, зміст якого без достатньої аналітики було розпорошено по різних додатках. Лише в 1927 р. ці ідейні мережива увійшли до п'ятого тому зібрання творів Дільтея. Неважко помітити, що згідно з історичними фактами, подання герменевтики як методологічної основи науки про дух і культури багато в чому є перебільшенням. Фундаменталістське бачення герменевтики в структурі гуманітарного знання, знову-таки, з боку історичних фактів — це продукт конкретного перетворення, зокрема, Г. Мішем (учнем та послідовником В. Дільтея), фактичної історії розвитку герменевтичних ідей на нормативно-логічну схему поступового розв'язання проблеми. Саме за рахунок цієї діяльності герменевтика В. Дільтея набуває добре відомої всім форми методу універсальної філософії історичного життя [10].

У випадку з П. Рікером можна впевненіше реконструювати його можливі впливи на антропологічну позицію Гірца. По-перше, тому що сам Рікер досліджував феномен "універсалізації" герменевтики як результат взаємопідкріплення налаштованості на неї з боку психоаналізу, структурної лінгвістики та структурної антропології. Тобто аналіз моделей символічного виміру архаїчного мислення структурною антропологією К. Леві-Строса у Рікера є складовою частиною вивчення причин

опосередкованої універсализації герменевтики [11]. По-друге, цю налаштованість антропології на герменевтику у баченні П. Рікера можна знову помітити в культурній антропології К. Гірца, тільки як підсумок взаємовідбиття оцінок з боку У. Еко, П. Рікера та К. Гірца моделей алгоритмічної дії мислення у міфі К. Леві-Строса. Лише за таких умов можна буде сподіватися знайти нетривіальну теоретичну трансформацію герменевтичних ідей у культурній антропології К. Гірца.

За класифікацією сучасного спектру герменевтик та за словами самого П. Рікера, герменевтику, до якої він схиляється, можна віднести до "герменевтики підозри" ("hermeneutics of suspicion") [12]. Цим поняттям П. Рікер позначає таку інтерпретативну стратегію, що відкидає будь-яку довіру до безпосереднього значення слів, термінів, понять та "намагається відстежувати витоки їхніх значень на рівні несвідомої волі до влади. Ідеологами такого напрямку у герменевтиці є, на думку Рікера, Ф. Ніцше, К. Маркс, З. Фройд. У загальному вигляді Герменевтика підозри, на відміну від герменевтик віри, довіри або свідчення, описується мовою, що має складатися з непустих значень. Ось чому саме ідея обов'язкового забезпечення значеннями зануреного до мови мислення стає в нагоді у справі універсализації герменевтики [13].

Згідно з П. Рікером контури герменевтики проступають з моделей архаїчного мислення, запропонованих К. Леві-Стросом. Відомо, що у структурній Антропології К. Леві-Строса активно використовуються базові поняття та настанови структурної лінгвістики, зокрема ідеологія розрізнення у мові синхронії та діахронії. Саме за допомогою цього розрізнення Леві-Строс витлумачує поняття про структуру вже за межами мови. Поняттям структури передусім позначаються стани стійкої самоідентифікації та складові культурної системи, що синхронізовані на її відтворення, об'єднані функцією збереження системи, в якій зміни є мінімальними. Через поняття структури Леві-Строс позначає формальну відповідність і гомологію організації та функціонування культурних підсистем, що дозволяє, по-перше, ставити питання про існування т. зв. "загального коду" культури та, по-друге, дозволяє наближувати одну до одної підсистему культури і, врешті-решт, будувати простір потенційних гомологій. Культурна система в синхронному плані послідовно виключає всі новації і цим виключає можливість еволюції в системі. Діахронія культурної системи означає таку самоідентифікацію, що збігається з послідовністю змін та еволюцій у системі [14]. У першому випадку історія є майже невидимою. У другому — історія складається з подій, що, головним чином, підривають усталену систему культури.

