

© 1992 г., ЭО, № 3

А. Л. Елфимов

КЛИФФОРД ГИРЦ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУР

В советской этнографической литературе К. Гирц известен главным образом как исследователь Индонезии, соответственно его труды привлекались к научным разработкам проблем этого региона. Однако надо заметить, далеко не в полной мере. Что касается теоретического наследия ученого, пока наша этнография оставила его без должного внимания. Лишь в недавно вышедшей монографии «Этнология в США и Канаде» мельком упоминаются отдельные стороны его деятельности — в частности, в главах, написанных А. В. Логиновым и В. Р. Кабо и посвященных религиоведению, дается краткий анализ его статьи «Религия как культурная система», а также в главе В. И. Козлова, А. И. Ямскова К. Гирц упомянут в связи с постановкой экологических проблем¹. Фундаментальные теоретические взгляды ученого в эту работу не вошли. Наконец, в совсем недавней статье Л. Л. Тайван о балийской общине К. Гирц был представлен как один из ведущих авторитетов в области социокультурных исследований. В этой же статье был наиболее обстоятельно использован материал последней монографии К. Гирца об о-ве Бали². И все же все указанные упоминания об ученом не выходят за рамки частной проблематики. А между тем вряд ли какое-либо серьезное теоретическое исследование в современной западной антропологии обходится без ссылки на него. Клиффорд Гирц — один из немногих антропологов, широко известных за пределами собственной дисциплины, и по вкладу в культурную теорию он ставится на один уровень с такими учеными, как Б. Малиновский, Т. Парсонс или К. Леви-Строс. Разбор его положений можно найти как в социально-философских работах, так и в литературоведческих исследованиях, посвященных Осипу Мандельштаму³. Очевидно, складывается парадоксальная ситуация: мы знаем имя Гирца, но не знакомы с его идеями. Или, иными словами, нам не известен Автор — в том смысле, какой этому слову придавал Мишель Фуко. Автор всегда больше Имени, ибо «авторская функция есть характеристика способа существования, обращения и функционирования определенных дискурсов внутри общества»⁴. И когда мы слышим выражения: «в стиле Малиновского» или «в духе Леви-Строса», мы понимаем более отсылки к конкретным именам, поскольку у нас так или иначе возникает образ функционалистской школы или структурного анализа. Точно так же за именем Клиффорда Гирца в западных антропологических дискуссиях стоит понятие *интерпретативного* или *герменевтического* подхода в антропологии. И, видимо, назрела необходимость разобраться в его взглядах — хотя бы ради понимаемого участия в общем научном дискурсе. Данная статья ставит целью обзорное, предварительное ознакомление с личностью ученого и его взглядами, поскольку серьезный анализ его теоретического наследия неподъемен в рамках одной статьи.

Клиффорд Гирц (род. 1926) принадлежит к тому поколению антропологов (Р. Мерфи, В. Стертевант, М. Салинс и др.), которое провело в полевых исследованиях 1950-е г. и заявило о себе в академической науке в 1960-х годах — т. е. как раз в то время, когда в американской антропологии наблюдалась качественная смена ситуации и начало нового этапа движений. Именно тогда во всех областях намечаются глубокие сдвиги, которые могут быть охарактеризованы как всеобщая реакция на позитивизм. С этого момента начинается отход от работы внутри глобальных теоретических схем (последней из которых была, в строгом смысле, социологическая теория Т. Парсонса в 1950-х годах) в пользу разнообразия практических исследований. Эта тенденция и по сей день может считаться характерной чертой для американской ситуации. Поколение К. Гирца как бы разбилось в поисках частных, независимых концепций — концепций, претендующих скорее не на обобщение, а на глубину и самокритичность в подходе к изучаемым явлениям. Это обеспечило последующее позиционное распыление в этнологии США на массу направлений. Поколение, вступившее в науку во второй половине XX в., вместе с тем впитало все те общегуманитарные перемены, которые выразились к началу 1960-х годов, по крайней мере, двояко. С одной стороны, реакция на позитивизм сопровождалась общим кризисом представлений, недоверием к элементарным понятиям и фактам и усиленным требованием перепроверки всего «априорного». С другой стороны, начался переход от исследования «непосредственно наблюдаемого» к исследованию «непосредственно не наблюдаемого». От анализа социальной структуры, ставшей классическим объектом этнографии после Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна, теоретический интерес смещается к изучению ментальной структуры. Нельзя не отметить еще одну характерную черту: в сдвиге к ментальности и реинтерпретации исторического материала начинает преобладать общая ориентация на лингвистические модели в общественных теориях — такова структурная лингвистика, перенесенная в основу теории К. Леви-Строса, такова «когнитивная антропология» М. Дугласа и С. Тайлера, языковые «игры» в философии Л. Витгенштейна

