

Clifford Geertz:

Как мы сегодня думаем: к этнографии современной мысли,

in: ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ (Ethnographic Review). ISSN 0869-5415, no. 2-2007, pp 3-16.

online source:

<http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2007/2.htm>.

Using this text is also subject to the general HyperGeertz-Copyright-regulations based on Austrian copyright-law (2001), which - in short - allow a personal, nonprofit & educational (all must apply) use of material stored in data bases, including a restricted redistribution of such material, if this is also for nonprofit purposes and restricted to a specific scientific community (both must apply), and if full and accurate attribution to the author, original source and date of publication, web location(s) or originating list(s) is given ("fair-use-restriction"). Any other use transgressing this restriction is subject to a direct agreement between a subsequent user and the holder of the original copyright(s) as indicated by the source(s).

HyperGeertz@WorldCatalogue cannot be held responsible for any neglect of these regulations and will impose such a responsibility on any unlawful user.

Each copy of any part of a transmission of a HyperGeertz-Text must therefore contain this same copyright notice as it appears on the screen or printed page of such transmission, including any specific copyright notice as indicated above by the original copyright holder and/ or the previous online source(s).

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

ЭО, 2007 г., № 2

© К. Гири

КАК МЫ СЕГОДНЯ ДУМАЕМ: К ЭТНОГРАФИИ СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

I

Слово *thought* (мысль, дума), сообщает мой толковый словарь (словарь "American Heritage", что весьма уместно по случаю¹), имеет два основных значения: 1) "акт или процесс мышления, состояние раздумывания"; 2) "продукт мышления, идея, понятие". В пояснениях к первому значению (мысли как "процесса") приводится ряд, так сказать, внутренних психологических состояний: "внимание", "ожидание", "намерение" и даже "надежда", причем подразумевается, что список может быть продолжен и может включить все, что тем или иным образом конституирует "ментальный акт": от памяти и сновидений до воображения и математического счета. В пояснениях ко второму значению (мысли как "продукта") мы получаем практически всю объемную и недифференцированную целостность культуры: "интеллектуальная деятельность или продукция определенной эпохи или социального класса". Мысль – это то, что происходит в наших головах. И мысль – это то, что выходит из них (особенно, когда мы рассматриваем их все как целое).

Расхождение в значениях одного и того же термина само по себе, конечно, не удивительно, по крайней мере в разговорном языке. Полисемия, как называют этот случай лингвисты, представляет собой естественное состояние слов. Но я выбрал данный пример потому, что он подводит нас к центру темы единства и многообразия в той ее форме, в какой она предстала перед социальными науками, скажем, с 1920–1930-х годов. В общей тенденции движения социальных наук с этого времени обозначился постоянный прогресс строго унификационного взгляда на человеческую мысль (рассматриваемую, как в нашем первом случае, в "психологическом" смысле внутреннего процесса), который стал сопровождаться не менее постоянным прогрессом строго плюралистического взгляда на мысль (рассматриваемую, как в нашем втором случае, в "культурном" смысле социального факта). Данное обстоятельство породило проблемы, которые сегодня углубились настолько, что стали просто угрожать согласованности наших взглядов. Где бы мы ни работали – в лабораториях, клиниках, компьютерных центрах, африканских деревнях или трущобах, – мы наконец вынуждены обратить внимание на то, *что* мы действительно думаем по поводу того, *как* мы мыслим.

В моем углу социальных наук, т.е. в антропологии, данная проблема всегда сопровождала нас в особенно беспокойной форме. Малиновский, Боас и Леви-Брюль в фазе становления дисциплины, Уорф, Мосс и Эванс-Причард впоследствии, Хортон, Дуглас и Леви-Стросс в сегодняшние дни – все они оказались не в состоянии отделаться от беспокойства по поводу этой проблемы. Сформулированная сначала как проблема "примитивного мышления", позже как проблема "когнитивного релятивизма" и, наконец, в последние дни как проблема "концептуальной несоизмеримости" (как всегда,

Клиффорд Гири (1926–2006) – этнограф, антрополог, культуролог; в 1970–2006 гг. профессор Школы социальных наук Принстонского института высших исследований (США).

наиболее успешно в таких вопросах продвигается лишь его величество жаргон), эта проблема несоответствия между взглядом на человеческое сознание с точки зрения "общего знаменателя" ("даже папуанцы проводят различия между предметами и понимают причинно-следственную связь") и взглядом на него с точки зрения "иных существ – иных понятий" ("амазонцы воображают себя попугаями, смешивают космос с деревенской структурой и верят, что беременность женщины делает мужчину нетрудоспособным") стала слишком отчетливой, чтобы ее можно было не заметить.

Примитивный тип формулировки "примитивного мышления" ("в отличие от нас, цивилизованных, распределяющих вещи аналитически, соотносящих их логически и проверяющих их систематически, примером чему служат наши математика, физика, медицина и юриспруденция, – они, примитивные, блуждают в мешанине образов, мистического присутствия и непосредственных страстей, примером чему служат их миф, ритуал, магия и искусство") – этот тип формулировки, конечно же, был постепенно раскритикован как выражающий скорее тот самый подход, с помощью которого мышление "другой" половины человечества было познано (как, кстати, выражающий и то, насколько же небеспристрастен разум). Впрочем, данная формулировка по-прежнему продолжает жить в отдельных областях психологии развития, в отдельных направлениях сравнительной истории и в отдельных кругах дипломатической службы. Ошибка, на демонстрацию которой Боас и Малиновский, следуя достаточно разными путями, потратили значительную часть своих академических карьер, лежала в попытках толковать культурные явления скорее как выражения индивидуальности, чем как социальные институты. Какова бы ни была связь между мыслью как процессом и мыслью как продуктом, роденовская модель одинокого мыслителя, созерцающего факты или выстраивающего фантазии, оказывается неспособной эту связь объяснить. Мифы – не мечты, и никакие красоты математических доказательств не являются гарантией здравого ума математика.

