

«Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры

Geertz C. Thick descriptions toward an interpretive theory of culture // Geertz C. The interpretation of culture. -N.Y. t Bane book., 1973. — Ch. 1. — P. 3–30.

I

В книге «Философия в новом ключе» Сузанн Лэнгер (Langer S. Philosophy in a new key.) пишет о том, что некоторые идеи с удивительной быстротой распространяются в интеллектуальной среде. Они одновременно решают столько фундаментальных проблем, что создается впечатление, будто они могут решить все проблемы, сделать понятными все непроясненные вопросы. Их все сразу подхватывают, видя в них ключ к новой абсолютной науке, концептуальный центр, вокруг которого можно построить всеобъемлющую систему анализа. Неожиданная мода на такую *grande idee*, вытесняющая на время все другие идеи, рождается, пишет она, благодаря тому, что «активно работающие и восприимчивые к новому умы сразу начинают ее изучать. Мы пытаемся примерить ее ко всему, в связи со всем, экспериментируем со всеми возможными приложениями её непосредственного значения, со всеми следующими из нее обобщениями и со всеми оттенками ее смысла».

Однако как только мы уже освоились с новой идеей и она вошла в обиход расхожих теоретических концепций, наши ожидания уравниваются ее реальным практическим значением, и наступает конец ее чрезмерной популярности. Всегда остается несколько энтузиастов, по-прежнему видящих в ней ключ ко всем тайнам вселенной, но более спокойные мыслители привязывают ее уже лишь к тому комплексу проблем, решению которых эта идея действительно может способствовать. Они стараются применять ее лишь там, где она действительно должна найти применение, и не связывают ее с тем, к чему она не имеет отношения. Если эта идея действительно плодотворная, она надолго и прочно входит в наш интеллектуальный арсенал. Но у нее уже нет былого налета величия, всеохватывающего масштаба, бесконечной универсальности ее возможного применения. Второе начало термодинамики, закон естественного отбора, принцип бессознательной мотивации, организация средств производства — эти идеи не объясняют всего и даже всего, связанного с человеком, но кое-что они все же объясняют; и мы должны выделить то, к чему они действительно имеют отношение, и откеститься от псевдонауки, которую на первых порах они породили.

Не знаю, все ли значительные научные концепции прошли этот путь. Но, безусловно, по этой модели развивалась концепция культуры, вокруг нее сформировалась научная дисциплина антропология, которая постоянно стремится ее ограничить, уточнить, сфокусировать и сохранить. Ограничить концепцию культуры до ее реальных размеров, тем самым подтвердить ее непреходящее значение, но не преуменьшить его — этой задаче так или иначе служат собранные здесь статьи, хотя и посвящены они разным темам. В каждой из них я стремился, иногда открыто, но чаще через анализ конкретных вещей, предложить более узкую, конкретную и, по моему убеждению, более состоятельную с точки зрения науки концепцию культуры, чем знаменитое тайлоровское определение «в широком этнографическом смысле»¹, которое в свое время дало толчок научной мысли, но сейчас уже, как мне кажется, больше затемняет, чем проясняет суть дела.

Книга Клайда Клакхона «Зеркало для человека» (Kluck-holm C. Mirror for man), одно из лучших введений в антропологию, показывает, в какое концептуальное болото могут завести нас рассуждения о культуре в тайлоровском духе. На двадцати семи страницах главы, посвященной этому понятию, Клакхон умудрился по очереди определить культуру как: 1) «обобщенный образ жизни народа»; 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»; 3)

«образ мыслей, чувств и верований»; 4) «абстракцию поведения»; 5) созданную антропологами версию поведения группы людей; 6) «сокровищница коллективного знания»; 7) «стандартный набор ориентации среди повторяющихся проблем»; 8) научаемое поведение; 9) механизм для нормативного регулирования поведения; 10) «набор приемов приспособления к окружающей среде и к другим людям»; 11) «осадок, который дает история», и, уже явно в отчаянии переходя к образам, как карту, сито и матрицу. По сравнению с такой теоретической неопределенностью даже немного ограниченная и не совсем универсальная, но внутренне согласованная и, что еще важнее, четко сформулированная концепция культуры будет шагом вперед (справедливости ради заметим, что Клакхон и сам это прекрасно понимает). Эклектизм бесперспективен не потому, что существует лишь одна столбовая дорога, по которой следует идти, а потому, что дорог много: надо выбирать.

Концепция культуры, которой я придерживаюсь и конструктивность которой пытаюсь показать в собранных в этой книге статьях, по существу семиотична. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов, я полагаю, что этими сетями является культура. И анализировать ее должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная, занятая поисками значений. Подвергая анализу загадочные на первый взгляд социальные факты, я ищу им объяснение. Но подобное доктринальное заявление само по себе требует некоторого объяснения.

II

Операционализм как методологическая догма никогда не был продуктивен в области общественных наук, исключениями являются лишь несколько специфических областей: скиннеровский бихевиоризм, тестирование интеллекта и т. д. — и сейчас он уже практически не существует. Но, несмотря на это, у него была своя сильная сторона, и она до сих пор актуальна, как бы мы ни иронизировали по поводу попыток операционально определить харизму или отчуждение: если вы хотите понять, что собой представляет та или иная наука, вам следует рассмотреть не ее теоретическую основу, и не ее открытия, и, разумеется, не то, что говорят о ней апологеты; в первую очередь вам следует посмотреть, чем занимаются практикующие ученые.

В антропологии, во всяком случае в социальной антропологии, ученые-практики занимаются этнографией. И начинать разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как отрасль знания, следует с выяснения, что такое этнография или, точнее, *что значит заниматься этнографией*. И тут, надо сразу заметить, дело не в методе. Согласно изложенной в учебниках точке зрения, заниматься этнографией — значит устанавливать контакт, выбирать информантов, записывать (транскрибировать) тексты, выявлять родственные связи, размечать карты, вести дневник и т. д. Но вовсе не это, не приемы и не навыки, составляет специфику этой работы. Ее специфика состоит в своего рода интеллектуальном усилии, которое необходимо приложить, чтобы создать, говоря словами Гилберта Райла, «насыщенное описание» («thick description»).

Райл развил свою мысль о «насыщенном описании» в двух недавних статьях (перепечатанных во втором томе его «Избранных трудов»), посвященных тому, чем, главным образом, занимается *Le Penseur*: «Думать и размышлять» и «Обдумывать мысли». Представьте себе, пишет он, двух мальчишек, моргающих правым глазом. Один совершает движение веком произвольно, другой подает тайный сигнал приятелю. Оба движения с физической точки зрения идентичны; если рассмотреть их просто-как-движения, сделать некое «феноменалистическое» наблюдение, невозможно отличить, кто из них моргнул, кто

подмигнул, а может, оба моргнули или оба подмигнули. В то же время, пусть неприметная с фотографической точки зрения, разница между обычным морганием и подмигиванием весьма существенная; это хорошо понимает каждый, кто хоть раз по ошибке принял одно за другое. Подмигивание — это коммуникация, причем коммуникация вполне определенного рода, которая: 1) имеет сознательный характер, 2) направлена на конкретного человека, 3) передает определенное сообщение, 4) и делает это в соответствии с социально установленным кодом и 5) в тайне от остальной компании. Как отметил Райл, тот, кто подмигнул, не совершал двух разных действий, он не моргнул и подмигнул одновременно, но тот, кто моргнул, совершил только одно — он моргнул. Подмигнуть — это *значит* сознательно моргнуть в случае, когда существует социальный код, согласно которому это действие есть конспиративный сигнал. Вот что это такое: крупица поведения, крупица культуры и — *voilà!*