или герменевтическая традиция, ориентированная на историю как текст у Х. Гадамера или П. Рикера. Эти перемены немаловажны, поскольку только с их помощью можно понять возникновение «культурной интерпретации» К. Гирца, у которой, по существу, не было предшественников в американской антропологической традиции. Но нельзя понимать ее возникновение и взрывообразно. Как относительно установившаяся система взглядов культурная теория К. Гирца сложилась к середине 1970-х годов, в то время как в первую свою этнографическую экспедицию К. Гирц отправился в 1952 г. По сути дела к оформлению своей концепции антрополог подошел двадцатилетним путем сложных влияний, оттачивавшаяся в них первоначально, конечно же, от американской научной традиции, принадлежащей, в частности, Чикагской школе социологии и одному из ее виднейших теоретиков Т. Парсонсу. Движение к интерпретации культур от структурно-функциональной теории, отметим еще раз, может быть верно понято лишь в историческом контексте, на который накладывается деятельность К. Гирца, т. е. с учетом общих сдвигов, кратко охарактеризованных нами.

Как уже было сказано, Клиффорд Гирц начинал свою непосредственную этнографическую деятельность в 1950-х годах в Индонезии — одном из классических объектов антропологи США послевоенного периода. Его полевые сезоны 1952—1954 гг. на Яве и 1957—1958 гг. на Бали входили в общую национальную программу по изучению социологии развивающихся стран. В Америке 1950-х годов этот повышенный интерес к социологии диктовался широким распространением на гуманитарные науки социологической теории Толкотта Парсонса. Если учесть, что Парсонс был еще и одним из университетских учителей Гирца, то его прямое влияние на ранние взгляды ученого несомненно. Традиции парсонсовской школы определили круг первоначальных взглядов и задач Гирца, с которыми он прибыл в 1952 г. в поле. Первые его исследования на Яве, посвященные, в основном, религии и аграрным отношениям и освещенные в его монографиях начала 1960-х годов, представляют фундаментальные этнографические описания, выдержанные именно в рамках воспринятой им университетской традиции⁷. Большинство работ Гирца этого периода не носят теоретического характера; это скорее эмпирические исследования, которые станут базой для последующих теоретических обобщений, что в высшей степени характерно для самого Гирца и демонстрирует его последовательно отстаиваемое правило: двигаться от факта к интерпретации, от факта к обобщению. Основная масса собственных теоретических выводов сконцентрирована не в монографиях, а в статьях Гирца, собранных по преимуществу в два сборника, вышедших с десятилетним промежутком: «Интерпретация культур» (1973 г.) и «Локальное знание» (1983 г.)⁸. Сборник «Интерпретация культур» задуман самим Гирцем с целью показать движение от его ранних исследований к идее интерпретации; на статьях, собранных в нем, удобно проследить ряд влияний, которые претерпела концепция ученого в своем становлении. Можно выделить четыре рода очевидных влияний на концепцию Гирца: социология Парсонса, тесно связанная с социологией Макса Вебера; аналитическая философия языка Л. Витгенштейна и Г. Райла; герменевтические идеи В. Дильтея и П. Рикера; символическая философия Сюзианн Лангера и труды известного в Америке литературного критика Кеннета Берка, отстаивавшего идею символичности человеческого поведения.

Первые три указанные философские традиции практически совпадают с последовательно сменяемыми взглядами Гирца на социальную жизнь и на культуру: это его первоначальные поиски культуры как ценностно ориентированного социального действия, последующее понимание культуры как серии многообразно проигрываемых игр, и, наконец, понимание культуры как текста. Что касается философии символа, то, видоизменяясь в некоторых моментах, она присутствует на каждом этапе исследований Гирца, начиная с самых ранних. Например, изучая религию Явы, Гирц описывает ее как символический действующий механизм, отражающий экономические и политические изменения в обществе. Возрождение культуры в расстроенной послереволюционной Индонезии происходит посредством воздействия религиозных стимулов. Таким образом, по Гирцу, символ (в данном случае, сакральный) имеет функцию давать людям мотивировки, поскольку способен формировать круг приоритетных ценностей, которые могут определять и вести социальное действие⁹. Парсонсовские символические механизмы мотивации и веберовское ценностно ориентированное действие — идеи, лежащие в основе первых, так сказать, «программных» исследований Гирца. Уже в этих работах Гирц отверг традиционное для последователей «исторической» школы толкование культуры как установленной модели (pattern) и воспринял более динамичное понимание культуры, основывающееся на понятии *социальной деятельности*.