Вторая формулировка проблемы – "когнитивный релятивизм" – состояла в ряде попыток, более или менее отчаянных, избежать заблуждения с "культурой как выражением сознания" и сопровождающего его провинциализма "мы – логичные, вы – запутанные". Разные продукты культуры (грамматические формы американских индейцев, сезонные вариации в типах арктических поселений, африканские приемы гадания) теперь стали соотносить с разными ментальными процессами (физическое восприятие, чувство времени, причинная атрибуция). Конечно, истинность некоторых из предложенных гипотез могла быть проблематичной (например, то, что хопи видят внешний мир составленным скорее из событий, чем объектов; что у эскимосов скорее циклическое, чем последовательное чувство времени; что азанде понимают причинные цепи в механическом смысле, но объясняют их пересечения в моральном). Но, по крайней мере, такие исследования приоткрыли различие между средствами или категориями, в которых люди мыслят в зависимости от того, *кто* они и *где* они, и процессами восприятия, воображения, вспоминания (как и всеми остальными процессами, в которые люди пускаются, когда они действительно начинают мыслить).

Приоткрыв данное различие, эти исследования оказались, однако, не совсем успешными в преодолении последовавшего из него партикуляризма "у каждого народа – психология, которую он заслуживает". Ведь если глагольные формы, схемы поселений или ритуалы с умерщвлением кур как-то определяют специфические формы ментальных процессов, то становится в высшей степени неясно, каким образом индивиды, заключенные в одной культуре, могут проникнуть в мысли индивидов, заключенных в другой. Поскольку теоретические работы самих когнитивных релятивистов покоились на примате такого проникновения (причем весьма глубоко идущего), для них данная ситуация была и остается неловкой. Уорф говорил, что у индейцев хопи интенсификаторы, т.е. слова, обозначающие интенсивность, длительность, стремление или силу как автономные явления, управляют настолько абстрактными типами рассужде-

ний, что те оказываются за пределами наших способностей соображения. Эванс-Причард, столкнувшись на верхнем Ниле с жертвоприношением огурцов и поэмами в честь коров, вздыхал: "Мы чувствуем себя зрителями в театре теней, наблюдающими игру этих бесплотных теней на экране... То, что глаз видит и ухо слышит, не соответствует тому, что воспринимает ум".

Ситуация затруднилась, как я уже заметил, еще и потому, что, в то время как происходила радикальная плюрализация "мысли как продукта" (не только в антропологии, но также и в отдельных областях истории, философии, литературы и социологии), одновременно набирал силу и ряд мощных унификационных подходов к "мысли как процессу", особенно в психологии, лингвистике и таких экстравагантностях последних лет, как теория игр и компьютерный интеллект. Все эти подходы были сами по себе совершенно разрозненного характера. Единственное, что объединяет Фрейда, Пиаже, фон Неймана и Хомского (не говоря уже ничего о Юнге и Скиннере), это их убеждение в том, что механика человеческого мышления инвариантна, независимо от времени, пространства, культуры и обстоятельств, и что им достоверно известно, в чем она состоит. Впрочем, общее движение к универалистским концепциям способности к формированию идей (наиболее нейтральная фраза, которая приходит мне в голову), естественно, оставило свой след даже на плюралистических подходах. Фундаментальное единство мыслительных процессов у *homo sapiens*, так называемое "психическое единство человечества", осталось подстрочной статьёй веры даже среди самых откровенных плюралистов, озабоченных тем, чтобы покончить с любыми понятиями о примитивном сознании или культурном расизме. Правда, внутреннее содержание этого единства ограничивалось лишь наиболее общими из самых общих способностей – редко чем-то еще, кроме способностей заучивать, чувствовать, абстрагировать и проводить аналогии. С появлением более детализированной картины этих способностей и их особенностей, какими бы несовместимыми они порой ни представляли или какой бы трудновообразимой ни являлась сама картина в целом, такая уклончивая позиция ("все является общим в общем и частным в частном") стала приобретать все более натянутый характер.

Ответ со стороны тех, кто, работая в условиях "пленэра" (этнографы, социологи, историки-наукоеды, исследователи народного языка), не могли игнорировать факт, что мышление, каким оно обнаруживается "в природе", всегда предстает разнообразным, несмотря на то, как там может строиться грамматика, как там может оперировать компьютерный интеллект или как там разворачивается психика, – их ответ состоял в том, чтобы вовсе снять вопрос с почвы паутинообразного мира ментальности и поставить его заново на якобы более прочной почве мира значений. У структуралистов (Леви-Стросса с его приверженцами) мысль в ее аспекте "продукта" превращается во множество условных культурных кодов, чрезвычайно разнообразных со всеми этими ягуарами, татуировками и разлагающимся мясом, – кодов, которые, будучи расшифрованы надлежащим образом, должны открыть ясный текст психологических инвариантов мысли в ее аспекте "процесса". Будь то бразильский миф или fuga Баха, здесь во всем одни и те же контрасты восприятия, логические оппозиции и трансформации, восстанавливающие структуру отношений. У нео-дюркгеймianцев, как например Мэри Дуглас (хотя это же убеждение, частоходящее до характера ортодоксального, повсеместно встречается и в социальной антропологии, и в социальной истории, и в социальной психологии), аспекты "продукта" и "процесса" оказываются воссоединенными через новый, модернизированный род социологического детерминизма, при котором системы значений становятся средним звеном между социальными структурами, которые варьируют, и психологическими механизмами, которые не варьируют. Диетические нормы у евреев, обязывающие к бесконечному распределению типов пищи, здесь выражают заикнувшееся на проблеме "границы" сознание герметически закрытого общества, которому со всех сторон угрожает социальное поглощение и рас-