Но это только начало. Предположим, продолжает он, есть еще и третий мальчик, который, «чтобы развеселить своих дружков», решил подразнить первого подмигнувшего мальчика и повторил его движение, только нарочито неумело, неуклюже, некрасиво и т. д. Он при этом сделал, конечно же, то же самое движение, что и первый, моргнувший, и второй, подмигнувший: сомкнул верхнее и нижнее веко правого глаза. Но этот мальчик уже и не моргнул, и не подмигнул, он передразнил чужую попытку подмигнуть. На этот случай тоже существует социально значимый код (он будет мигать с большими усилиями, преувеличенно, может быть, гримасничая — с обычными приемами клоуна), и этот мальчик тоже передает сообщение. Но на этот раз основной лейтмотив действия не тайна, а насмешка. Если другим покажется, что он действительно подмигивает, то вся затея пропадет даром, правда, результат вследствие этого получится другой, не такой, как если бы все подумали, что он просто моргает. Можно развивать эту мысль дальше: не уверенный в своих мимических способностях, будущий клоун может дома попрактиковаться перед зеркалом, и в этом случае он будет не моргать, не подмигивать, не передразнивать, а репетировать; хотя, с точки зрения фотокамеры, радикального бихевиориста или иного сторонника протокольной точности отчетов, в этом случае он, как и во всех предыдущих, будет просто быстрыми движениями смыкать верхнее и нижнее веко правого глаза. Можно и дальше, действуя логически, почти до бесконечности, усложнять ситуацию. Например, тот, кто подмигивал, мог на самом деле пытаться ввести в заблуждение остальных, делая вид, что имеет с кем-то из присутствующих тайный стговор, которого не было; и в этом случае соответственно меняется смысл и наших спекуляций на тему передразнивающего и репетирующего перед зеркалом. Но суть моих рассуждений сводится к тому, что между тем, что Райл назвал бы «ненасыщенным описанием» действий репетирующего, передразнивающего, подмигивающего, моргающего и т. д. («быстрым движением смыкают верхнее и нижнее веко правого глаза»), и «насыщенным описанием» того, что они на самом деле делают («репетирует перед зеркалом, как он будет передразнивать приятеля, когда тот будет кому-то тайно подмигивать»), лежит предмет исследования этнографии: стратифицированная иерархия наполненных смыслом структур, в контексте которых возможно моргать, подмигивать, делать вид, что подмигиваешь, передразнивать, репетировать, а также воспринимать и интерпретировать эти действия, и без которых все эти действия (включая и нулевое морганье, которое как *категория культуры* в такой же степени не подмигивание, в какой подмигивание является не морганьем) не будут существовать, независимо от того, что кто-то будет делать с верхним и нижним веком своего правого глаза.

Подобно многим байкам, которые оксфордские философы любят сочинять для себя, все эти моргания, подмигивания, мнимые подмигивания, передразнивания мнимого подмигивания и репетиции передразнивания мнимого подмигивания на первый взгляд кажется нарочито придуманным. Чтобы внести в повествование эмпирическую ноту, позволю себе процитировать, намеренно без какого-либо предварительного комментария, вполне типичный отрывок из моего собственного полевого журнала. Этот кусочек показывает, что, хотя пример Райла для наглядности был несколько упрощен, он весьма точно отображает смешанные

структуры умозаключений и скрытых смыслов, сквозь которые этнографу все время приходится продираться:

«Французы [по словам информанта] только недавно появились. Между этим городом и областью Мармуша, находившейся в горах, они устроили около двух десятков небольших фортов, расположив их таким образом, чтобы было удобно следить за окружающей территорией. Но при этом они так и не могли гарантировать безопасность, особенно по ночам, и поэтому система торговли *mezrag* (договорная) фактически продолжала существовать, хотя считалось, что она упразднена.

Однажды ночью, когда Коэн (который свободно объясняется по-берберски) был в горах, в Мармуше, два других еврея, торговавших с соседними племенами, пришли кое-что у него купить. Какие-то берберы из соседнего племени хотели ворваться к Коэну, но он выстрелил в воздух. (Традиционно евреям не позволялось носить оружие, но в то смутное время многие пренебрегали запретом.) Это привлекло внимание французов, и мародеры скрылись.

Но на следующую ночь они вернулись; один из них переоделся женщиной, постучался в дверь и рассказал какую-то историю. Коэн заподозрил недоброе и не хотел пускать «нее», но другие евреи сказали: «Ничего страшного, это всего-навсего женщина». Они отперли дверь, и вся шайка ввалилась внутрь. Разбойники убили двух евреев, но Коэн забаррикадировался в соседней комнате. Он слышал, как грабители собирались сжечь его заживо в лавке, после того как они вынесут весь товар, поэтому он открыл дверь и, размахивая вокруг себя дубиной, выскочил в окно.

Он отправился в форт, чтобы ему перевязали раны, и сообщил о случившемся местному коменданту, капитану Дюмари, говоря, что хотел бы получить свой *'ar* — т. е. четырех- или пятикратную стоимость украденного товара. Грабители были родом из племени, еще не подчинившегося французам, в данный момент это племя восстало против французских властей. Коэн просил санкции на то, чтобы пойти вместе с владельцем своего *mezrag*, племенным шейхом из Мармуши, собирать положенное ему по традиционному праву возмещение за понесенный ущерб. Капитан Дюмари не мог официально дать ему на это разрешение, поскольку французы запретили отношения *mezrag*, но он разрешил ему это изустно, сказав при этом: «Если тебя убьют, то это меня не касается».

Таким образом шейх, еврей и небольшой отряд вооруженных мармушанцев отправились за 10–15 километров в район восстания, где французов не было, подкравшись, захватили пастуха племени, к которому принадлежали грабители, и украли его стадо. Люди из этого племени погнались за ними на конях, вооруженные ружьями и готовые к бою. Но увидев, кто именно похитил их овец, они успокоились и сказали: «Хорошо, давайте поговорим». Они не смогли отрицать случившееся — что люди из их племени ограбили Коэна и убили двух его гостей — и не были готовы начинать серьезную распрю с мармушанцами, к этому неминуемо привела бы расправа с отрядом, забравшим овец. Итак, они начали переговоры, и говорили, говорили, говорили прямо среди тысяч овец и, наконец, сошлись на том, что Коэн должен забрать 500 овец. Две вооруженные группы конных берберов выстроились по разные стороны равнины, зажав между собой стадо, Коэн же в черном плаще, в ермолке и шлепанцах ходил один среди овец и неспешно, одну за другой, выбирал для себя самых лучших.

Итак, Коэн получил своих овец и погнал их в Мармушу. Французы из форта услышали, как они идут («Ба, ба, ба», — радостно говорил Коэн, вспоминая, как это было), и спросили: «Это еще что такое?». Коэн ответил: «Это мой *'ar*». Французы не поверили, что он действительно сделал все, как собирался, обвинили его в пособничестве восставшим берберам, посадили в тюрьму и отобрали овец. Семья же Коэна в городе, не получив о нем никаких известий, решила, что он

погиб. Вскоре французы его отпустили, и он вернулся домой, но без овец. В городе он пошел жаловаться французскому полковнику, контролировавшему весь район. Но полковник сказал: «Ничего не могу поделать. Это меня не касается».

Процитированный вот так, без комментариев, этот отрывок (впрочем, как и любой другой отрывок, если его аналогичным образом цитировать) уже показывает, насколько необычайно «насыщенным» является этнографическое описание, даже если оно не носит систематического характера. В завершённых антропологических работах, в том числе в собранных в этой книге, это обстоятельство — то, что так называемый наш материал на самом деле есть наши собственные представления о представлениях других людей о том, что из себя представляют они сами и их соотечественники — скрыто от глаз, потому что в большинстве своем фоновая информация, которая требуется, чтобы проанализировать конкретное явление, ритуал, обычай, идею и т. д., вводится заранее. (Предупредив, что описанная выше драма произошла в горах центрального Марокко в 1912 г. и была рассказана и записана там же в 1968 г., мы уже в значительной степени предопределим восприятие этого текста.) Ничего страшного в этом нет, этого невозможно избежать. Однако в результате возникает отношение к антропологическому исследованию как к деятельности, в которой преобладает наблюдение, а не интерпретация. На самом деле главным в нашей работе является экспликация и — еще того хуже — экспликация экспликаций. Подмигивание по поводу подмигивания по поводу подмигивания.

Анализ, таким образом, представляет собой разбор структур сигнификации (structures of signification) — того, что Райл называл установленными кодами. Это не очень удачно, поскольку создает впечатление, будто речь идет о работе шифровщика, хотя на самом деле эта работа под стать литературному критику — определение их социального основания и социального значения. Применительно к приведенному выше тексту разбор следует начать с выделения трех разных рамок интерпретации, присущих данной ситуации, а именно еврейской, берберской и французской; затем надо показать, каким образом (и почему) в то конкретное время и в том конкретном месте их соединение породило ситуацию, в которой цепь непонимания низвела традиционную форму до уровня социального фарса. В этой истории Коэн, а вместе с ним и весь древний паттерн общественных и экономических отношений, в границах которого он действовал наткнулись на смешение языков.