Відомо, що визнання природи людської поведінки символічною є аксіомою культурної антро-

пології. В найзагальнішому вигляді символічний характер людської поведінки пов'язують із можливістю опосередкованого подання одного предмета через інші. Використання цього подання як позначувальної системи, до того ж здатної до закріплення життєзначущих орієнтирів людської поведінки, часто-густо узагальнює образ "репрезентаційної драбини" або "ланцюгів обміну" та "комунікативних мереж" складових основи символічної природи людської поведінки. Саме "ланцюги обміну" дали К. Леві-Стросу ключ до спорідненого моделювання родинних стосунків та міфологій. За таких припущень майже ймовірно є теза про те, що ритуал є ритмічно діючою основою розкладання міфу на систему обміну ролями та підключення людини до системи орієнтованих відсилань. Але, на думку П. Рікера, т. зв. міфологічна раціоналізація символу, поєднання символу через ритуал з певними соціальними функціями веде до заниження глибини і висхідних символів» оскільки міф, як певна раціоналізація символу, не вичерпує семантичної структури описаного [15]. Символові, на думку П. Рікера, притаманна контекстуальна багатозначність і здатність до т. зв. "культурної дальності" у часовому вимірі культури [16]. За будь-яких умов раціоналізації символу останній зберігає в собі певний незайманий залишок, і тим демонструє наявність смислового запасу, що його знов і знов відкриває інтерпретація [17].

На думку П. Рікера, герменевтично насичене мислення є певною антитезою тотемічному мисленню, що розчиняє історичні події в розрядах та категоріях своїх класифікацій. Це означає, що "герменевтичні кола" можуть стати складовими мислення лише за певних обставин: регулярного звернення до висхідних, більш ніж змістовних символів, що в свою чергу започатковані певною наукою хрестоматійних історичних подій. Таким чином, історично обумовлена інтерпретація відновлює традицію в серіях інтерпретацій, що й робить відчутним символічний запас традиції [18]. Для Рікера антитеза синхронії та діахронії найяскравіше втілює протистояння класичного тотемічного мислення або навіть міфу (сенса міфу завжди "тут" і "тепер" — на боці синхронії, де міф, як оператор відстежує історичні зміни) та Старого Завіту, в основі якого покладено певні історичні події. Серед останніх П. Рікер згадує богообраність народу Ізраїлю, що перебуває в пошуках сенсу історії (через які виявиться ця богообраність в історії) [19]. Але ухил стратегії мислення Старого Завіту в бік діахронії ще зовсім не означає, що для давніх євреїв домінуючою формою мислення є час. Зовсім навпаки, "питома вага термінів часу майже у всіх стародавніх історіописах є нижчою, ніж питома вага просторових понять" [20]. Скоріше слід поворити про певний баланс термінів простору та часу; у книгах Старого Завіту йтлумачити взаємозв'язок

між ними, термінів на кшталт поняття хронотопу М. Бахтіна.

Надто різке твердження П. Рікера про відчутну перевагу історичного виміру над структурним у співвідношенні символу і міфу, міфу і традиції у книгах Старого Завіту видається таким безсумнівним, а точніше, майже тавтологією, оскільки тотемічне мислення має, за визначенням, поглинати історичні події, має опанувати їх через їхнє класифікаційне озвучення. Тотемічне мислення, за П. Рікером, завжди раціоналізує символ, без упину комбінує його з уламками подій та об'єднує їх знов і знов навколо структури [21]. За рахунок численних комбінацій тотемічне мислення віддаляється від перебігу конкретних подій і, врешті, відтворює себе у догматичному форматі традиції. За логіколінгвістичними алюзіями, тотемічне мислення сконцентроване у синтаксичних принципах класифікації подій. Завдяки такій скерованості мислення, об'єктивність останнього подається у вигляді наддетермінованої інтерсуб'єктивності. Людина, як носій такого мислення, є цілком скерованою з боку синтаксису комбінацій у класифікаціях. Саме ці комбінації є автохтонними і саме вони думають за людину. Така картина раціоналізації символу, по-перше, означає, що раціоналізація — це завжди семантичне збіднення символу, а по-друге, робить раціоналізований символ все більш жорстким і водночас все більш крихким стосовно подій, з якими постійно стикається мислення [22].