творение. У теоретиков символического действия (небольшое, но стойкое сообщество, к которому с некоторыми оговорками я бы, наверное, мог приписать и себя самого) мышление является делом целенаправленного оперирования культурными формами, причем деятельность – будь то работа плугом или торговля – является таким же примером последнего, как и внутренние переживания – будь то желания или сожаления. Но какой бы подход мы ни избрали (а есть, несомненно, и другие), в любом случае то самое, что раньше виделось как вопрос сравнимости психологических процессов между теми или иными народами, сегодня (когда начать отрицать такую сравнимость – значит начать отрицать слишком многое) видится как вопрос соизмеримости концептуальных структур одного дискурсивного сообщества с другим. Это – тот самый сдвиг в формулировке, который привел многих ученых к тому, что, я полагаю, можно назвать "практической эпистемологией". Виктор Тэрнер, Эдмунд Лич, Мирча Элиаде и Мелфорд Спайро пришли к ней, к примеру, со стороны релятивизма, а другие, как например Томас Кун, Мишель Фуко, Нэлсон Гудмен и я сам, по причине более комплексного внутреннего интереса.

Тот факт, что мысль показательно разнообразна как продукт и удивительно однообразна как процесс, таким образом, не просто стал все больше и больше превращаться в могущественный парадокс в социальных науках, оживляющий идвигающий исследовательские поиски во всех направлениях (многие из которых представляются вполне разумными); но, более того, сама природа этого парадокса стала все чаще и чаще рассматриваться как связанная с проблемой перевода, с тем, как понятия из одной системы значений могут быть выражены в другой системе, – т.е. с культурной герменевтикой, а не с концептуальной механикой. В такой постановке, конечно, проблема не обязательно становится более разрешимой, чем она была раньше; но, по крайней мере, теперь она встает на свои рельсы, потому что вопрос о том, как убежденный коперниканец может понять убежденного птолемея, француз Пятой республики – француза-старорежимника или, скажем, поэт – художника, видится по всем статьям равным вопросу о том, как христианин может понять мусульманина, европеец – азиата, а антрополог – местного жителя (ну, или наоборот). Сегодня мы все местные жители, и любой, кто "не с нами", относится к сфере экзотического. То, что выглядело однажды как задача выяснения, могут ли примитивные люди отличить факт от фантазии, выглядит теперь как задача выяснения, каким образом другие люди (неважно, живут ли они за морем или вниз по коридору) организуют свой значащий мир.

II

По сему мне бы хотелось немного порассуждать именно о том, *как* собственно следует понимать существующее разнообразие современной мысли само по себе. Не хочу сказать, что собираюсь действительно предложить окончательный ответ на данный вопрос – это не только за пределами моей компетенции, но и за пределами компетенции любого отдельного исследователя. Как в поэтике или палеонтологии, это – дело непрерывной работы многих ученых, работы над составлением того, что Кун (продолжающий чеканить термины, возмущающие любителей скоротечения) называет "дисциплинарной матрицей". На самом деле мои замечания касаются как раз вопроса созидания подобной матрицы и нацелены на то, чтобы показать, какими, по моему мнению, должны быть некоторые из ее характерных черт. Призвать к этнографии мысли (а именно это я и собираюсь сделать) – значит занять определенную позицию по отношению к тому, *что* есть мысль, посредством занятия соответствующей позиции на предмет того, *как* о мысли мыслят.

Вообще, назвать изучение мышления, протекающего на площадях и улицах современной жизни, "этнографией" – значило бы, как это может показаться, попытаться отнести его к нашей собственной дисциплинарной матрице, т.е. антропологии. Но

это вовсе не в моих намерениях. Увы, в рассматриваемом деле почти все уже осведомлены лучше, чем мы, антропологи, по-прежнему поглощенные своими петушиными боями и ящерами. В моих намерениях – подчеркнуть, что изучение мышления имеет характерную особенность: оно представляет (или, по крайней мере, должно представлять) собой предприятие историческое, социологическое, сравнительное, интерпретативное и в некотором роде предприятие, в котором задействуются все доступные инструменты; предприятие, цель которого – сделать неясные материи понятными посредством помещения их в информативный контекст. То, что объединяет Виктора Тэрнера, пробирающегося через цветовую символику в его *rites de passage*, Филиппа Арьеса, демонстрирующего образы смерти или школьные образы детства, и Джеральда Холтона, наводящего улики по масляным каплям, – это одна и та же вера в то, что способность к формированию идей, будь она утонченной или какой-то иной, является культурным артефактом. Так же как "класс" или "власть", это – феномен, который можно характеризовать, рассматривая его внешние выражения с точки зрения деятельности, которая создает эти внешние выражения.

Существует ряд практических следствий, вытекающих достаточно прямо из предположения, что мышление (любое мышление: лорда Рассела или барона Корво, Эйнштейна или крадущегося эскимоса) надлежит рассматривать "этнографически", т.е. посредством описания мира, в котором оно приобретает тот или иной смысл. Но существуют также и разного рода страхи – страхи могущественные, всепоглощающие и пока что чрезвычайно трудно успокаиваемые, – вытекающие косвенным образом из того же предположения. То, что для одних, наследников традиции социальных фактов с ее плюралистическими началами, выглядит как внедрение более продуктивных способов мышления о мышлении, – для других, наследников традиции внутреннего процесса с ее унифицирующими настроениями, выглядит как подрыв основ разума.