Символические механизмы культуры могут быть различными: на одном уровне с религией, например, действует идеология¹⁰. Гирц называет идеологию метафорой реальности в том смысле, что Сукарно, пользуясь идеологией в своей политике, превращает ее в ряд общественных символов, чтобы вовлечь людей в необходимый процесс строительства. Особенности культуры, следовательно, могут заключаться в особенностях использования символов людьми. Даже в такой трактовке культуры Гирцем намечен перспективный отход от социологической теории Парсонса. Он заключается в том, что Гирц связал символ с социальным действием, тогда как в трактовках антропологов (С. Тайлера, К. Леви-Строса, самого Т. Парсонса) символические формы рассматривались вне социального действия, в сфере, так сказать, их собственного бытия. Источник влияний тут, очевидно, за пределами антропологии — в философии С. Лангера и К. Берка, утверждавших, что символически не столько человек, сколько его творчество.

С опытом работ С. Лангера и К. Берка тесно смыкаются положения «Философских исследований» Л. Витгенштейна, к которым Гирц активно обращался и в своих ранних, и в последующих трудах. Важнейшие постулаты, навеянные Л. Витгенштейном, состоят в том, что ментальные явления, будучи скрыты сами по себе, тем не менее носят общественный характер, и их можно наблюдать в сфере человеческих действий. Л. Витгенштейн в своей аналитической философии рассматривал языковое общение как систему, символически конструируемую в действии языковых игр, которые именно в

своем действующем многообразии создают язык как организм. Эта мысль была использована Гирцем применительно к объекту антропологического исследования — к культуре. Он попытался представить культуру не как социальное действие вообще, а как систему, которая конституируется сочетанием и взаимосвязью многочисленных частных «действий», проигрываемых в обществе на всех уровнях. В русле подобного подхода им был написан очерк «Личность, время и поведение на Бали»⁹. Здесь внимание ученого сосредоточилось на исследовании отдельных актов поведения, явлений общественной жизни, на поисках их практического смысла, и в значительной мере его подход приобрел черты феноменологизма. Но вместе с тем он углубился в поиски различий казалось бы одинаковых явлений в разных культурах (за отсутствие интереса к смысловым различиям и стремление к универсально, «чисто» действующему субъекту Гирц позже критиковал последователей феноменологической теории). Ученый пришел к выводу, что субъект и его движения внутри культуры в разных обществах обретают вариативные черты независимо от социологических установок.

С возрастом полевого и научного опыта Гирца (в арсенале его исследований оказался почти двухлетний сезон на Яве, полевой сезон на Бали и третий сезон — в Марокко) приведенное выше его заключение стало все более очевидно отталкивать его от социологии Парсонса и Вебера в смысле базового взгляда на культуру как на социальное действие и присущую ему ценностную ориентацию. В поисках единых закономерностей для культур Явы, Бали и Марокко Гирцу все ближе становится мысль, что не социальное действие лежит в основе культуры, а, скорее, культура является фоном, условием, в котором социальное действие протекает. В этом случае открываются пути объяснения, почему явления одного функционального порядка приобретают в разных культурах разные формы. Но сама культура представляет не пассивный фон, а активный контекст, который сам вмешивается в социальное действие и даже, более того, находит через него свое выражение. Если функциональные узлы, присутствующие в обезличенном социальном действии, везде адекватны, то, наполняясь связью с культурой, они обретают собственные характерные формы. Следовательно, ключ к культуре лежит в реконструкции связей социального действия с его контекстом, и проблема этих связей есть вопрос «не социальной механики, но социальной семантики»¹⁰.

Как окупаться в семантическую глубину явления и распознать ее наиболее объективно — вопрос, который еще теснее сблизил Гирца с герменевтикой. К его раскрытию ученый подошел в своих очерках 1970-х годов — «Глубокая игра: заметки о петушином бое на Бали» (1972 г.) и «Полное описание: к интерпретативной теории культуры» (1973 г.)¹¹, где им были изложены основные положения своей сложившейся антропологической концепции. В силу того, что очерки существенно взаимодополняют друг друга, нам будет удобнее не рассматривать их в отдельности, а выделить проблемные стороны излагающегося в них материала.