Віра в те, що кожна нова одиниця суспільного життя породжує універсальні гомології, оскільки резонує з усіма попередніми складовими системи, фактично означає, що для будь-якої "одиниці" людської спільноти заздалегідь можна знайти спосіб ефективного опосередкованого ототожнення її з іншими одиницями суспільного життя. Цією вірою й живиться ідея наявності культурних кодів та метакодів. Ідея опосередкованого зближення і навіть ототожнення подій та утворення при цьому великих і малих кіл синхронізації подій добре узгоджуються з тлумаченнями розуміння як розшифровки культурних кодів. Дійовими особами механізмів зближення й віддалення культурних подій, процесів кодування та декодування є дух, мова, практика і прaxis [23].

В. На відміну від П. Рікера, К. Леві-Строс вбачав і міфологічній раціоналізації лише здатність знаходити за схемою бріколажу (bricolage) чимало неочікуваних і досить вільних рухів думки з метою знайти опосередковані ходи, що повертають систему у стабільний стан і при цьому збагачують символічний запас.

Як і належить філософу, П. Рікер знаходить кваліфікаційну оцінку тлумачення атомарних герменевтичних ситуацій розуміння через універсально-анонімну розшифровку культурних кодів, здійснювану тотемічним мисленням. Працю К. Леві-

Строса "Первісне мислення" він вважає "кантіанською філософією, позбавленою трансцендентального суб'єкта" [24], де "структура грає роль посередника між прaxisом і практиками" [25], з чим погоджується і сам К. Леві-Строс [26]. Однак подібне кантіанство для когось буде достатнім приводом говорити про фактичне визначення культурними кодами історичних ситуацій і подій наперед, а для когось буде свідченням на користь того, що будь-яке встановлення заздалегідь єдності досвіду через культурний код не виключає змістовного прояву цієї єдності. Та це дивне кантіанство, позбавлене трансцендентального суб'єкта (що, попри все, зберігає ідею структури носія трансцендентального характеру досвіду мислення) містить у собі інтуїцію можливості схопити безпосередній прояв нерозривного існування, вихопити речі з самих речей — саме за рахунок перманентного відновлення досвіду класифікацій [27]. Ця інтуїція замкненості одна на одну всіх класифікацій речей, за яку і тримається уявлення про культурні коди, виявляється єдино можливим засобом зближення структурної антропології та герменевтики. До того ж, ідея наївного символізму здатна якось стримувати ототожнення символічного світу з мисленням, що оперує штучно створеними в уяві об'єктами або ж алегоріями [28]. Край такому ототожненню кладе ідея символічного світу, багатшого за будь-який свій прояв, та ідея збереження за кожним символом багатозначності в межах символічного світу. Хоч як це дивно, саме ідея наївного символізму, а не ідеологія кантіанства, позбавленого трансцендентального суб'єкта, несе у собі реальнішу можливість все ж таки мати герменевтику як горизонт узагальнення моделей архаїчного мислення з боку структурної антропології.

Дуже дивно, але майже те саме, однак без будь-якого натяку на перспективи залучення герменевтики до реконструкцій міфологічної свідомості К. Леві-Строса, говорить У. Еко. На його думку, саме комбінаційний принцип реконструкції міфологічної свідомості К. Леві-Строса містить у собі ідею мета-коду та ініціює заміщення ним (разом із кодами локальними) людини як носія мислення. Створені в такий спосіб моделі міфу (чи навіть сам міф) мислять через людей або міф мислиться за допомогою міфу [29]. На думку ж самого Леві-Строса, оцінка його проекту П. Рікером як "кантіанства, позбавленого трансцендентального суб'єкта" не заважає переглядати будь-які трансформаційні коди і внаслідок виявлення непередбаченої раніше тематичної спорідненості міфів доповнювати зміст міфу з точки зору прихованої єдності міфів — "нескінченного міфу" — новими сюжетними ланками у т. зв. трансформаційній лінії міфів. Ідея неусвідомлюваного функціонування у мисленні культурного метакоду узгоджується, на думку К. Леві-Строса, з розумінням єдності міфу не тіль-

ки як проекту або тенденції, але й на змістовному рівні [30]. А от для У. Еко, як і для Ж. Дерріда, теза про неусвідомлювану скерованість діючого мислення міфічними метакодами має принципову вагу, оскільки не дає можливості утримувати різницю між моделями міфу та об'єктивним функціонуванням мислення самого по собі [31].