Наиболее очевидное из практических следствий заключается в том, что раз мышление начинает рассматриваться как протекающее в русле символических форм, присутствующих в том или ином сообществе (язык, искусство, миф, теория, ритуал, технология, право и все то собрание поговорок, советов, предубеждений и принимаемых на веру историй, которое чопорные люди называют общепринятым смыслом), то анализ таких форм и таких сообществ становится составной частью интерпретации, а не ее вспомогательным механизмом. Социология знания (термин слишком кантианский, на мой вкус, но наиболее часто призываемый в подобных случаях) не есть дело подбора типов сознания к типам социальной организации и последующего наведения причинных мостов из глухих углов последнего в общем направлении первого. Как сказал Стивенс, "рационалистам в квадратных шляпах, сидящих в квадратных комнатах и думающих квадратными мыслями, следовало бы попробовать надеть сомбреро". Социология знания есть дело рассмотрения познавательных способностей, эмоций, мотиваций, восприятия, воображения, памяти и всего остального непосредственно как социальных явлений самих по себе.

Как именно выполнить эту задачу, как проанализировать использование символов с точки зрения социального действия и, таким образом, создать "наружную" психологию – это остается, конечно, чрезвычайно сложным вопросом, перед которым всем от Кеннета Бёрка, Джона Остина и Ролана Барта до Грегори Бейтсона, Юргена Хабермаса и Ирвинга Гоффмана пришлось в чем-то спастись. Но ясно, по крайней мере, то (если что-нибудь вообще ясно), что попытаться справиться с этой задачей – значит попытаться подступить к парадоксу множественности/единичности и парадоксу продукта/процесса посредством взгляда на общество как на мастерскую, в которой мысли конструируются и деконструируются, а на историю – как на территорию, которую они захватывают или уступают; и, следовательно, попытаться обратить внимание на такие значащие факторы, как репрезентация власти, демаркация границ, риторика убеждения, проявления лояльности и разногласий.

Как раз в этой точке, где картина окрашивается в политические или еще худшие тона, и начинает становиться серьезным беспокойство тех, для кого сознание (либо же "id") является вещью в себе, "потайным гротом" Райла, "зеркальной сущностью" Рорти. Это беспокойство выражается в ряде не совсем согласующихся боязней: боязнь партикуляризма, боязнь субъективизма, боязнь идеализма и, конечно же, суммирующая их всех интеллектуальная "Grande Peur" – боязнь релятивизма. Если в мире так много всякой разнообразной мысли, то что будет гарантом всеобщности мысли, ее объективности, действенности и истинности?

Боязнь партикуляризма, которую (как, наверное, можно уже догадаться) я вижу в чем-то как академический невроз, особенно сильна в моей собственной дисциплине, антропологии, где многим из нас, тщательно изучающим вещи специфические и порой исключительные, часто говорится, что мы подрываем движение к всеобщему знанию и должны заняться вместо этого чем-нибудь строго научным, например, сравнительной сексологией или культурной энергетикой. Впрочем, эта же боязнь с определенной настойчивостью проступает и в истории, один из деятелей которой однажды высказал свой страх, что, зная все в особенностях, придешь к тому, что ничего в особенностях знать не будешь. Обвинение в субъективизме, которому некоторые из социологов и науковедов, пожалуй, подвергаются больше, чем остальные из нас, гласит, что если интерпретировать идеологию или теорию полностью с точки зрения концептуальных воззрений тех, кто ее придерживается, то можно остаться без критериев к суждению об обоснованности теории или же о степени превосходства одной теории над другой. Под идеализмом же обычно подразумевается, как кажется, не приверженность к какой-то определенной философской доктрине, типа "esse est percipi" или чего-нибудь другого, а просто то, что если обращать много внимания на поверхностные явления, символы и тому подобное, то более глубокие реалии, нейроны и все прочее, затеряются за этой бесплотной мишурой. Наконец, все эти грехи, вкупе с огульными обвинениями в моральной неустойчивости и плохой логике (здесь обычно приводится в пример Гитлер), составляют то, что всплывает при слове "релятивизм". Точка зрения, что мысль – это то, что обнаруживается везде; что мысль обнаруживается существующей в разных культурных формах и социальных измерениях; и что, следовательно, с этими формами и измерениями нам и приходится работать, изучая мысль, – данная точка зрения почему-то принимается за довод, что о мысли нечего сказать кроме того, что в Риме поступают так, как римляне; что каждому – своё; что по ту сторону Пиренеев все по-другому; и что на Юге всё не так, как на Севере.

Но сказать можно гораздо больше этого. Гораздо больше можно сказать об уже упомянутой проблеме перевода, о том, как значению удастся (или же не удастся) переходить в относительно неизменной форме из одного дискурса в другой; о проблеме интерсубъективности, о том, как разным индивидам удастся (или же не удастся) прийти в своих понятиях к приблизительно одним и тем же вещам; о том, как сменяются системы мысли (научные революции и т.п.), как размечаются провинции мысли ("сегодня у нас все области знания имеют названия"), как поддерживаются нормы мышления, приобретаются модели мышления и социально разделяются умственные занятия. Этнография мышления, как и любая другая этнография (культы, брака, управления или обмена), представляет собой не попытку "превознести" многообразие, а попытку отнести к нему серьезно как к объекту аналитического описания и интерпретирующей рефлексии. И, как таковая, эта этнография не представляет угрозы ни целостности наших моральных устоев, ни всему тому, что придумано лингвистами, психологами, нейрологами, приматологами и мастерами искусственного интеллекта, дабы оправдать константы человеческого восприятия, аффективных воздействий, познавательных процессов и переработки информации. Если чему-то она и представляет угрозу, то это лишь тому предубеждению, что "исконные способности" (по выражению Теодора Шварца), которыми все мы обладаем в одинаковой мере, способны сооб-

пить нам гораздо больше о том, *как* мы мыслим, чем "версии и воззрения" (по выражению Нэлсона Гудмена), которые в данном месте и в данное время мы социально конструируем.