Я ниже еще вернусь к этому излишне сжатому афоризму, а также к деталям самого текста. Сейчас важно лишь подчеркнуть что этнография — это «насыщенное описание». Реально этнограф постоянно — за исключением неизбежных ситуаций, когда он занимается обычным сбором данных, — сталкивается с множественностью сложных концептуальных структур, большинство их наложены одна на другую или просто перемешаны, они одновременно чужды ему, неупорядочены и нечетки, и он должен так или иначе суметь их понять и адекватно представить. И это относится даже к самому приземленному уровню его полевой работы: к опросу информантов, наблюдению ритуалов, выявлению терминов родства, прослеживанию линий перехода собственности из рук в руки, переписи хозяйств... к ведению дневника. Заниматься этнографией — это все равно, что пытаться читать манускрипт, — на чужом языке, выцветший, полный пропусков, несоответствий, подозрительных исправлений и тенденциозных комментариев, но написанный не общепринятым графическим способом передачи звука, а средствами отдельных примеров упорядоченного поведения.

III

Культура, каковую и представляет этот инсценированный документ, имеет общественный характер, подобно клоунаде с подмигиванием или эпизоду с овцами. Хотя она идеациональна, но существует не в чьей-то голове; хоть не обладает физической с. «станцией», не является

тайным знанием. Бесконечные в силу своей бесконечности споры антропологов по поводу того, «субъективна» или «объективна» культура, сопровождаемые взаимными интеллектуальными оскорблениями («идеалист!» — «материалист!»; «мента-лист!» — «бихевиорист!»; «импрессионист!» — «позитивист!»), как правило, неверно истолковываются. Поскольку поведение человека (в большей его части; ведь случается и просто моргнуть) рассматривается как символическое действие — действие, которое обозначает, подобно звукопроизводству в речи, красящему пигменту в живописи или звуку в музыке,— вопрос о том, является ли культура паттернированным поведением, или расположением духа, или одновременно и тем и другим, теряет смысл. И если речь идет о подмигивании или об эпизоде с овцами, интересоваться следует вовсе не их онтологическим статусом. Он таков же, как у скал или у наших надежд, — это все явления нашего мира. Интересоваться следует значением: что именно — насмешка или вызов, ирония или гнев, высокомерие или гордость — выражается в них и с их помощью.

На первый взгляд это очевидная истина, но существуют несколько способов скрыть ее от глаз. Один из них — представлять культуру как самостоятельную «суперорганическую» реальность, обладающую собственными движущими силами и целями, т. е. реифицировать ее. Другой — настаивать, будто она заключается в грубом паттерне поведенческих реакций, которые можно наблюдать в том или ином узнаваемом сообществе, т. е. редуцировать ее. Но несмотря на то что оба ведущих к путанице подхода существуют и, без сомнения, будут продолжать существовать, главным источником теоретической неразберихи в антропологии служит концепция, возникшая в ответ на них и к настоящему времени распространившаяся достаточно широко; она утверждает, если говорить словами ее, очевидно, главного глашатая Уорда Гудинафа, что «культура [находится] в умах и сердцах людей».

Существующее под названиями «этнонаука», «компонентный анализ» или «когнитивная антропология» (терминологические искания здесь отражают глубинную неопределенность) направление утверждает, что культура состоит из структур психологии, посредством которых индивиды или группы индивидов формируют свое поведение. «Культура общества, — гласит ставшая уже классической для этого направления цитата из Гудинафа, — состоит из того, что следует знать и во что следует верить, чтобы вести себя приемлемым для других членов общества образом». И уже из точки зрения на то, что представляет собой культура, формируется точка зрения, тоже достаточно безапелляционная, на то, что представляет собой ее описание — вычленение системы правил, этнографического алгоритма, следуя которому можно было бы сойти (если абстрагироваться от внешнего вида) за туземца. Так что, в этой концепции чрезмерный субъективизм соединился с чрезмерным формализмом, и результат не заставил себя ждать: разгорелись споры о том, отражает ли конкретный анализ (результаты которого могут быть представлены в виде таксономии, парадигм, таблиц, схем и проч.) то, что туземцы «на самом деле» думают, или же просто некие спекуляции, логически эквивалентные этому, но по существу иные.

Поскольку на первый взгляд такой подход напоминает представленный в данной книге и может быть по ошибке принят за него, полезно остановиться на нем подробнее и объяснить, что различает эти две концепции. Оставим пока подмигивание и овец и рассмотрим, например, квартет Бетховена как явление культуры — для наших целей это будет более наглядно. Никто, я думаю, не отождествит его с партитурой, с умением и знанием, необходимыми, чтобы его исполнить, с пониманием музыки, присущим его слушателям и исполнителям, и, если уж помнить о любителях редуцировать и реифицировать, с конкретной версией исполнения или с некой мистической сущностью, выходящей за пределы материального существования. «Никто» звучит слишком категорично, поскольку всегда найдутся неисправимые. Но то, что квартет Бетховена есть развитая во времени тональная структура, последовательный ряд оформленного звука — т. е., музыка, но не чьи-то знания чего-то или верования во что-то, в том числе и в то,

как ее следует исполнять, — это точка зрения, с которой большинство людей, подумав, согласятся.

Чтобы играть на скрипке, надо обладать определенным навыком, мастерством, знанием и способностями, кроме того, надо быть в настроении играть и (вспомним старую шутку) иметь скрипку. Но игра на «вилке несводима к навыку, мастерству, знанию и т. д., даже к настроению или (с этим согласны даже приверженцы концепции «материальной культуры») к скрипке. Чтобы заключить торговый договор в Марокко, нужно сделать ряд вещей определенным образом (под пение Корана перерезать горло ягненку перед собравшимися взрослыми мужчинами своего племени), а также обладать определенными психологическими характеристиками (желанием что-то приобрести). Но торговый договор несводим к перерезанию горла ягненка или к желаниям, хотя он вполне реален, как это поняли семеро родственников нашего шейха, когда он подверг их казни за кражу у Коэна какой-то паршивой овечьей шкуры.

Культура имеет общественный характер, потому что таков характер значения. Нельзя подмигнуть (или передразнить подмигивающего), не зная, что считается подмигиванием, не понимая, как физически сомкнуть ресницы; нельзя совершить кражу овец (или сделать вид, что собираешься это сделать), не понимая, что значит украсть овцу и как организовать эту акцию. Но если, исходя из этого, сделать вывод, что знать, как надо подмигивать, — это и есть подмигнуть, или знать, как украсть овцу, — это и есть кража овцы, то произойдет ошибка ничуть не меньшая, как если, подменив «насыщенное описание» «ненасыщенным», отождествить подмигивание с морганьем или кражу овцы с охотой на дикое животное. Когнитивистское заблуждение, будто культура состоит (процитируем еще одного поборника этого движения, С. Тайлера) из «ментальных феноменов, которые могут [т. е. «должны»] быть анализируемы формальными методами, аналогичными с принятыми в математике или в логике», имеет столь же разрушительное для этой концепции последствие, как я бихевиористское и идеалистическое заблуждения, которым оно противостоит. А может, большее, ибо его ошибочность не столь очевидна, и искажения носят более тонкий характер.

Всеобщая атака на теории частного характера значения со времен раннего Гуссерля и позднего Витгенштейна стала настолько органичной частью современной общественной мысли, что нет необходимости здесь вновь возвращаться к этому вопросу. Важно лишь проследить, чтобы эти свежие мысли достигли антропологии; в особенности, прояснить, что высказывание, будто культура состоит из установленных обществом структур значений, прибегая к которым люди могут посылать и получать тайные сигналы, воспринимать оскорбления и отвечать на них, ничуть не ближе к высказыванию, будто культура — психологический феномен, характерная черта чьего-то сознания, какой-либо личности, когнитивной структуры или чего-нибудь еще, чем к высказыванию, что тантризм, генетика, продолженная форма глагола, классификация вин, обычное право или понятие «обусловленное проклятье» (им Вестермарк объяснил 'ар, которым Коэн обосновал свои притязания на возмещение ущерба) существуют. Если кто-то из нас, привыкших подмигивать на чужие подмигивания, окажется, например, в Марокко, то не отсутствие знаний о том, каким образом происходит познание (хотя особенно, если признать, что у них и у нас оно происходит одинаково, такие знания нам весьма пригодятся), мешает нам понять, чем руководствуются в своих действиях местные жители, а незнакомство с воображаемым миром, внутри которого их действия являются знаками. Раз уж мы упомянули Витгенштейна, то будет уместным его же и процитировать:

«Мы... говорим о некоторых людях, что они для нас очевидны. В связи с этим важно заметить, что один человек может быть полнейшей загадкой для другого. Мы можем удостовериться в этом, попав в чужую страну с совершенно чуждыми нам традициями и, что важно отметить, даже основательно зная язык этой страны. Мы не *понимаем* людей. (И вовсе не потому, что не

понимаем, что они друг другу говорят.) Мы не можем найти с ними общий язык».