За К. Гірцем, філософським еквівалентом трансформаційної методології К. Леві-Строса, цієї "диявольської культурної машини", де бінарні структури заступають місце комунікативних систем або їх замішують оператори інверсії, транспозицій, і, врешті, заміни, виступає аж ніяк не "дивне" кантіанство, позбавлене трансцендентального суб'єкта. Ідеологія трансформаційної логіки міфу живиться, хоч як це дивно, не доктринами Сосюра, Буля, Шеннона, Неймана, а передусім раціоналізмом французького Просвітництва, і насамперед — філософсько-антропологічними поглядами Ж.-Ж. Руссо [32].

Справді, К. Леві-Строс у нарисі "Руссо — батько антропології" особливо наголошує на антикартезіанських засадах антропології, закладених саме Жан-Жаком Руссо. Одну з цих засад — концепцію діалогу з дикуном як "чужинцем" — Леві-Строс вважає принципом і єдино можливим підґрунтям об'єктивного ставлення до власної культури мислення, самосвідомості [33]. Відтак виникає теза про неможливість вважати власну сучасну культуру еквівалентом культури взагалі та дивитися на рух у напрямку сучасної західної цивілізації як на єдино можливий напрямок поступу загальної історії (егоцентризм).

Ставлення т. зв. "дикунів" до природи визначає спільну родову сутність сучасної людини більше, ніж егоцентричне мислення цивілізованої людини. Ось чому здатність до прояву співчуття, налаштованість на добродійність і т. ін. суть еквіваленти т. зв. ідентичності людини в моралі, що стверджується передусім саме щодо чужинців [34]. Але, з погляду К. Гірца, такі ознаки перспектив розвитку антропології є неприйнятними сьогодні ані з огляду на предмет, ані з огляду на метод. Скажімо, оповідна схема "Сумних тропіків" К. Леві-Строса нагадує К. Гірцу замальовки натуралістів XVIII ст., оскільки є комбінацією "автобіографії, розповідей та пліток мандрівників, філософського трактату, етнографічного повідомлення, історії колонізації та пророчого міфу" [35]. Не видаються прийнятними для сучасної антропології (попри симпатію до них К. Леві-Строса) й основи антропологічного аналізу суспільства, запропонованого Жан-Жаком Руссо: відкриття принципів відновлення та вибудови нового впорядкованого світу на уламках старого порядку [36].

Звичайно, акцент антропологічних розшуків саме на принципах відновлення соціального порядку в суспільстві не є позаконтекстуальним суто тео-

ретичним положенням. І в цьому К. Гірц має рацію, Наприклад, екзотичні авантюри під час колоніальної експансії надавали можливість противникам "цивілізації" опинитися в точці спостереження за процесами відновлення "дикунами" власної культури під безперервним тиском з боку цивілізації. Відповідно, поза ситуаціями фізичного опору "дикуни" не були "безнадійними" щодо розуму. Представники цивілізації не позбавляли їх здатності оволодівати ідеями Святого Письма та навичками поведінки цивілізованої людини.

І, нарешті, незаперечно основою людського суспільства є аж ніяк не соціальна, а психологічна складова його існування. Згідно з традицією французького моралізму, основою людського суспільства, до дослідження якого залучається й антропологія, — це добродійна думка [37]. Антропологічний проект Руссо припускав наявність близьких до герменевтичних методів. На думку Руссо, способи мислення, які щойно народжуються (*societe naissante*), схоплюються за допомогою того, що зветься з епістемологічної точки зору емпатією, тобто здатністю переноситися власною думкою у світ значень, окреслений поняттями "дикунів" [38]. Врешті-решт, методи реконструкції мислення "дикунів", що охоплюються одним терміном — "емпатія", мали відкрити сучасній людині, що втрачений нами "золотий вік" живе не лише в минулому, а й в середині кожної цивілізованої людини якнайефективніший засіб самопізнання. Але згідно з концепцією К. Гірца, спрямування зусиль антрополога виключно на оволодіння мистецтвом емпатії буде вкрай замало, щоб говорити про серйозну присутність герменевтики у вибудові теорії культурної антропології. До того ж, мистецтво емпатії, навіть у своїй методологічній частині, не є головною частиною антропологічного французького Просвітництва.