III

Конечно же, воздействие того, что исследователь из одного научного сообщества обнаруживает, на то, что исследователь из другого сообщества делает, есть само по себе существенная проблема перевода – проблема, которая, при условии возможности обсуждения и наличия некоторого концептуального согласия между сообществами, может привести к чему-то вроде океанических сдвигов в мышлении обоих исследователей. Но вместо преследования вопроса в этом русле, что потребовало бы привлечения большого числа технических деталей и, кроме того, может быть просто преждевременным, мне хочется внести несколько большую ясность в этнографический подход и проследить, во что он выливается, будучи направлен на общий предмет нашей дискуссии – спектральную и единичную жизнь сознания. Мой аргумент, что в нашей проблеме аспект "многообразия", привлекающий лисиц-полевику, может сообщить нам так же много, как и аспект "единства", привлекающий ежей – строителей гипотез, очевидно требует если не демонстрации на примере, то, по крайней мере, несколько более подробного изложения с точки зрения методологических предположений и исследовательских процедур.

Первое и наиболее важное из таких предположений состоит в том, что разные дисциплины (или дисциплинарные матрицы) – гуманитарные, общественнонаучные и естественнонаучные, – из которых составляется весь рассеянный дискурс современного ученого мира, представляют собой больше, чем просто интеллектуальные углы зрения; они есть способы бытия-в-мире (если привлечь понятие Хайдеггера), формы жизни (если воспользоваться понятием Витгенштейна) или разновидности поэтического опыта (если адаптировать понятие Джеймса). Подобно тому, как папуанцы или амазонцы населяют миры, которые они себе представляют, астрофизики или историки, изучающие средиземноморье во времена Филиппа Второго, тоже населяют миры, которые они себе представляют – или, по крайней мере, так представляет себе антрополог. Когда мы начинаем понимать это – т.е. понимать то, что пуститься в анализ образов Йейтса, погрузить себя в размышления о черных дырах или приняться выяснять влияние образования на экономические показатели значит не просто взяться за некое техническое задание, но подойти к целой культурной сфере, которая определяет существенную часть человеческой жизни, – тогда и этнография современной мысли начинает видиться нам проектом императивного характера. Ведь эти роли, которые, как нам кажется, мы просто временно занимаем, превращаются в сознания, которые, как оказывается, мы носим в наших головах.

Развитие исследовательских методов, нацеленных на то, чтобы объяснить такие цеховые ментальности и сделать их понятными для тех, кому они кажутся "иностранными" или чем-то еще худшим (впрочем, как и для тех, кто является носителем этих ментальностей и кому они кажутся "само собой разумеющимся"), несомненно, проделало определенный путь и в прошлом. Стремление рассеять озадаченность, возникающую при столкновении с незнакомым взглядом на вещи, стало чем-то вроде специальности, по крайней мере, для одного магистрального направления в моей собственной дисциплине – направления, озабоченного тем, чтобы тева, турки и трукцы как можно меньше представляли собой "загадку, покрытую тайной". Но к этой же проблеме обращались и другие: например, историки, особенно те, которых интересовало что-то еще, кроме вопроса, почему мы сегодня гораздо умнее, чем раньше; литературоведы, особенно те, которые читали что-нибудь кроме Твена и Мелвилла на своем языке; и в последнее время даже философы, до которых дошло, что если грамматика отшлифо-

вывает мир для англоговорящих или немецкоговорящих, то что-то в этом роде она должна делать и для говорящих на китайском языке. И все же, как бы много ни было постигнуто о том, как пройти по поворотам "чужого" опыта и передать хотя бы что-то из него другим, тем, чей опыт проходит по другим дорогам, – до сих пор в плане установления интересубъективной связи между историками и социологами, психиатрами и юристами или (если посыпать соль на рану) этнологами и энтомологами было достигнуто не много.

Как бы то ни было, рассматривая только свою собственную область знания, я мог бы обсудить целый ряд методологических тем, уместных для этнографического понимания современной мысли. Но я сдержу себя и сошлюсь, да и то кратко, лишь на три из них: применение конвергентных данных, анализ лингвистических классификаций и исследование жизненного цикла.

Под конвергентными данными я подразумеваю описания, измерения, наблюдения и т.п., которые разнятся, даже существенно расходятся, как по типу, так и по степени точности или обобщения, нестандартизированные факты, собранные случайным образом и по-разному преподнесенные, но в итоге проливающие свет друг на друга по той простой причине, что индивиды, описаниями, измерениями и наблюдениями которых эти данные являются, оказываются непосредственно вовлеченными в жизнь друг друга, оказываются людьми, которые, по прекрасной фразе Альфреда Шюца, "старятся вместе". Эти данные отличны от того рода данных, который мы получаем из опросов, обзоров и переписей, дающих сведения о классах, связывающих индивидов, которые не связаны друг с другом каким-либо иным образом ("все женщины, получившие степени по экономике в 1960-х годах", "количество статей, опубликованных по Генри Джеймсу со времен Второй Мировой войны"). Сфокусированность антропологии на естественных общностях, на группах людей, связанных друг с другом множеством причин, делает возможным превратить то, что выглядит простой коллекцией гетерогенного материала, в сеть, обогащаемую разными примерами социального понимания. А поскольку современные ученые, точно так же, как и бушмены, вовсе не являются одиночками, то же самое должно распространяться и на них.