Проблема понимания. Подход к ней иллюстрируется примером, заимствованным у Г. Райла. Два мальчика одновременно мигают правым глазом. Но у одного это физиологическое моргание, а у другого умышленное подмигивание. С точки зрения чисто феноменалистического наблюдения, оба делают одно и то же. В действительности же, первый только сжал веки и моргнул, не привлекая ничего внимания, в то время как второй находился в процессе общения и поступил: а) умышленно, б) обращаясь конкретно к кому-то, в) неся определенный смысл, г) согласно установленному коду и т. д. Его действие привлекло соответствующее внимание и было воспринято участниками социального разговора, поскольку код всем им был известен. Сторонний наблюдатель, не знающий кода, неизбежно интерпретировал бы действие второго мальчика без связи с его реальным содержанием, или же вообще не заметил бы это действие. Антрополог в подобной ситуации должен вычленил качественное содержание действия. Трудность состоит в том, что, попадая в чужую культуру, антрополог не может войти в ее понимание за свой полевой срок, даже изучив ее язык и прочитав о ней в книгах, потому что он мало знаком с «образной вселенной» (imaginative universe) культуры, внутри которой поступки людей являются знаками. Гирц, в общем следуя мысли Боаса о том, что поступки и эмоциональные реакции человека детерминированы его культурным окружением, тем не менее не предлагает выхода, характерного для последователей «исторической» школы — решать проблему понимания посредством эмпатии исследователя. Гирц же считает, что приблизиться к пониманию культуры — значит проникнуть в ее «образную вселенную», нащупать почву, найти общий язык с ее членами. Эмпатия и личная интуиция в таком проникновении имеют немаловажное значение, но решающая роль при этом принадлежит диалогу. Именно через взаимоправляемый диалог участники социального разговора приходят к взаимопониманию. Достижение этого взаимопонимания, нахождение общего языка (умение отличать подмигивание от моргания), по Гирцу, есть то, в чем этнографическое исследование состоит как личный опыт. Попытка же сформулировать саму основу, на которой находится общий язык, т. е. становится возможным оперирование в «образной вселенной» культуры, есть то, в чем состоит антропологическая работа как научная попытка¹². Понять культуру полностью антропологу не то чтобы невозможно, но это значило бы целиком погрузиться в ее знаковый мир и, собственно, стать ее членом. Однако, говорит Гирц, мы не стремимся стать местными жителями или подражать им. Цель антропологии — расширение границ общечеловеческого разговора (и это не единственная цель антропологии, так же как и не цель антропологии только — это, по Гирцу, цель любого познания, где присутствует семиотический аспект культуры).

Проблема текста. Если антрополог, как мы уже выяснили, в самый момент участия в разговоре с культурой стоит перед процессом понимания и интерпретации события, то, очевидно, в более поздний момент оформления научной концепции и работы он вовлекается в процесс интерпретации своего личного опыта (такая интерпретативная деятельность в двух аспектах, по Гирцу, является безусловной характеристикой антропологической работы). Однако объектом первой интерпретации является реально происходящее, в то время как вторая имеет дело с массой записей

и воспоминаний о том, что произошло. Объект второй интерпретации — *текст*, уже относительно независимый от реально происшедшего и относительно самостоятельный как поле поиска ученого — в том смысле, что ученый может найти в нем больше (или меньше) того, что имело место в действительности. «Этнограф, — говорит Гирц, — *записывает* социальный разговор. Поступая таким образом, он превращает его из события, которое существует только в момент своего свершения, в некий отчет, который существует в его записях и к которому можно обратиться заново»¹¹. Благодаря чему, добавляет он, то, что было сказано в разговоре, сохраняется для исследователя.

Общую идею такого обращения исторического источника Гирц заимствовал из герменевтики Поля Рикера, анализировавшего и выделявшего в особую единицу так называемое «сказанное» (the said) или «то, что было сказано» в социальном разговоре. Рикер обращал внимание на то, что по этой единице мы воссоздаем образ сказавшего, мало считаясь с тем, что «сказанное» всегда приобретает относительно независимый статус от того, кто сказал. В историческом познании это проявляется в той степени, что мы склонны придавать событиям иной смысл и значение, нежели они имели на самом деле и нежели они представлялись участникам событий. Причина и фундаментальная основа этого лежит не в чрезмерной субъективности исследователя, а в том, что человеческое действие никогда не бывает единичным — оно всегда социально. Будучи совершен, поступок человека входит в социальную сферу и продолжает существовать там уже независимо от воли самого человека. Тексты также вступают в социальное обращение. Из этого неизбежно рождается гипостазирование истории, но оно само по себе объективно, раз «человеческое действие, будучи записанным в архивах истории, становится социальным действием»¹⁴.

Идеи Рикера были легко восприняты Гирцем не только потому, что он, как уже отмечалось, и сам приближился к герменевике в своих исследованиях, но несомненно, что и обоснование Рикером социальности человеческого действия не могло не импонировать Гирцу как ученому, воспитанному в школе Парсонса. Гирц, хотя и отказался от социального действия как определяющего культурные формы, тем не менее никогда не открещивался от него как от базовой категории, лежащей в основе развития и функционирования общества.