Як засвідчив М. Дюше — антрополог XVIII ст., — головним завданням антропології на той час було конструювання уявлення про закономірний характер поступу людства від т. зв. "природного" стану до стану "громадянського суспільства" європейської цивілізації. Особливу увагу всі філософи XVIII ст. приділяли аналізу послідовних проміжних станів, якими й позначено цей поступ у напрямку "громадянського суспільства" [39]. Стан "дикунства" — це умовна позначка "нульового" рівня людського розвитку. Емпіричне знання антропологів і натуралістів мало відкрити й зафіксувати реальний еквівалент цивілізаційного розвитку людини, який вона спромоглася отримати з єдиної людської природи (мови, цілеспрямованої послідовної дії, винаходів) впродовж всієї власної історії.

Особисто для Ж.-Ж. Руссо "дикунство" — це не "реальне поняття", а тільки абстракція, якою позначають доісторичний стан розвитку людської

природи, що передує існуванню суспільства, або досить пuste поняття, що часто позначає лише первісний стан, у якому перебували народи Нового Світу до моменту відкриття Америки (і аж ніяк не сучасний стан їхнього розвитку) [40]. І, врешті, "дикими" Руссо позначав незаймані цивілізацією народи або території, які належить відкривати й описувати. Це потрібно, вважав Руссо, для розширення наших уявлень про людину як про родову істоту і критикувати євроцентристське уявлення про неї. Окрім цього, Руссо не був схильний тлумачити "дикуна" ані на кшталт "чудовиська" (*homo ferus*), ані як істоту, здатну до продуктивного усамітнення (*homo sylvestris*). Сучасна цивілізація сформувала досконалого індивіда, але не людського роду, і це піднесло значення "дикунів" у збереженні родової сутності людини [41].

Але головним завданням сучасної антропології не є проникнення в систему значень, окреслену поняттями тубільців, із метою налагодження розуміння, або знаходження спільної мови [42]. Головним завданням сучасної антропології є "розширення кордонів людського дискурсу" [43]. На шляху до розв'язання цього завдання антропологія має подолати насамперед деякі суттєві постулати просвітницької концепції людини. Просвітництво, на думку К. Гірца, запропонувало дві концепції співвідношення між суттєвим, універсальним і тимчасовим у людині, що так чи інакше відображають протистояння між культур-релятивізмом та культур-еволюціонізмом. Перша концепція, яку К. Гірц називає "стратиграфічною", подає людину як "ієрархічно стратифіковану тварину, породу, всередині якої хода еволюції розташувала кожен рівень — органічний, психологічний — на призначеному законному місці" [44]. У конкретному антропологічному дослідженні це веде до встановлення т. зв. констант людської поведінки і встановлення кореляцій між ними. Але така стратегія, аби запобігти помилок, мала б довести, що обрані нею константи біологічного, психологічного, соціального і культурного існування людини є суттєвими, а не випадковими, другорядними; що зв'язок між константами фіксують самі процеси, а не оцінки антрополога і, нарешті, що категорії, на які розбито кожен рівень поведінки людини, є реальним, а не пустим [45]. Крім того, стратиграфічна методологія є універсалістською, оскільки до одних і тих самих загальних культурних категорій, яких іноді називають цінностями консенсусної людини, зводять досить відмінні конкретні форми культурної поведінки [46].