IV

Если рассматривать этнографическое исследование с точки зрения личного опыта, то оно заключается в том, чтобы искать общий язык, а это непростая затея, которая удается обычно лишь в некотором приближении. Если же рассматривать письменный труд антрополога как научное предприятие, то он заключается в попытке сформулировать некие основы, на которых, как это обычно безосновательно кажется можно найти этот общий язык. При этом антропологи, по крайней мере я, вовсе не стараются стать туземцами или подражать им. Эту цель могут ставить перед собой лишь романтики и шпионы. Мы ищем возможности вести с ними разговор в широком смысле этого слова, подразумевая под этим нечто значительно большее, чем просто беседа; а это задача гораздо сложнее, чем это кажется со стороны, даже если собеседником выступает не иноземец. «Если процесс разговора *от имени* другого может показаться кому-то таинственным, — заметил как-то Стэнли Кэвел, — то это лишь потому, что он недооценивает таинственность процесса разговора с другим».

Если взглянуть на нашу проблему таким образом, то цель антропологии — расширение границ человеческого дискурса. Конечно, это не единственная цель — другими служат образование, развлечение, практические советы, моральное совершенствование, а также выявление природных законов в поведении человека, — и антропология не единственная наука, которая эту цель преследует. Но как раз этой цели может с наибольшей отдачей служить семиотическая концепция культуры. Как взаимодействующие системы создаваемых знаков (так я буду называть символы, игнорируя провинциальное словоупотребление) культура не есть сила, которой могут быть произвольно приписаны явления общественной жизни, поведение индивидов, институты и процессы; она — контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т. е. «насыщенно», описаны.

Пресловутая антропологическая притча с экзотическими (дня нас) берберами-всадниками, евреями-торговцами и французскими легионерами, таким образом, предстает как средство замещения приевшегося чувства фамиллярности, которое скрывает от нас таинственность нашей способности общаться друг с другом и быть понятыми. Рассматривая обычное событие в необычных обстоятельствах, мы больше обращаем внимание, вопреки тому, как это обычно считается, не на случайный характер поведения человека (нет ничего случайного в том, что кража овец в Марокко была воспринята как оскорбление), а на степень вариативности его значений в зависимости от того паттерна жизни, который наполняет его информацией. Понимание культуры народа делает явной его нормальность, не редуцируя его особенности. (Чем больше я пытаюсь понять марокканцев, тем более логичными и менее похожими на других они передо мной предстают.) Оно представляет этот народ доступным: помещение людей в контекст их собственных банальностей рассеивает туман таинственности.

Именно такой маневр, который обычно называют «посмотреть на вещи с точки зрения действующего лица», на языке науки — «понимающий» подход (*verstehen approach*), или, более технично, «эмический анализ», способствует распространению мнения, будто антропология — это разновидность чтения мыслей на расстоянии или фантазий на тему «остров людоедов» и что любители лавировать меж десятков забытых философских систем должны заниматься ею с большой осторожностью. Нет ничего более важного для уяснения сути антропологической интерпретации, а также того, до какой степени это *есть* интерпретация, чем точное понимание, что значит — а также, что не значит — сказать, что наши описания символических систем других народов должны иметь ориентацию на действующих лиц².

Это означает, что описание культуры берберов, евреев или французов должно быть выполнено с использованием тех конструкций, в которые, по нашим представлениям, берберы, евреи и французы сами себя мысленно помещают, и тех формул, в которых они сами описывают, что с ними происходит. Но это не означает, будто эти описания могут быть отождествлены с берберами, евреями и французами, что они являются частью той реальности, которую они якобы описывают; они принадлежат антропологии, т. е. входят в систему научного анализа в развитии. Они должны быть выполнены исходя из тех же позиций, из которых люди сами интерпретируют свой опыт, потому что описывать следует именно то, что люди сами считают; но они антропологические, потому что их выполняют антропологи. Обычно не обязательно особо подчеркивать то обстоятельство, что объект изучения — это одно, а само изучение — другое. Достаточно очевидно, что физический мир — это не физика, и что «Комментарий к «Поминкам по Финнегану» это не «Поминки по Финнегану». Но в случае с изучением культуры анализ проникает в самое тело объекта изучения, т. е. *мы начинаем с нашей интерпретации того, что имеют в виду наши информанты или что они думают, будто имеют в виду, и потом это систематизируем* — между (марокканской) культурой как материальным фактом и (марокканской) культурой как теоретическим построением нет четкой границы. И она еще более стирается по мере того, как последняя предстает в форме описания действующим лицом (марокканских) представлений обо всем, от ярости, чести, святости и справедливости до племени, собственности, отношений патронажа и лидерства.

Короче говоря, антропологические работы представляют собой интерпретации, причем интерпретации второго и третьего порядка. (По определению, только «туземец» может создать интерпретацию первого порядка: это ведь *его* культура³.) Таким образом они суть фикции, фикции в значении «нечто созданное», «нечто смоделированное» — вот первоначальное значение *fictio*, — но не в значении неверные, неправильные, придуманные. Создать ориентированное на субъекта описание событий 1912 г. в Марокко с участием шейха-бербера, купца-еврея и французского воина — это творческий акт, ничем не отличающийся от описания действий, происходивших во Франции в XIX в., с участием провинциального французского доктора, его глупой, изменяющей ему жены и ее безалаберного любовника. В последнем случае действующие лица будут представлены как не существовавшие на самом деле, а события как не происходившие реально, в то время как в первом они будут представлены как реальные или как реально произошедшие. Это разница весьма существенная, это именно то, что не удалось понять мадам Бовари. Суть этой разницы не в том, что история мадам Бовари придумана, а история Коэна записана. Условия создания и цель (не говоря уже о стиле и качестве) этих рассказов различаются. Но они в равной степени являются «*fictio*» — «созданными».

Антропологи не всегда должным образом оценивали тот факт, что антропология существует не только в торговой лавке, в форте в горах, в погоне за овцами, но и в книге, в статье, в лекции, в музейной экспозиции и в последнее время даже в фильме. Понять это — значит осознать, что граница между способом репрезентации и сущностным содержанием в анализе культуры точно так же не может быть проведена четко, как и в живописи; это обстоятельство подвергает сомнению объективный статус антропологического знания, поскольку позволяет предположить, что источником его служит не социальная реальность, а фантазия ученого.

Такая угроза существует, но не надо ее бояться. Этнографическое описание представляет интерес не способностью ученого нахвататься фактов в дальних странах и привезти их домой, как маску или статуэтку, но его умением прояснить, что же происходит в этих отдаленных местах, помочь разгадать загадку: что за люди там живут? — загадку, которую естественным образом порождают диковинные факты, выхваченные из контекста. Конечно, при этом возникает серьезная проблема верификации — или, если «верификация» слишком сильное слово для столь слабой науки (лично я предпочитаю «оценку»), проблема того, как отличить хорошую работу от плохой. И тут проявляются достоинства нашего подхода. Если под

этнографией понимать «насыщенное описание», а выполняют его этнографы, то независимо от масштаба конкретной работы, будь это отрывок из полевого журнала или монография, не уступающая размером труду Малиновского, главный вопрос заключается в том, отделены ли в ней подмигивания от морганий и настоящие подмигивания от мнимых. Степень убедительности наших экспликаций измеряется не объемом неинтерпретированного материала, описаний, оставшихся «ненасыщенными», а силой научного воображения, открывающего нам жизнь чужого народа. Как говорил Торо, не стоит совершать кругосветное путешествие, чтобы считать кошек в Занзибаре.

Что же касается предположения, будто нецелесообразно до начала исследования выделять в поведении особенности, которые нас более всего интересуют. Иногда его переинтерпретируют, и получается, что именно эти особенности нас и интересуют, самим же поведением следует заниматься лишь очень поверхностно. Культуру надлежит рассматривать, настаивают далее апологеты этой точки зрения, как чисто символическую систему (обычно еще говорят: «исходя из самой культуры», «в ее собственных терминах»), изолируя ее элементы, обращая внимание на внутренние взаимоотношения этих элементов и затем характеризуя систему в целом, в соответствии с центральными символами, вокруг которых она организована, с базовыми структурами, внешним выражением которых она является, и с идеологическими принципами, на которых она основана. Хотя такой герметический подход к явлениям, безусловно, шаг вперед по сравнению с подходом к культуре как к «научаемому поведению» и «ментальным феноменам» и источник наиболее плодотворных теоретических концепций в современной антропологии, тем не менее я вижу в нем угрозу (которая уже начинает реализовываться) отрыва культурного анализа от его непосредственного объекта — неформальной логики реальной жизни. Нет смысла очищать концепцию от ошибок психологизма ради того, чтобы тут же погрузить ее в пучину схематизма.