В самом деле, когда мы добираемся до сути вещей, определяемых непривлекательными терминами, типа "литература", "социология" или "физика", самые эффективно работающие академические сообщества оказываются немногим больше обычных крестьянских деревень и, вполне подобно последним, оказываются обросшими своими внутренними устоями. Порой даже целые дисциплины напоминают модель такого устройства: по-видимому, почти всякому творчески настроенному математику (представителю тех, кого один мыслитель кватроценти назвал людьми, которые успокаивают свой интеллект при помощи доказательств) известны все другие, и взаимодействие между ними (сухая дюркгеймовская солидарность!) заставила бы зулусцев гордиться. В некоторой степени то же самое представляется верным и в отношении физиков-плазменщиков, психолингвистов, исследователей Ренессанса и ряда других ученых, объединяющихся, по старой фразе Бойля, в "невидимые колледжи". В таких подразделениях – интеллектуальных деревнях, если хотите – можно собрать именно конвергентные данные, так как отношения между "поселенцами" здесь бывают не просто интеллектуальные, но к тому же обычно еще и политические, и нравственные, и в широком смысле личные (в наши дни все чаще и чаще – супружеские). Лаборатории, исследовательские институты, научные ассоциации, университетские кафедры, литературные и артистические круги, интеллектуальные группы – все они обнаруживают одну и ту же закономерность: это сообщества разнообразно связанных индивидов, в которых сведения, которые мы получаем о человеке А, говорят нам нечто и о человеке Б, поскольку эти люди, зная друг друга слишком долго и слишком хорошо, стали уже персонажами в биографиях друг друга.

Вторая методологическая тема, которая представляется вполне переносимой из общей этнографии в этнографию мысли, – лингвистические категории, – конечно, не есть нечто характерное исключительно для антропологии. Язык, как говорится, сегодня занимает всех. Однако пристальное внимание антропологии к языку, с самого момента его возникновения и долгих дискуссий о таких терминах, как "мана", "табу", "потлач", "лобола" и прочие, все-таки имело свою специфическую особенность. Оно имело тенденцию к концентрации на ключевых терминах, которые, будучи раскрытыми, начинали, как казалось, освещать целую дорогу, по которой можно двигаться в мир.

Поскольку во мне привит интерес к такого рода темам, то и словари, которыми пользуются различные дисциплины, когда они разговаривают сами с собой о самих себе, естественным образом занимают меня как способы доступа к оперирующим в этих дисциплинах ментальностям. Будь то математики, рассуждающие, подобно многим виноделам, о различиях – видимо, чрезвычайно реальных для них, но невидимых для всех остальных – между "глубокими", "элегантными", "красивыми", "мощными" и "тонкими" доказательствами; или физики, прибегающие к таким специфическим хвалебным и назидательным словам, как "тактичность" и "поверхностность"; или литературоведы, ссылающиеся на некое присутствие таинственного (по крайней мере для неспециалиста) качества, которое они называют "реализацией", – в любом случае мне кажется, что те термины, в которые приверженцы научного поиска облачают свои цели, суждения, доказательства и тому подобное, позволяют нам, если осмыслить данные термины должным образом, понять многое о том, что же представляет собой этот поиск.

Даже более широкие, "большие" классификационные схемы, содержащие в себе прочные элементы, которые являются по сути "убеждающими определениями" (включая сюда само трепетно чтимое положение о разделе между Естественными Науками и Гуманитарными Дисциплинами), сегодня следует подвергнуть такого рода анализу. В нашем промежуточном подразделе "большого" знания, "третьей культуре", о которой забыл Сноу, тот факт, предпочитает ли ученый именовать свое предприятие Социальными Науками, Поведенческими Науками, Науками о Жизни или Науками о Человеке (или же, в самом деле, предпочитает вовсе опустить привилегированный титул "Наука"), говорит нам многое о том, чем, по его мнению, это предприятие является, – во всяком случае о том, чем оно должно являться, или, по крайней мере, о том, чем ему ни в коем случае нельзя позволять становиться. Соответственно, разграничения "точные/неточные", "фундаментальные/прикладные", "развитые/неразвитые", с которыми мы сталкиваемся в естественных науках, или разграничения типа "творческие искусства – критические исследования", с которыми мы сталкиваемся в гуманитарных, окрашены сходными идеологическими обертонами, которые заслуживают внимания более пристального, чем то, что им (если оставить в стороне отдельные выпады против научно-корпоративной технократии или нью-хейвенской элиты) обычно уделяется.

Третья тема – жизненный цикл – не является чисто биологической по сути, хотя в своих началах она опирается на чуткое осознание биологических оснований человеческого существования. Не является она и чисто биографической, хотя помещает социальные, культурные и психологические явления в контекст профессиональных путей. Ритуалы перехода, половозрастные ролевые установки, типы связи между поколениями (родитель/ребенок, учитель/ученик) всегда были важными в этнографическом анализе, потому что, фиксируя состояния и взаимоотношения, через которые проходит практически каждый, они, как представлялось, поставляли нам хотя бы относительно стабильные опорные точки в водовороте нашего материала.

Можно привести целый ряд примеров тому, что взгляд на предмет с подобной точки зрения мог бы оказаться полезным при размышлении о мысли. Я сошлюсь лишь на два.