Анализ «сказанного» или «текста» в качестве опорного элемента общего культурного анализа проявился на практике в очерке Гирца «Глубокая игра: заметки о петушином бое на Бали» — одной из самых важных его работ, судя по отзывам американских ученых. Петушинный бой, пользующийся огромной популярностью на Бали и неоднократно привлекавший внимание этнографов, в трактовке Гирца предстает не просто как элемент материальной и духовной жизни балийцев, обусловленный наличием петухов и свободного времени, а как сложное общественное явление, вписанное в семиотический культурный контекст и находящее свое выражение в самых различных сферах: от домашних занятий до социальной стратификации общества. Гирц понимает петушинный бой не как однозначное событие, а как многозначное «подмигивание» и делает попытку выяснить, что это «подмигивание» говорит на языке культуры членам культуры. Гирц утверждает, что балиец сквозь петушинный бой, как сквозь стекло или призму, видит себя и свою культуру не на уровне медленно постигаемого китайского опыта, а в преломленном, сжатом, сконцентрированном образе (какой европеец, например, получает о своей культуре из книг). В петушином бое перекрещиваются почти все общественные отношения: социальные статусы владельцев петухов, состоятельность, гордость за родственников или жителей своей деревни, личное мужество и смелость и т. д. Петушинный бой, по Гирцу, — это умышленная «симуляция социальной матрицы» — в нем находит выражение необходимость реакции на существующий общественный антагонизм. Именно реагировать, отражать — ибо реальных изменений игра не производит. «Люди идут на аллегорическое унижение друг друга, — пишет Гирц, — ...день за днем, спокойно празднуя, если они победили, и пребывая лишь в слегка более заметном смятении, если нет. Но ничей статус в действительности не изменяется»¹⁵. Предназначение петушиного боя — в каком-то смысле показывать и учить, как это делает книга, на *метафорическом* материале. «Образ, фикция, модель, метафора — петушинный бой есть средство выражения; его функция — не смягчать социальные страсти, не раскалять их (хотя, в своей роли игры с огнем он имеет немножко от обоих), а посредством перьев, крови, толпы и денег изображать их»¹⁶. Как в книге, в петушином бое каждый балиец находит свое, присущее его личной жизни, его деревне, его общественному статусу — т. е. через одно и то же «стекло» культура воспринимается человеком субъективно. «Кровопротитие на петушином ринге, — замечает Гирц, — не является изображением того, каковы вещи в буквальном смысле между людьми, но, что почти что хуже, — того, какими они им представляются с особой точки зрения»¹⁷. «Хуже», говорит антрополог, лишь потому, что этот угол зрения есть угол социального статуса — самой острой темы, затрагиваемой в петушиной игре — и игра раскрывает о статусах, что они являются вопросами жизни и смерти.

Таким образом, кроме того, что петушинный бой «дает метасоциальный комментарий относительно распределения людей по фиксированным иерархическим рангам», он вообще представляет «учебник» — «прочтение балийцами опыта балийцев, история, которую они рассказывают сами о себе»¹⁸. Игра собирает в фокус разрозненные опыты ежедневной жизни, создавая типическое или, как называет его Гирц, парадигматическое человеческое событие, «которое говорит нам менее о том, что происходит, чем о вещах, которые могли бы произойти, раз это не так, если бы жизнь была искусством и могла свободно формироваться стилями и чувствами, как «Макбет» и «Давид Копперфильд»¹⁹. Пресловутая «игра» — не просто развлечение; с ней балиец растет, вырастает и, все более глубоко вникая в ее сущность, глубже вникает в сущность своего общественного окружения и собственного «я». Субъективность познающего, говорит Гирц, в должной мере и не существует, пока она не организована подобным образом: «Формы искусства генерируют и регенерируют саму эту субъективность, которую

они претендуют только изобразить»²⁰. Петушиные игры — не просто рефлексии на существующее, но сами по себе активные агенты в воссоздании существующего и поддержании его.

Обобщая мысли Гирца о значении петушиного боя на Бали, мы можем сказать, что, в сущности, петушиный бой есть театр, институт отображения социальной реальности — но, вместе с тем, он уже сам тесно вовлечен и включен в эту социальную реальность, он есть также предмет мысли общества (один из предметов, конечно) — пожалуй, если провести параллель, такую неотвязную, неотъемлемую часть в жизни и мысли занимала музыка в общественной жизни Германии XIX столетия — т. е. это уже и не просто развлечение, а *категория*, которой мыслится жизнь, может быть, даже для которой мыслится жизнь. И кроме всего прочего, а по Гирцу, прежде всего прочего — это семиотически записанный и постоянно записывающийся текст, который читают только внутренние участники культуры (поскольку только им знаком код, язык) и который подлежит субъективной интерпретации каждого члена культуры, не говоря уже о внешнем наблюдателе, т. е. антропологе, который обязан дважды внимательно интерпретировать этот текст, если он действительно стремится приблизиться к пониманию объекта своего исследования.