Поведением, безусловно, следует заниматься и довольно тщательно, потому что именно в потоке поведения — или, точнее, социального поведения — проявляются, артикулируются культурные формы. Они проявляются, конечно же, и в различных артефактах, и в разных формах сознания; но их значение зависит от роли, которую они играют (Витгенштейн сказал бы — от их «употребления») в текущем паттерне жизни, а не от их внутренних взаимоотношений. Речь идет о том, как Коэн, шейх и «капитан Дюмари» не понимали смысла действий друг друга, когда один из них занимался торговлей, другой защищал честь, а третий устанавливал колониальное господство, отчего и возникла наша пасторальная драма и в чем, собственно говоря, и заключается ее суть. Чем бы ни были и где бы, ни существовали символические системы «сами по себе», эмпирический доступ к ним мы получаем, исследуя явления жизни, а не составляя однородные паттерны из абстрактных фигур.

Из этого следует далее, что проверка на соответствие не может служить основной проверкой верности культурного описания. Культурные системы должны иметь минимальный уровень соответствия, иначе мы не могли бы называть их системами, и, как правило, он бывает значительно выше. Но больше всего соответствий встречается в параноидальном бреде и рассказах мошенника. Сила наших интерпретаций не может основываться, как это сейчас нередко бывает, на том, насколько они соответствуют друг другу и согласованы друг с другом. Ничто, по моему убеждению, не дискредитировало культурологический анализ в большей степени, чем конструирование безупречных описаний формального порядка, в реальном существовании которого так трудно бывает себя убедить. Если антропологическая интерпретация создает прочтение того, что происходит, то отделить ее от того, что происходит — от того, что, по словам определенных людей, они сами делают или кто-то делает с ними в определенное время и в определенном месте — равносильно отделению ее от практического приложения, т. е. обесмысливанию. Хорошая интерпретация чего угодно — стихотворения, человека, истории, ритуала, института или установления, общества — ведет нас

к самой сути того, что она интерпретирует. Когда вместо этого она ведет нас к чему-то другому, например, к восхищению собственным совершенством или красотой евклидова геометрического порядка, то в ней можно находить некий внутренний шарм, но он не будет иметь никакого отношения к тому, что нас в данный момент занимает, — а именно к объяснению всей этой катавасии с овцами.

Наша история с овцами — их якобы кража, возвращение с возмещением убытков, их политическая конфискация — это есть по сути социальный дискурс, пусть он, как я уже отмечал ранее, изложен разными языками и большей частью действием, а не словами.

Требую свой 'ар, Коэн апеллировал к торговому договору; признав его требование справедливым, шейх тем самым пошел против-племени грабителей: взяв на себя ответственность за содеянное племя грабителей возместило убытки; желая показать и шейхам, и торговцам, кто здесь хозяин, французы стали стучать имперским кулаком. Как и в любом дискурсе, код не определяет поведение, то, что реально было сказано, вовсе не обязательно должно было быть сказано. Коэн мог и не настаивать на своих претензиях, поскольку в глазах колониальных властей они выглядели незаконными. По тем же соображениям и шейх мог не поддержать его требования. Племя грабителей, активно сопротивлявшееся французам, могло решить, что Коэн с шейхом приехали от имени завоевателей, и начать сопротивляться, а не вступать в переговоры. Французы, в свою очередь, будь они более гибкими (какими они и стали несколько позже, при маршале Лиотэ), могли позволить Коэну оставить себе овец, признав тем самым преимущество торговых отношений и их относительную независимость от их власти. Существовали и другие возможности: мармушанцы могли признать действия французской администрации чрезмерно серьезным оскорблением и восстать против завоевателей; французы могли не ограничиться наказанием Коэна, но и призвать к порядку помогавшего ему шейха; Коэн мог решить, что невыгодно заниматься торговлей в горах Атласа, лавируя меж восставших племен и войск колонизаторов, и уйти в более спокойные места, в город. Примерно это и происходило по мере того, как укреплялось колониальное господство. Но в мою задачу не входит описывать, что происходило и что не происходило тогда в Марокко. (Этот простой инцидент может служить отправным пунктом изучения многих сложных проблем социального опыта.) Моей задачей является показать, в чем состоит антропологическая интерпретация: проследить кривую социального дискурса, сделать ее доступной для изучения.

Этнограф «вычерчивает» социальный дискурс; *записывает его*. Тем самым он превращает его из произошедшего события, которое существовало только в момент, когда происходило, в сообщение, которое существует в записи и к которому можно многократно возвращаться. Шейха давно уже нет, он был убит или, как сказали бы французы, «усмирен»; «капитан Дюмари», его усмиритель, жив, вышел в отставку и предается воспоминаниям где-то на юге «Франции, а Коэн в прошлом году, как беженец, или паломник, или умирающий патриарх возвратился «домой», в Израиль. Но то, что они в широком смысле слова «сказали» друг другу в Атласских горах шестьдесят лет тому назад, сохранилось — хотя далеко не в совершенном виде — для изучения. «Так что же, — спрашивает Поль Рикёр, у которого и заимствована в целом, хотя и несколько переиначена, идея записанного события, — что именно фиксирует запись?»

«Не сам акт речения, но «сказанное» в речи; под «сказанным» в речи мы понимаем сознательное словесное оформление существенного для цели дискурса, благодаря чему изреченное (*sagen*) стремится стать высказанным (*Aus-sage*). Короче говоря, то, что мы записываем, есть поема [«мысль», «содержание», «суть») речения. Это смысл акта речи, но не сам акт речи».

Дело не только в этом «сказанном» — если оксфордские философы любят притчи, то философы-феноменологи любят длинные фразы; но это высказывание подталкивает нас к более точному ответу на наш главный вопрос: «Чем занимается этнограф?». Он пишет⁴. Это может показаться весьма неожиданным открытием, а для тех, кто хорошо знаком с новейшей «литературой» — совершенно неприемлемым. Но стандартный ответ на наш вопрос — «Он наблюдает, фиксирует, анализирует»- своего рода концепция *veni, vidi, vici* — может иметь гораздо более далекоидущие последствия, чем это очевидно на первый взгляд. Прежде всего, следует указать на то, что расчленив эти три фазы приближения к истине на практике не представляется возможным; собственно говоря, как самостоятельные операции они не существуют.

На самом деле ситуация еще более деликатная, поскольку, как уже отмечалось, то, что мы записываем (или пытаемся записывать), не есть социальный дискурс как таковой, к которому мы, не являясь за незначительным и весьма специфичным исключением его действующими лицами, не имеем непосредственного доступа; это лишь малая его часть, открывшаяся нам для понимания через наших информантов⁵. На самом деле, конечно, дела обстоят не так ужасно, как может показаться, поскольку не все критяне — лжецы, и вовсе не обязательно знать всё, для того чтобы что-либо понять. Однако все это ставит под сомнение представление об антропологическом анализе как о концептуальной манипуляции с обнаруженными фактами, логической реконструкции обыденной реальности. Симметрично раскладывать кристаллы смысла, очищенные от материальной сложности, в которую они были ранее помещены, а затем объяснять их существование автогенными принципами порядка, универсальными свойствами человеческого сознания или общими основами *Weltanschauungen*⁶ — значит воображать науку, которая на самом деле не существует, и представлять реальность, которой на самом деле не может быть. Культурный анализ состоит (или должен состоять) в угадывании значений, оценке догадок и в выводе интерпретирующих заключений из наиболее удачных догадок, но не в открытии Континента Смысла и картографировании его безжизненного ландшафта.

VI

Итак, можно выделить три особенности этнографического описания: оно носит интерпретативный характер; оно интерпретирует социальный дискурс; интерпретация состоит в попытке выделить «сказанное» из исчезающего потока происходящего и зафиксировать его в читаемой форме. *Кула* исчезла или видоизменилась, а «Аргонавты наших дней» существуют. Но есть и еще одна, четвертая, особенность такого описания, по крайней мере она свойственна мне: оно микроскопично.

Это вовсе не значит, что нет крупномасштабных антропологических интерпретаций обществ в целом, цивилизаций, событий всемирного масштаба и тому подобного. Именно расширение антропологического анализа, применение его к более широкому контексту, наряду с теоретическими достижениями, привлекает к нему всеобщее внимание, оправдывает нашу работу. Ведь на самом деле никого, даже Коэна не интересуют (впрочем, возможно, Коэна и интересуют) овцы как таковые. В истории есть незаметные, но важные вехи, своеобразные «бури в стакане воды», но эта байка явно не из их числа.