Первый – это чрезвычайно специфическая модель карьерного продвижения, которой отмечены академические дисциплины: здесь все начинается в центре и затем распродвигается по краям. Введение в сообщество происходит в центре или на вершине или где-то недалеко от них. Но большинство оседает не в центре или на вершине, а в каком-нибудь регионе подальше или пониже (неважно, какой образ правильнее). Если говорить конкретно, то подавляющая часть степеней Ph.D. в моей собственной профессии, к примеру, до сих пор присуждается 7–8 университетами, но лишь очень малая часть тех, кто их получает, остается работать в этих университетах. Конечно, определенное число степеней присуждается в других местах, и, вероятно, в последние годы наблюдался (хотя текущая статистика не слишком подкрепляет это мнение) определенный процесс диффузии. Но фактом, тем не менее, все равно остается то, что большинство людей следуют модели карьерного продвижения, согласно которой они на протяжении нескольких лет находятся в представляемом центре событий, а затем в той или иной степени переходят, выражаясь жаргонным языком, в разряд "вертикально мобильных", опускающихся вниз с той или иной быстротой (или, опять же, такими они себя представляют). В некоторых других дисциплинах, впрочем, этот феномен еще более явно обозначен. Кафедры физики по всей стране пестрят людьми, которые некогда "были при Массачусетском институте технологии" (или "при Калифорнийском технологическом институте"); а тот факт, что вы изучали историю Англии в Принстоне, хотя теперь преподаете ее в университете штата Луизиана, может окрасить вашу жизнь в особенный тон.

Чтобы увидеть, насколько странна эта модель (не хочу вдаваться в вопрос о ее справедливости), подумайте о полиции, где каждый начинает снизу и затем продвигается, шаг за шагом, к вершине; или о двухкастовом (офицеры – рекруты) пути карьерного продвижения в армии; или о католической церкви, где между приходским священником и епископом нет практически никакой ступени и большинство людей задерживается на одном и том же общем иерархическом уровне по 30–40 лет. Насколько мне известно, никто еще не исследовал то, какие последствия для мышления имеет данная специфическая модель инкорпорации людей в академическое сообщество. Но я убежден в том, что кто-то должен это исследовать, как и в том, что феномен, который можно было бы назвать "синдромом изгнания из Эдема", играет гораздо более существенную роль в формировании нашего общего склада мышления (и отвечает за гораздо большую часть нашей ритуальной жизни – профессиональные конгрессы, к примеру), чем мы позволяем себе осознать.

Второй, и достаточно тесно связанный с первым, пример, который я хочу упомянуть, – это разные (во всяком случае, по нашим представлениям) циклы достижения зрелости в разных академических областях. Одну крайность, по крайней мере в расхожем воображении, представляет собой, конечно, математика: люди здесь, как всем кажется, расцветают в восемнадцать и изнашиваются в двадцать пять. История, где о пятидесятилетних иногда думают как о все еще не готовых к тому, чтобы приняться за капитальный труд, представляет собой, конечно, другую. Говорят, что якобы посетитель Принстонского института высших исследований, где можно одновременно наблюдать за всеми возможными циклами, сочетающимися в замечательной какофонии, однажды за полуденным чаем спросил математика и историка о том, какова нынче жизнь в институте. "Да видишь, – ответил историк, указывая рукой на безбородую молодежь, – здесь, по-прежнему, ясли для математиков". "И дом престарелых для историков", – сказал математик.

Разумеется, истинное положение дел сложнее, и, чтобы в нем разобраться, нужны более точные концептуальные средства. У меня нет магистральных предложений, ко-

торые я мог бы отстаивать в данном вопросе; нет у меня их и в других вопросах, на которых я так бегло остановился. Я хотел указать на то, что "местные" понятия о достижении зрелости (и о пост-зрелом периоде), существующие в различных областях, вместе с теми тревогами и ожиданиями, которые привносятся этими понятиями, в значительной мере формируют внутреннюю, "ментальную" среду в любой из этих областей. Они окрашивают ее в характерные тона жизненного цикла и возрастной структуры – структуры надежд, страхов, желаний и разочарований, которая пронизывает эту среду насквозь и которая должна изучаться точно так же, как она изучалась в случае индейцев пуэбло и андаманских пигмеев, но не изучалась в случае химиков или философов.

В этом направлении, как я уже сказал, можно двигаться и дальше, продолжая советовать мыслителям, с какой стороны подходить к вопросу о понимании того, чем они заняты. Но поскольку нас интересует проблема, более специфично очерченная и вместе с тем гораздо более общая, – проблема единства и многообразия в жизни сознания, – нам необходимо остановиться на некоторых из следствий подхода к мысли как к социальной деятельности, разнообразно организуемой, вдохновляемой и направляемой.

В частности, нам придется оставить ту живучую надежду, что к нам снова может вернуться (если исходить из того, что она некогда была) консолидированная высокая культура, коренящаяся в образованных классах и задающая общую интеллектуальную норму обществу как целому. Оставить ее с тем, чтобы на ее место пришла гораздо более скромная надежда, что гуманитарии, творческие люди, ученые, специалисты и (смеем ли мы надеяться?) управленцы – люди, которые чрезвычайно различны не только по их мнениям или устремлениям, но по самим основаниям их опыта – начнут снова говорить что-то обстоятельное друг другу. Знаменитая реплика, которой Гарольд Николсон якобы отозвался на лондонской улице в 1915 г. на вопрос одной леди, почему он, молодой человек, был здесь, а не там, на полях, в сражениях за цивилизацию, – "Мадам, я *сам* цивилизация", – сегодня больше не возможна даже в самых высших из Высших Кругов. Все, на что мы можем надеяться (и если бы это осуществилось, это было бы редчайшим событием, *полезнейшим* из чудес), – это то, что мы сможем изобрести способы доступа к профессиональным жизням друг друга.