Культура и культурный анализ. Нужно сказать, что культурологией в сугубо теоретическом смысле Гирц почти не занимался — его всегда более интересовала, если так можно сказать, культурология в эмпирическом смысле, на которую он опирался и от которой он шел в своих определениях. Гирца не привлекали формальные спекулятивные объяснения и толкования — он всячески подчеркивал значение исследования реальных событий, которые, по его глубокому убеждению, являются единственной твердой основой для интерпретаций и построения выводов. Для более четкого понимания его положений, касающихся культуры и культурного анализа, можно обратиться к его собственной формулировке в очерке «Полное описание». «Концепция культуры, которую я поддерживаю, — пишет Гирц, — ...является в значительной мере семиотической. Веря вслед за М. Вебером, что человек есть животное, висящее на паутине значений, которую он сам сплел, я понимаю культуру как эту паутину и ее анализ, следовательно, не как экспериментальную науку в поисках закона, а как интерпретативную в поисках значения»²¹. Данное определение показывает, что, несмотря на сохранение общих точек с Вебером, в общей философской позиции Гирц отошел от него к Дильтею не только в смысле герменевтики, но в смысле признания того, что гуманитарные науки имеют иной объект приложения и пользуются отличным от естественных методом исследования.

Культура, согласно Гирцу, есть знаковая система, но знаки эти производит сам человек и читает сам человек. Анализ знаков — в любом случае анализ человеческого действия и человеческого понимания, но анализ не опытный, а понимающий, интерпретирующий, диалогического характера, где в раскрытии истины участвует как субъект, так и *объект* познания. Это первое и важнейшее условие культурного анализа.

Второе условие заключается в том, что, анализируя культуру на уровне полевого опыта, антрополог участвует в социальном разговоре, записывая «сказанное» в нем в текст своих этнографических дневников. Но, как подметил этнограф Дж. Клиффорд, «текст, в отличие от разговора, может путешествовать»²². Текст, уже независимо от записавшего, может вступать в социальное обращение в разных концах света и разных культурах — и стоит, таким образом, перед опасностью ухода от первоначального значения, либо ненужной в данном случае гипотезы. С этим условием культурного анализа связана прямая задача антрополога как интерпретатора: спасти «сказанное» в разговоре от потери первоначального качества и закрепить его в четких, вдумчивых понятиях.

К данной задаче вплотную примыкает другая, уже указанная нами, не отдаляться от фактов и избегать построения чисто интуитивных теоретических концепций культуры. Несмотря на то, что исследователь никогда не подходит к работе, будучи свободным, т. е. без первоначально принятой теории, тем не менее его обязанность — прислушиваться к многообразию фактов, а не сводить все наблюдаемое к теоретической установке. Игнорирование этого правила, полагает Гирц, всегда уводило от верного понимания культуры в такие крайности, как представление о культуре в качестве суперорганической реальности либо как грубо бихейвиористское сведение культуры к явлениям, наблюдаемым, фактически, в одной общественной группе. Но «главным источником теоретической небрежности в современной антропологии, — добавляет ученый, — является взгляд, развившийся как реакция на них (на первые два. — *авт.*) и как раз очень широко поддерживаемый теперь — а именно, что, цитируя Уорда Гудинафа, возможно, его ведущего защитника, «культура сконцентрирована в умах и сердцах людей»²³. За беспочвенный идеализм Гирц критикует С. Тайлера с его теорией «когнитивной» антропологии, которая изучает ментальные явления формальными методами математики и логики. Строго относится Гирц и к характеристике культуры как сугубо символической системы, организованной вокруг ряда стержневых символов. Следует надлежащим образом принимать во внимание поведение, так как через него неживые символические коды находят свое актуализированное выражение. Из всех существующих символических теорий, замечает Гирц, ни одна не отвечает этому фундаментальному требованию. Даже структурализм К. Леви-Строса, который мог бы казаться исключением, на самом деле отстраняет символы от человека и рассматривает их как шифры, которые надо разгадать. «Он (Леви-Строс. — *авт.*), — указывает Гирц, — не стремится понять символические формы с точки зрения их функционирования в конкретных ситуациях, организовывая восприятие (значения, эмоции, концепции, отношения); он стремится понять их полностью с точки зрения их внутренней структуры, независимой от всех сюжетов, всех объектов, всех контекстов»²⁴.

По этой же причине, добавим мы, Гирц меньше обращается к философии Э. Кассирера, чем к его ученице С. Лангер, либо К. Берку, которые заговорили не о символичности жизни вообще, а о символичности действия.

Итак укажем теперь на последнее фундаментальное свойство культурного анализа у Гирца.