Но это значит, что антрополог, как правило, выходит к более широким интерпретациям и абстрактному анализу через этап очень подробного изучения чрезвычайно мелких явлений. Он имеет дело с теми же крупными категориями реальности, с какими другие — историки, экономисты, политологи, социологи — сталкиваются, но в роковой момент: с Властью, Переменами, Верой, Угнетением, Работой, Страстью, Авторитетом, Красотой, Насилием, Любовью, Престижем; но он имеет с ними дело в достаточно узком контексте — в местечке

вроде Мармуши и в жизни человека вроде Коэна — чтобы употреблять эти слова без больших букв. В этом узком, домашнем, контексте общечеловеческие константы, «громкие слова, которых мы все боимся», приобретают вполне домашний вид. В этом преимущество нашего подхода. И без того достаточно уже громких слов.

Тем не менее задача, как перейти от собрания этнографических миниатюр вроде нашей истории с овцами, состоящей из ряда реплик и баек, к крупномасштабной культурной реконструкции народа, эпохи, континента или цивилизации, решается не так просто, при всей ценности конкретики и здравого смысла. Она стала главной методологической проблемой науки, возникшей среди племен Индии, африканских родов, на островах Тихого океана, а потом поддавшейся амбициям, и эта проблема решается не самым удачным образом. Модели, разработанные антропологами, чтобы оправдать движение от локальной конкретики к глобальным обобщениям, виновны в неудаче этих попыток в неменьшей степени, чем на это указывали критики — социологи, у которых есть методика выборок, психологи, использующие результаты экспериментов, и экономисты, оперирующие совокупностями.

Среди этих моделей наиболее важны «микрокосмическая» модель «Джоунсвилль-как-США» и «естественный эксперимент» на о-ве Пасхи. Или «огромный мир — в зерне песка», или дальний берег вероятного.

Ошибочность идеи «Джоунсвилль-как-США в миниатюре» (или «США-как-Джоунсвилль увеличенный») настолько очевидна, что объяснения требует лишь то, как удалось людям в нее поверить самим и убедить в ее верности других. Представление, будто суть национального общества, цивилизации, великой религии или чего-то еще в сжатом и упрощенном виде можно увидеть в так называемом «типичном» маленьком городке или деревеньке, очевидная ерунда. В маленьком городке или деревеньке можно наблюдать только (увы!) жизнь маленького городка или деревеньки. Если микроскопическое исследование строго локализовать, то его значение действительно будет целиком зависеть от верности посылки, будто большое познается в малом; в противном случае не будет смысла его вообще проводить.

Но эти исследования нельзя рассматривать как строго локализованные. Место исследования не есть предмет исследования. Антропологи не изучают деревни (племена, маленькие города, поселения...); они проводят свои исследования в деревнях. Можно изучать разные вещи в разных местах, и кое-что — например, влияние колониального господства на установленные рамки моральных ожиданий — лучше всего изучать в небольших изолированных обществах. Но это не превращает место в объект изучения. В отдаленных районах Марокко и в Индонезии я бился над теми же проблемами, что и другие представители общественных наук решали в областях, расположенных ближе к центру, — например, как так получается, что наиболее настоятельные претензии человека к человечеству несут на себе печать групповой гордости, — и мои выводы были столь же убедительны, что и их. Можно добавить лишь новое измерение, что очень нужно сейчас, когда общественные науки очень быстро решают поставленные перед ними проблемы; но это и всё. Конечно, место имеет большое значение, если вы собираетесь писать об эксплуатации народных масс, понаблюдав за тем, как яванский издольщик копает землю под тропическим ливнем или как марокканский портной при свете двадцатисвечевой лампочки расширяет кафтан. Но предположение, будто это дает представление о проблеме в целом (и снабжает вас некоторым моральным преимуществом, позволяющим свысока смотреть на тех, кто лишен такой привилегии) — идея, которой лишь совсем несведущий может серьезно увлечься.

Идея «естественной лаборатории» тоже оказалась пагубной, не только потому, что аналогия ложная, — что это за лаборатория, где *ни один* параметр не может быть изменен? — но потому, что она ведет к представлению, будто данные этнографического наблюдения более точные,

более существенные, более надежные и в меньшей степени обусловленные обстоятельствами, чем данные других общественных наук. Огромное естественное многообразие культурных форм — это огромный (и разорительный) источник не только антропологических знаний, но и теоретической проблемы: как согласуется такое многообразие с биологическим единством человеческого вида? Но даже метафорически это многообразие нельзя назвать экспериментальным, поскольку контекст, в котором существует каждая форма, меняется так же, как меняются формы, и невозможно (хотя некоторые и пытаются) отделить игреки от иксов.

Всем известные исследования, стремившиеся доказать, что жителям Тробрианских о-вов был свойствен эдипов комплекс «наоборот», что на Чамбули половые роли «перевернуты», что индейцы пуэбло лишены агрессивности (по крайней мере на юге), хотя и основывались на эмпирических данных, но так и остались «гипотезами, не получившими научной верификации». Это интерпретации, истинные или ложные, полученные тем же путем, что и другие, и им свойственна такая же неубедительность, как и другим интерпретациям; попытка же исследовать их методом физического эксперимента — не что иное, как методологический «фокус». Этнографические разыскания — это не привилегированное знание, но это знание особого рода, еще одна страна в мире знания. И рассматривать их как нечто большее (или меньшее) — значит исказить и сами эти разыскания, и их импликации, которые гораздо важнее для социальной теории, чем собственно быт примитивных народов.

Еще одна страна в мире знания: пространные описания давней поездки за овцами (а действительно хороший этнограф подробно описал бы, какой породы были овцы) имеют обобщающее значение, потому что они представляют собой социологическое сознание в совокупности с живым фактическим материалом, на который оно может опереться. В антропологических разысканиях имеют значение их комплексный характер, их обстоятельность. Придать действительную актуальность мегаконцепциям, которыми страдают современные общественные науки, таким как легитимация, модернизация, интеграция, конфликт, харизма, структура... значение, сделать возможным размышлять не только реалистично и конкретно о них, но, что более важно, творчески и продуктивно *с их помощью*, можно только обладая материалом, добытым в результате длительной, преимущественно (хотя не исключительно) качественной, самоотверженной и непременно тщательной полевой работы в ограниченном контексте.

Методологическая проблема, которая проистекает из микроскопического характера этнографии, реальна и сложна. Но ее нельзя решить, рассматривая некий отдаленный регион как отражение всего мира или как социологический эквивалент камеры Вильсона. Ее следует решать — или, по крайней мере, пока оставить в покое — исходя из того, что социальные события означают больше, чем они сами есть, что то, откуда приходит интерпретация, не может предопределить всех последствий ее приложения. Мелкие факты говорят о крупных событиях, подмигивания — об эпистемологии, а поход за овцами — о революции, потому что она для этого предназначена.

VII

Итак, мы, наконец, добрались до теории. Самый распространенный грех интерпретативного подхода к чему-либо — к литературе, сновидениям, симптомам болезни, культуре — состоит в попытках противостоять концептуальным умозаключениям и таким образом удержаться от систематического изучения явления. Либо вы улавливаете интерпретацию, либо нет, видите суть дела или не видите, принимаете ее или нет. Ловушка спонтанности делает интерпретацию самооценной или, что еще хуже, подлежащей оценке лишь предположительно достаточно развитыми способностями того, кто ее выдвигает; любая попытка разобраться в ее сути с

привлечением иных средств, кроме ей самой присущих, считается ошибкой и — нет страшнее оскорбления для антрополога — этноцентризмом.

Но для области исследования, которая осмеливается называть себя наукой (лично я не осмеливаюсь называть, а настаиваю на этом), этого недостаточно. Нет причин, по которым концептуальная основа культурной интерпретации должна быть не так ясно сформулирована и тем самым в меньшей степени подвержена стропим канонам оценки, чем, например, наблюдения в биологии или опыта в физике — разве что потому, что терминология для таких формулировок слабо разработана, если не сказать более. Мы вынуждены говорить намеками, не имея более четкого языка.