Це означає, що універсали стратиграфічної моделі культури можуть втрачати емпіричну багатоманітність людської культури. Не кращими з точки зору можливості узагальнення в культурних універсалах розмаїтості людської культури видаються структурно-функціональні концепції культури

П. Парсонса, К. Клакхона та ін., які є різновидами стратиграфічної концепції культури. Подібні концепції пропонують зіставляти різні культурні реалії, враховуючи їхній зв'язок із т. зв. "базовими потребами людини". Врешті-решт, наявність загального знаменника у "базових потребах людини" дозволяє будувати переконливі аналогії та паралелі, які хоч і вважаються загальноприйнятними, але не обов'язково об'єктивними.

Просвітництво залишило у спадок ще одну стратегію розуміння людини, яка суттєво впливає на розуміння культури антропологами. Це розуміння людини, що як жива біологічна істота вже завершила свою фізичну еволюцію, і як "надтварина", існує лише завдяки екстрагенетичним, культурно-символічним програмам. Людська поведінка з цього погляду є керованою з боку планів, проектів як контролюючих поведінку механізмів. Без дії цих символічних зразків поведінка людини розчиниться в хаосі невпорядкованих дій. Але найбільш вартим уваги К. Гірц вважає те, що незавершеність людської поведінки визначається не здатністю ліквідувати щоразу цю програму вмінням учитися, а розмаїтстю реального світу, якої треба вчитися кожен раз [47].

І, нарешті, головне: не можна казати, що людина як *homo sapiens* сформувалася за короткий строк, який можна було б прирівняти до якогось відчутного для людини обмеженого періоду. Зіставлення культури та генетичне визначеної природи людини займає кілька мільйонів років і завершується в льодовиковий період. Саме в цей період символічні форми регуляції поведінки (мова, мистецтво, міф, ритуал) працювали на формування нервової системи і мозку. Але культури, які формували тоді генетичну природу людини, були конкретними культурами, а не культурами взагалі. Це по-перше. А, по-друге, навіть у сучасній культурній ситуації межа між генетичною та соціальною програмами поведінки є динамічною реальністю. Тому скоріше можна говорити про зіставлення у коеволюції людини двох програм її існування, де жодна з них не перетворюється на абсолютну детермінанту. Ось чому в антропології ми маємо відійти від схем консенсусної людини і перейти до відображення конкретних форм культурної поведінки, що протистоятиме описуванню культури з метафізичних моделей та архетипів [48].

Головною концепцією, яка виправдовує етнографічні замальовки культурних деталей від змінностей культур, є концепція т. зв. "насиченого" описування, що підпорядковано завданню розширення людського дискурсу в антропологію. Коротко її сенс полягає в тому, що уникнути інтерпретацій особливостей культури навіть на емпіричному рівні неможливо. Більше того, антропологічна теорія має кілька рівнів інтерпретації.

Але сподіватися на те, що можна спертися на загальну теорію культурологічної інтерпретації, не варто. Тому йти шляхом високого рівня інтерпретації у кожному окремому випадку етнографічного описування з метою уникнути передчасного переходу на т. зв. концептуальний рівень інтерпретації в такий спосіб уникнути систематичного вивчення явища, безперспективно [49]. Саме насичені етнографічні описування культурного явища за рахунок дослідження з огляду на його нетотожність з іншими явищами дозволяє уникнути передчасної концептуальної інтерпретації у поняттях раціональності, символу, ідеології, ето-

су, революції, ідентичності, метафори, ритуалу, світогляду, функції і т. ін. [50]. Відтак, інтерпретація в сучасній антропології має жити передусім не концептуальними тлумаченнями, що поглинають культурні особливості, а детальною фіксацією нетотожності культурних явищ, з чого і складається "насичення" етнографічного опису культурного явища. Антропологія за таких умов акцентує на дискусіях щодо таких "насичених" відображень та на зростанні витонченості цих дискусій [51]. Подібна стратегія і буде адекватною сучасній антропології форму, придатну для проникнення у неї герменевтики.