Культурному анализу всегда присуща *неполнота*. «И что хуже того, — удивляется Гирц, — чем глубже он уходит, тем менее его полнота. Это странная наука, ... в которой постичь что-либо, держа предмет в руках, значит усилить подозрение, как свое собственное, так и других, что вы поняли его вовсе не правильно». «Есть ряд способов избежать этого, — продолжает ученый, — превращая культуру в фольклор и коллекционируя ее, превращая ее в отдельные элементы и пересчитывая их, превращая ее в институты и классифицируя их, превращая ее в структуры и играя с ними. Но они *именно есть избегания*»¹. Отворачиваясь от неполноты культурного анализа и претендовать на всеохватность, по мнению Гирца, значит, сразу загнать себя в тупик субъективности. Гирц признается, что ни в одном своем исследовании он никогда не добирался до самого дна, как ему хотелось бы. В связи с этим нужно отметить, что Дж. Клиффорд неудачно упрекал Гирца за одностороннее сведение культуры к петушиным боям. На этом можно возразить только словами самого Гирца: «Петушинный бой — это не главный ключ к жизни балийцев — не более, чем коррида к жизни испанцев. ... Культуры людей есть ансамбль текстов — ансамблей самих по себе — которые антрополог старается прочесть через плечо тех, кому они, собственно, принадлежат»². Гирц дал пример, каким должен быть анализ каждого отдельного явления в культуре. Исследователю следует отличить «моргание» от «подмигивания» — и, если это «подмигивание», выяснять всю его общественную подоплеку, прочитывать его семиотический текст. Своим «петушиным боем» Гирц сказал, что *каждый* культурный элемент более чем вписан в функциональную поведенческую норму — он органически вплетен в семиотическую ткань культуры, и невозможно вычленив его как некий блок, не задевая других, казалось бы, самых отдаленных связей. «Именно таким образом, — заключает Гирц, — я писал о национализме, насилии, личности, человеческой природе, законности, революции, этничности, урбанизации, статусе, смерти, времени и, более всего, о конкретных попытках конкретных людей поместить эти вещи в нечто вроде всеобъемлющей, многозначной структуры»³.

В заключение нам остается сказать, что деятельность Клиффорда Гирца имела исключительное значение для развития американской антропологии 1970—1980-х годов. Его труды и лекции дали начало целому направлению в современной этнографической школе США — так называемой «интерпретативной антропологии», которая занимает сегодня весьма влиятельные позиции в дискуссиях о существе нашей науки. Гирц был одним из тех, кто выводил идею культуры из жестких «парсоновских» рамок на новый качественный уровень — и это признается нынешними антропологами и культурологами. Гирц ввел в методологическую область этнографии чрезвычайно важную (хотя и не новую по своей сути) идею диалога в отношениях между культурами — сегодня эта идея завоевали прочные позиции в американском научном сообществе. Гирцу принадлежит первая в американской антропологии существенная попытка совместить «материальное» и «идеальное» — соединить символические формы с реалиями человеческой жизни. С другой стороны, заслуживает внимания, что в 1960—1970-е годы, т. е. в момент всеобщей «релятивизации», «эмпиризации», углубления в частные проблемы в ущерб научным обобщениям, Гирц сумел прийти к относительно законченной системе, охватывающей массу разноплановых аспектов. Теоретическое наследие его очень широко. «Интерпретация культуры», которую мы выбрали для знакомства, конечно же, не исчерпывает его и представляет лишь базовую единицу в его построениях. В круг последних интересов ученого входит лингвистическая интерпретация текстов в работах классиков этнографии: Б. Малиновского, Р. Бенедикт, Э. Эванс-Причарда и других. Гирц известен также по вкладу в социальную теорию и философию харизмы. Наконец, отвлекаясь от всего прочего — философских и методологических нововведений — деятельность Гирца замечательна как пример повышенной рефлексивности и честности ученого по отношению к тому, что он делает, и к самому себе.

Остается пожелать, чтобы наша наука более внимательно и детально изучала его наследие.

Примечания

- ¹ Этнология в США и Канаде. М., 1989. С. 95—96, 245, 262.
- ² Тайван Л. Л. Балийская община как образ индуизированного государства // Традиционный мир Юго-Восточной Азии. М., 1991.
- ³ См. напр.: Lloyd C. Explanation in Social Theory. Oxford, 1986; Freidin G. Coat of Many Colours: Osip Mandelstam and His Mythologies of Self-Presentation. Berkeley, 1987.
- ⁴ Foucault M. What Is an Author? // Textual Strategies / Ed. by J. Harari. L., 1979. P. 148.
- ⁵ Geertz C. The Religion of Java. Glencoe, 1960; *idem*. Agricultural Involution. Berkeley, 1963.
- ⁶ Geertz C. The Interpretation of Cultures. N. Y., 1973; *idem*. Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology. N. Y., 1983.
- ⁷ Geertz C. Religion As a Cultural System // The Interpretation of Cultures. P. 90.
- ⁸ Geertz C. Ideology As a Cultural System // The Interpretation of Cultures.
- ⁹ Geertz C. Person, Time and Conduct in Bali; An Essay in Cultural Analysis. New Haven, 1966.
- ¹⁰ Geertz C. The Interpretation of Cultures. P. 448.
- ¹¹ Geertz C. Deep Play: Notes the Balinese Cockfight; *idem*. Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture // The Interpretation of Cultures.
- ¹² Geertz C. Thick Description // The Interpretation of Cultures. P. 13.
- ¹³ Ibid. P. 19.
- ¹⁴ Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. Cambridge, 1981. P. 207.
- ¹⁵ Geertz C. Deep Play // The Interpretation of Cultures. P. 443.
- ¹⁶ Ibid. P. 444.