И в то же время следует признать, что некоторые особенности культурной антропологии делают теоретическое развитие в этой области особенно затрудненным. Прежде всего, это необходимость, чтобы теория была в большей степени приближена к «почве», чем это бывает в науках, где шире применяется абстрактный подход. В антропологии эффективны краткие теоретические отступления; более пространственные легко могут завести нас в логические мечтания, академическое увлечение формальной симметрией. Смысл семиотического подхода к культуре, как я уже говорил, состоит в том, чтобы открыть нам доступ к концептуальному миру, в котором обитают наши сюжеты, и дать возможность в самом широком смысле этого слова разговаривать с ними. Конфликт между стремлением проникнуть в неведомый нам мир символических действий и потребностями технического оснащения теории культуры, между необходимостью понять и необходимостью анализировать в результате становится глубоким и неустранимым. Поистине, чем дальше развивается теория, тем глубже становится этот конфликт. Такова первая особенность развития теории культуры: она сама себе не хозяйка. И поскольку она неотделима от спонтанности «насыщенного» описания, ее свобода формироваться сообразно собственной внутренней логике весьма ограничена. Обобщения, которых удастся достичь, проистекают из тонкостей в различиях, а не из размаха абстракций.

Отсюда следует необычность способа, каким вырабатывается наше знание культуры вообще... культур... конкретной культуры: оно выплескивается струйками. Анализ культуры не следует по равномерно восходящей кривой кумулятивных разысканий, он подобен дискретной, но тем не менее связанной последовательности все более и более смелых вылазок. Одни исследования базируются на других, но не в том смысле, что они продолжают начатое другими, а в том, что, обладая большей информацией и концептуальной основой, они более глубоко изучают то же самое. Каждый серьезный анализ культуры начинается с самого начала и доходит дотуда, куда удастся добраться, пока не будет исчерпан интеллектуальный импульс. При этом используются уже известные ранее факты, разработанные концепции, проверяются сформулированные прежде гипотезы; но это движение не от уже доказанных теорем к доказательству новых, а от неловких попыток добиться самого элементарного понимания к как-то обоснованным притязаниям на то, что оно достигнуто и начат новый этап. Исследование удачно, если оно более проницательно, — что бы это ни означало — чем предыдущие, но оно не стоит у них на плечах, а наперегонки бежит рядом.

И по этой, наряду с прочими, причине очерк, эссе, будь он длинной в тридцать или в триста страниц, стал наиболее подходящим жанром для интерпретаций культуры и изложения теории; поэтому если вы попытаетесь искать систематические теоретические труды по этому предмету, то вас постигнет разочарование и тем большее, если удастся их найти. В нашей области даже «итоговые» статьи редки, и, как правило, они являют собой интерес исключительно библиографического характера. Мало сказать, что наиболее существенные теоретические «прорывы» достигаются в конкретных исследованиях, — так происходит во многих областях знания — но чрезвычайно сложно выделить их и объединить в нечто, что можно было бы назвать «теорией культуры». Теоретические обобщения столь невысоко поднимаются над

интерпретациями, что вдали от них они теряют смысл и лишаются всякого интереса. Так происходит не потому, что в них недостает обобщения (без обобщения не было бы теории), но потому что, оторванные от фактического материала, они кажутся банальными или пустыми. Развитие в этой области происходит таким образом, что можно выбрать направление теоретического развития в связи с одной попыткой этнографической интерпретации и применять ее в другой, при этом добиваясь больших точности и соответствия; но невозможно написать «Общую теорию культурологической интерпретации». В принципе-то можно, но толку от этого будет немного, поскольку главная цель теоретических построений в нашей области — не создать свод абстрактных правил, а сделать возможным «насыщенное» описание, не обобщить разные исследования, а добиться высокого уровня обобщения в каждом из них.

Высокий уровень обобщения в каждом случае, по крайней мере в медицине и в психологии, достигается в клиническом заключении (катамнезе). Оно начинается не с ряда наблюдений и попыток вписать их в общий порядок вещей, а с ряда предполагаемых знаков и попыток вписать их в умопостигаемую картину заболевания. Меры соответствуют общим теоретическим посылкам, но в симптомах (даже если их можно измерить) подчеркиваются особенности, т. е. они диагностируются. В изучения культуры знаками являются не симптомы или кластеры симптомов, а символические действия или кластеры символических действий, цель же состоит не в терапии, а в анализе социального дискурса. Но теория используется — для того, чтобы распознать неочевидное значение вещей — таким же образом.

Таким образом, мы подошли ко второй особенности теории культуры: она не может ничего предсказать. Врач-диагност не может предсказать заболевание корью; он лишь определяет, что кто-то болен корью, иногда он может *предупредить*, что кто-то может скоро ей заболеть. Однако такое ограничение, действительно существующее, обычно неверно истолковывают и преувеличивают, оно же должно означать, что интерпретация культуры происходит *post facto*, что, подобно крестьянину из старой истории, мы сначала делаем дырки в заборе, а потом рисуем вокруг них бычьи глаза. Трудно отрицать, что так происходит довольно часто. Но следует отрицать, что это — неизбежное следствие клинического подхода к использованию Теории.

Верно, что клинический стиль теоретических формулировок, концептуализации нужен для создания интерпретаций того, что уже есть, а не для предсказания последствий экспериментальных манипуляций или предугадывания будущих состояний данной системы. Но это вовсе не означает, что теория должна лишь подходить к данным реалиям (или, точнее, создавать их убедительные интерпретации); она должна также подходить — интеллектуально — к реалиям, которые будут дальше. И хотя мы формулируем наши интерпретации на основании подмигиваний или случайного похода за овцами, впоследствии, иногда спустя много времени, теоретические рамки, позволившие сделать наши интерпретации, должны быть способны создать правомерные интерпретации иных социальных феноменов, представленных нашему вниманию. Приступая к насыщенному описанию, идущему дальше очевидного и заметного с первого взгляда, от первоначального замешательства к тому, чтобы разобраться, в чем все-таки дело, встать на твердую почву, исследователь не чувствует себя (не должен, по крайней мере) интеллектуально безоружным. Теоретические идеи в каждом новом исследовании не вырабатываются абсолютно заново, они, как я уже говорил, заимствуются из других, сходных, исследований, совершенствуются и применяются для интерпретации новых проблем. Если они оказываются неспособными решать подобные проблемы, то их перестают использовать и постепенно они совсем выходят из употребления. Если они продолжают быть полезными, высвечивают новые грани понимания, то их все более совершенствуют и продолжают использовать⁷.

Подобный взгляд на функцию теории в интерпретативной науке предполагает, что различие, существующее, хоть и всегда относительное, в экспериментальных науках между «описанием» и «объяснением», в нашем случае предстает в качестве различия еще более относительного между «записыванием» («насыщенным описанием») и «спецификацией» («диагнозом») — между определением значений, которые имеют определенные социальные действия для самих действующих лиц, и констатацией, как можно более развернутой, того, что дает нам почерпнутое таким образом знание об обществе, в котором оно почерпнуто, и об общественной жизни в целом. Наша сверхзадача — обнажить концептуальные структуры, несущие информацию для действий наших объектов наблюдения, т. е. «сказанное» в социальном дискурсе, и создать систему анализа, которая поможет вычленить из других детерминант поведения человека то, что является неотъемлемым свойством данных структур, принадлежит им постольку, поскольку они есть то, что они есть. В этнографии задача теории состоит в том, чтобы обеспечить словарный запас, который помог бы выразить то, что говорит за себя символическое действие, т. е. роль культуры в жизни человека.

За исключением пары статей, посвященных более фундаментальным вопросам, в работах, собранных в данной книге, теория служит именно этой цели. Набор самых общих, «академичных» понятий и систем понятий «интеграция», «рационализация», «символ», «идеология», «этос», «революция», «идентичность», «метафора», «структура», «ритуал», «мировоззрение», «действующее лицо», «функция», «сакральное» и, конечно, сама «культура» — вплетен в корпус «насыщенного» этнографического описания в надежде придать обычным явлениям жизни научную велеречивость⁸. Это сделано с целью достичь широкомасштабных выводов на основании изучения узких, конкретных, «концентрированных» фактов, подкрепить общие рассуждения о роли культуры в коллективной жизни, используя эти факты в соответствии с теоретическим обоснованием.

Так что не только интерпретация сопровождает подачу материала непосредственного наблюдения, но и теория, на которую эта интерпретация опирается. И мой интерес к истории Коэна, равно как и интерес Райла к подмигиванию, родился из неких соображений очень общего характера. Модель «подмены языка», точка зрения, что социальный конфликт возникает не тогда, когда культурные формы перестают функционировать вследствие их слабости, неопределенности, забвения, но скорее тогда, когда, как в случае с передразниванием подмигивания, эти формы под влиянием необычных ситуаций, непривычных интенций вынуждены функционировать необычным образом, почерпнута мною вовсе не из истории Коэна. Я привнес ее в историю Коэна, почерпнув предварительно из общения с коллегами, студентами и предшественниками.