1. *Елфимов А. Л.* Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Этнографическое обозрение.— 1992, № 3.— С. 144—148.
2. *Гирц К.* Влияние концепций культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры.— СПб, 1997.— С. 115—138.  
*Geertz K.* The impact of the concept of culture on the concept of the man. // *Geertz K / The interpretation of cultures. Selected essays*, New York, 1973, P. 33—54.
3. *Гирц К.* "Насыщенное описание": в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры.— СПб, 1997.— С. 171—200.  
*Geertz K.* "Thick description": towards an interpretative theory of culture // *Geertz K., The interpretation of cultures. Selected essays*, New York, 1973, P. 3—32.
4. *Фуко М.* Археология знания.— К.: Ника-центр, 1996.— С. 24.
5. *Grondin J.* Introduction to philosophical hermeneutics; foreword by Hans-Georg Gadamer, Yale University Press, New-Haven and London, 1994, P. 3.
6. *Ibid.*, P. 3.
7. See: *ibid.*, P. 5.
8. See: *ibid.*, P. 6.
9. See: *ibid.*, P. 8.
10. See: *ibid.*, P. 6.
11. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике: Academia-центр, "Медиум".— М., 1995.— С. 37—94.
12. *Grondin J.*— See: *Op. cit.*, P. 15.
13. See: *ibid.*, P. 15.
14. *Рикер П.* Вказ. праця.— С. 45.
15. Там само.— С. 39—40.
16. Там само.— С. 39—40.
17. Там само.— С. 41.
18. Там само.— С. 72.
19. Там само.— С. 75—76.
20. *Вейнберг И. П.* Пространство и время в модели мира ветхозаветного историописца // Народы Азии и Африки.— № 6.— 1990.— С. 76.
21. *Рикер П.* Вказ. праця.— С. 63, 77.
22. Там само.— С. 75.
23. Там само.— С. 79—81.
24. *Леви-Строс К.* Неприрученная мысль. // Леви-Строс К. Первобытное мышление.— М., 1994.— С. 130.
25. *Рикер П.* Вказ. праця.— С. 75, 81.
26. *Леви-Строс К.* Мифологии. Сырое и приготовленное.— М— СПб: Универ. книга, 2000.— С. 20.
27. *Рикер П.* Вказ. праця.— С. 82.
28. Там само.— С. 94.
29. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию.— СПб: ТОО ТК "Петрополис", 1998.— С. 300.
30. *Леви-Строс К.* Мифологии. Сырое и приготовленное.— М— СПб: Универ. книга, 2000.— С. 15.
31. *Эко У.* Вказ. праця.— С. 301.
32. See in: *Geertz K.*, The cerebral savage: on the work of Claude Levi-Strauss // The interpretation of cultures. Selected essays, New York, 1973.— P. 354—356.
33. *Леви-Строс К.* Руссо — отец антропологии // Первобытное мышление.— М., 1994.— С. 23.
34. Там само.— С. 27.
35. *Geertz K.*, The cerebral savage: on the work of Claude Levi-Strauss // The interpretation of cultures. Selected essays, New York, 1973.— P. 347.
36. See: *ibid.*, P. 356.
37. *Ibid.*, P. 357.
38. *Ibid.*, P. 357.
39. Там само. *Дюше М.* Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения. Основы антропологии у философов // Век Просвещения.— Москва—Париж, 1970.— С. 277.
40. Там само.— С. 266, 259.
41. Там само.— С. 276, 278.
42. *Гирц К.* "Насыщенное описание": в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры.— СПб, 1997.— С. 182.
43. Там само.— С. 182.
44. *Гирц К.* Влияние концепций культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры.— СПб, 1997 — С. 120.
45. Там само.— С. 121.
46. Там само.— С. 122.
47. Там само.— С. 127—128.
48. *Гирц К.* Влияние концепций культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры.— СПб, 1997 — С. 134—137.
49. *Гирц К.* "Насыщенное описание": в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры.— СПб, 1997.— С. 193.
50. Там само.— С. 196.
51. Там само.— С. 198.

*Dghulay Y. V.*

## KLIFFORD GEERTZ: HERMENEUTICAL APPROACH TO THE THEORY IN CULTURAL ANTHROPOLOGY

*The nontrivial significance of hermeneutics in the constructions of theoretical models in cultural anthropology are regarded in the article.*