- ¹⁷ Ibid. P. 446.
- ¹⁸ Ibid. P. 448.
- ¹⁹ Ibid. P. 450.
- ²⁰ Ibid. P. 451.
- ²¹ Geertz C. Thick Description//The Interpretation of Cultures. P. 5.
- ²² Clifford J. The Predicament of Culture. Cambridge (Mass). 1988. P. 39.
- ²³ Geertz C. Thick Description//The Interpretation of Cultures. P. 11.
- ²⁴ Ibid. P. 17.
- ²⁵ Ibid. P. 29.
- ²⁶ Geertz C. Deep Play//The Interpretation of Cultures. P. 452.
- ²⁷ Geertz C. Thick Description//The Interpretation of Cultures. P. 30.

Clifford Geertz: Interpretation of Cultures

The article puts into scientific discourse the name of one of the leading American anthropologists — Clifford Geertz — who has been known in this country mostly for his Indonesian explorations. The article aims at drawing attention to Geertz' theoretical works and showing the scientist as a founder of so called «interpretative», or hermeneutical approach in anthropology. Clifford Geertz belonged to a new generation of anthropologists, which succeeded the generation of Boas' followers and changed radically the notion of culture within the field. The anthropologist is one of those, the author argues, who have been developing cultural studies in the USA most authoritatively since the sixties. The author outlines briefly the evolution of Geertz' outlooks on culture and makes special emphasis on examining his generalizing work: «The Interpretations of Cultures».

A. L. Elfimov

© 1992 г. ЭО, № 3

Ю. Д. Анчабадзе, Н. Г. Волкова. Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке/Отв. ред. С. А. Арутюнов. М., 1990. 270 с. Илл.

В последнее время на основе этнографического материала интенсивно разворачивается исследовательская работа по изучению современного городского быта. Особое внимание стали уделять также традициям городского образа жизни. По своему характеру к подобным работам относится и рецензируемая книга, далеко не исчерпывающая темы, но дающая наиболее полную картину этнографического облика старого Тбилиси.

Объемная и сложная по своей структуре рецензируемая монография состоит из введения и шести глав, в которых рассмотрены вопросы, связанные с численностью, национальным, социальным и конфессиональным составом Тбилиси, динамикой этнического состава населения, внешним видом города, основными характерными формами в сфере материальной и духовной культуры — жилищем, одеждой горожан, пищей и транспортом, домашним бытом, досугом, традиционными праздниками и формами развлечения и т. п. В книге также рассмотрены вопросы семьи и брака, в частности формы, типы, структура и состав городской семьи, внутрисемейные отношения, поведенческие нормы членов семьи, имущественное и социальное положение женщины, формы собственности, институт приданого, семейно-брачные традиции. Книга богата оригинальными историческими иллюстрациями. Прилагается также (по отдельным главам) список литературы, план города Тбилиси, список сокращений, указатель этнических названий, список иллюстраций.

Ю. Д. Анчабадзе и Н. Г. Волкова отмечают, что поставили перед собой задачу осуществить «комплексное этнографическое исследование Тбилиси в хронологических рамках XIX — начала XX в.», для чего необходимой предпосылкой стало исследование и воссоздание основных этапов этнического и этносоциального развития Тбилиси. Цели, поставленные авторами, весьма сложны, но можно смело сказать, что они успешно с ними справились.

Тбилиси — своеобразный город, расположенный почти на стыке Азии и Европы. Такое местоположение способствует культурному синкретизму, своеобразному образу жизни. Тбилиси — город, имевший не азиатский и не европейский облик, а несущий в себе особый характер, сохраняющий и ярко выражающий сугубо традиционные, общетнические характерные грузинские черты. Этот факт имеет большое значение для заинтересованного читателя, который считает нужным углубиться в историю грузинского народа и грузинского государства, и в частности в историю одного из древнейших городов мира с его полуторатысячелетней историей. Они правомерно отмечают, «что бывали периоды, когда Тбилиси надолго отторгался врагами от родной земли, когда казалось, что