Наше безобидное на первый взгляд «послание в бутылке» — нечто большее, чем простое описание границ значений торговцев-евреев, воинов-берберов и колонизаторов-французов или даже их взаимодействия. Это аргумент в пользу того, что необходимо менять систему координат наблюдаемых явлений, чтобы воссоздать паттерн культурного взаимодействия. Общественные формы — это «вещество», из которого сделана культура.

VIII

Существует индийское предание — до меня, во всяком случае, оно дошло как индийское предание — об англичанине, которому рассказали о том, что весь мир стоит на платформе, которая покоится на спине слона, который, в свою очередь, стоит на спине черепахи. Он поинтересовался (наверное, был этнографом; они всегда так себя ведут), на чем же стояла черепаха. На другой черепахе. А та, другая? «О, сахиб, под ней были тоже черепахи, и так до самого основания».

Таково, собственно говоря, положение вещей. Не знаю, сколько еще можно эксплуатировать мою запись о Коэне, шейхе и «Дюмари» (похоже, я и так уже перестарался), но я твердо уверен в том, что, как бы долго я этим ни занимался, так и не приближусь к основанию. И ни разу не удалось мне добраться до основания, о чем бы я ни писал, ни в очерках, собранных в этой книге, ни где-либо еще. Культурологический анализ вопиюще неполон. И, хуже того, чей он глубже, тем более неполон. Странная это наука, ее наиболее исчерпывающие утверждения зиждутся на наиболее зыбком основании, и все попытки добраться куда-либо, не теряя сути дела, лишь увеличивают подозрения, и у вас, и у других, что вы идете куда-то не туда. Но именно это, наряду с дурацкими вопросами, с которыми приходится приставать к уставшим от них людям, и составляет суть работы этнографа.

Существует несколько способов этого избежать — подменить культуру фольклором и собирать его; подменить ее культурными чертами и считать их; подменить ее институтами я классифицировать их; подменять ее структурами я играть с ними. Но это всё уловки. Дело в том, что принять семиотическую концепцию культуры и интерпретативный подход к ее изучению — значит считать утверждение в этнографии, если заимствовать ставшую знаменитой фразу У. Б. Галли, «преимущественно спорным». Антропология, по крайней мере, интерпретативная антропология, — это наука, продвижение в которой отмечено не столько укреплением консенсуса, сколько изысканностью споров. Совершенствуются лишь колкости, которыми мы друг друга осыпаем.

Тяжело наблюдать, когда чье-то внимание порабощено заведомой односторонностью. Монологи здесь не так важны, поскольку выводов много быть не может; необходимо лишь поддерживать дискуссию. И если собранные в этой книге очерки и имеют какое-то значение, то оно не в том, что они утверждают, а в том, о чем они свидетельствуют: о растущем интересе не только в антропологии, но в общественных науках в целом, к роли символических форм в жизни общества. Значение, это неуловимое и неверно определяемое псевдоединство, которое раньше мы с готовностью отдавали на растерзание философам и литературным критикам, вернулось в самое сердце нашей дисциплины. Даже марксисты цитируют Кассирера, даже позитивисты — Кеннета Берна.

Моя собственная позиция заключается в том, чтобы пытаться противостоять субъективизму, с одной стороны, и каббализму — с другой; пытаться удержать анализ символических форм как можно ближе к конкретным явлениям и событиям общественной жизни, к общественному миру обычной жизни и организовать его таким образом, чтобы связи между теоретическими формулировками и дескриптивными интерпретациями не были прикрыты ссылками на сомнительные науки. Я никогда не разделял точку зрения, что раз уж полная объективность в этих случаях недостижима (что само по себе, безусловно, верно), то можно дать полную волю эмоциям. Как заметил Роберт Соллоу, это все равно, что утверждать, что раз полная асептика невозможна, то вполне допустимо оперировать в канализационном коллекторе. Но, с другой стороны, не привлекли меня и уверения, будто структурная лингвистика, компьютерная инженерия или какая иная прогрессивная наука поможет нам, без пристального изучения, лучше понять людей. Ничто не может дискредитировать семиотический подход к культуре быстрее, чем увлечение интуиционизмом и алхимией, независимо от того, как элегантно выражена интуиция и как современно под пером ученого выглядит алхимия.

Всегда существует опасность, что в поисках глубоко лежащих черепак культурный анализ может утратить связь с «уровнем земли» — с политической, экономической, социальной реальностью, которая окружает людей в ежедневной жизни, — и с биологическими и физическими потребностями, на которых этот уровень зиждется. Единственная защита против этого и против того, чтобы превратить культурный анализ в своего рода социологическое эстетство, — основывать анализ в первую очередь на таких реальностях и на таких

потребностях. Именно таким образом я писал о национализме, о насилии, об идентичности, о природе человека, о легитимности, революции, этничности, урбанизации, о статусе, смерди, времени и, более всего, о конкретных попытках конкретных народов поместить эти вещи в осмысленные в понятные им рамки.

Рассматривать символические измерения социального действия — искусство, религию, идеологию, науку, право, мораль, здравый смысл — это не значит отвернуться от экзистенциальных проблем жизни в поисках эмпирической реальности лишенных эмоций форм; это значит заняться ими в полной мере. Предназначение интерпретативной антропологии не в том, чтобы ответить на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы сделать для нас доступными ответы других, тех, кто пасет других овец на других пастбищах, в тем самым включить эти ответы в доступную нам летопись человечества.

Перевод Е. М. Лазаревой

¹ См.: Тейлор Э. Б. Первобытная культура. — М., 1989. — С. 18: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле складывается в своем целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». — Прим. перев. [\[Вернуться\]](#)

² И не только других народов: антропология *может* исследовать я свою собственную культуру, и она все больше и больше этим занимается; это факт огромной значимости, но он влечет за собой несколько запутанных проблем второго порядка, я которые и в данный момент углубляться не буду. [\[Вернуться\]](#)

³ Проблема порядка, в свою очередь, тоже сложна. Антропологические работы, основанные на других антропологических работах (например, работы Леви-Строса), могут быть, конечно, четвертого порядка и так далее, да и информанты иногда, даже часто, делают интерпретации второго порядка — они получили название «туземные модели». В письменных культурах, где «туземные» интерпретации могут быть и большего порядка — в связи с Магрибом можно упомянуть Ибн Халдуна, в связи с США — Маргарет Мид, — все эти вопросы весьма запутаны. [\[Вернуться\]](#)

⁴ Или, точнее, «записывает». В книгах и статьях содержится больше этнографии, чем в фильмах, магнитофонных записях, музейных экспозициях, зарисовках, диаграммах, таблицах и т.д. Антропологии не хватает самосознания относительно ценности разных способов репрезентации. [\[Вернуться\]](#)

⁵ До настоящего времени было весьма полезным понятие «непосредственное наблюдение» («participant observation»), поскольку оно поощряло отношение антропологов к информантам как к личностям, а не как к источнику информации. Но в той степени, в какой оно заслоняло от антрополога весьма специфичную и культурно вычлененную природу его собственной роли и заставляло его считать себя чем-то большим, чем просто заинтересованным (в обоих смыслах этого слова) приезжим, оно служило и наиболее обильным источником недобросовестности. [\[Вернуться\]](#)

⁶ Мировоззрений (нем.). [\[Вернуться\]](#)

⁷ Это утверждение принято считать идеализацией. Потому что теории редко или вообще никогда не бывают полностью раз и навсегда отброшены, они становятся еще более неуклюжими, непродуктивными, натянутыми, бессмысленными, но все же продолжают жить еще долго, после того как почти все за исключением небольшого числа их самых преданных приверженцев уже утратили к ним всякий интерес. Вели говорить об антропологии, то здесь намного труднее искоренить старые, уже исчерпанные идеи, чем внедрить новые, я поэтому большая часть теоретических дискуссий выдержана в критическом, а не в конструктивном ключе, и научная деятельность некоторых ученых целиком была посвящена искоренению отживших идей. Можно надеяться, что по мере дальнейшего развития нашей науки подобного рода борьбе с интеллектуальными сорняками будет уделяться сравнительно меньше внимания. Однако на сегодняшний день по-прежнему старые теории чаще переходят во вторые издания, чем умирают совсем. [[Вернуться](#)]

⁸ Подавляющее большинство глав посвящено не Марокко, а Индонезии, ибо я только-только начинаю разбирать свой североафриканский материал, *который* был собран позднее. Полевыми исследованиями в Индонезии я занимался в 1952–1954, 1957–1958 и в 1971 гг.: а в Марокко — в 1964, 1965–1966, 1968–1969 и в 1972 гг. [[Вернуться](#)]