IV

Вопрос о том, куда делось "общее" в практике "общего образования" и как ухитриться вернуть его, чтобы не взрастить расу узкоспециализированных варваров, веберовских "специалистов без духа, сенсуалистов без сердца", – это вопрос, который преследует сегодня каждого, кто серьезно размышляет об интеллектуальной жизни. Но мне кажется, что большинство дискуссий, разгорающихся вокруг этого вопроса, обречено на бесплодность, бесконечные колебания между точками зрения, которые в равной степени отстаиваемы, но слишком схоластичны. Причина в том, что в этих дискуссиях за отправную точку берется идея, что возрождать нужно (или не нужно) нечто, представляющее собой неоформленный гуманизм – гуманизм, как однажды выразился Макс Блэк, "пересмотренный, с тем чтобы он был нацелен скорее на наши собственные насущные проблемы, чем на проблемы афинской знати или ренессансного двора". Насколько бы привлекательной ни была подобная программа (а я лично не вполне нахожу ее таковой), она попросту не может быть выполнена.

Отличительная черта современного общественного сознания, как я навязчиво продолжаю утверждать, – его поразительная множественность. В наше время картина общей ориентации, перспективы, *Weltanschauung*, вырастающей из гуманистических исследований (или, если уж на то пошло, из научных) и направляющей развитие культуры, – это химера. Для такого унитарного "гуманизма" сегодня не только полностью

отсутствует классовая основа (которая ушла в прошлое вместе с надлежащими ванными, комфортабельными повозками и множеством других вещей), но, что еще более важно, отсутствует и согласие по поводу основ ученого авторитета, старых книг и старых манер. Если тот род работы по изучению этнографии мысли, который я здесь наметил, будет действительно осуществлен, я уверен, он только подкрепит данный вывод. Он еще более упрочит наши представления о категоричной многообразности того, как мы сегодня думаем, поскольку даст возможность выйти нашим понятиям об этой многообразности за пределы чисто профессиональных сфер предмета, метода, подхода, научной традиции в более широкую сферу нашего нравственного существования. Тогда и идея "нового гуманизма", идея формирования некой общей идеологии, основанной на "самом лучшем из мыслимого и говорящегося", и внесения этой идеологии в учебные программы, предстанет перед нами не просто как неубедительная, но как совсем утопическая. А возможно, в самом деле, и как беспокоящая.

Но если более точное представление о том, как глубоко проникает специфика наших профессий в нашу жизнь, о том, в какой незначительной степени эти профессии являются ремеслами, которыми мы занимаемся, и в какой огромной степени – мирами, которые мы населяем, – если это представление лишает нас надежды, что некая новая *culture générale de l'esprit* сможет оказаться движущей силой нашей жизни, то оно вовсе не должно оставлять нас на волю анархии, ввергать нас в узкопрофессиональный прагматизм или в крайнюю степень солипсизма. Проблема интеграции культурной жизни становится сегодня проблемой того, как дать возможность людям, населяющим разные миры, вносить настоящий, взаимовыгодный вклад в жизнь друг друга. Если верно мнение, что общее сознание, коли таковое существует, складывается в процессе взаимодействия беспорядочного множества не совсем согласующихся воззрений, то жизнеспособность такого сознания будет зависеть от создания условий, при которых это взаимодействие может иметь место. А для создания подобных условий первым шагом будет, несомненно, принять факт, что существующие различия глубоки; вторым – осмыслить, в чем эти различия состоят; и третьим – выработать язык, на котором они смогут быть доступно сформулированы, т.е. язык, на котором представители эконометрии, эпиграфики, цитохимии и иконологии смогут сообщать что-то правдоподобное о самих себе друг другу.

Для того чтобы продемонстрировать, что эта проблема глубокого несоответствия между цеховыми сознаниями не просто в моей голове и не просто конструкция антрополога, погруженного в свое собственное ремесло, позвольте мне процитировать в заключение два отрывка из рубрики "Op. Ed." в газете "New York Times", опубликованной пару лет назад. Первый из них – письмо, написанное молодым, и по-видимому подающим надежды, преподавателем математики из Университета Ратгерса в ответ на редакционную статью, затрагивающую его деятельность и озаглавленную, в обычном для этой газеты мягко-апокалиптическом стиле, "Кризис в математике". "Кризис", как он был подан газетой, состоял в том, что двумя независимо работавшими группами исследователей – американской и японской – были изложены два взаимно противоречащих доказательства одной и той же теории, которые были настолько пространны и сложны, что прийти к согласию исследователям не удалось. Автор письма, который, как член американской группы исследователей, был знаком с существом дела, сообщал, что выводы статьи были не совсем правильными. Кризис, во всяком случае по его личному мнению, не сводился просто к методологии, но уходил своими корнями гораздо глубже:

Вопрос [с доказательствами] оставался открытым немногим более года [сообщал автор], что вовсе не является необычным в спорах экономистов, биологов и даже физиков. Конфликт привлек внимание именно потому, что в математике такого практически не бывает. Как бы то ни было, в июле 1974 г. [японская] группа обнаружила ошибку в своих выкладках.

Видите ли, проблема не в том, что доказательства были слишком пространными и сложными – наше, к примеру, заняло всего 13 страниц. Проблема скорее в том, что, поскольку теория гомотопии – абстрактная область, не интересная никому за пределами математики, только один ученый счел нужным взяться за проверку доказательств. По этой причине, в частности, я пришел к своему собственному "кризису в математике". Именно потому, что в математике не бывает никакого "может быть", и потому, что математика сегодня так безжалостно отстранена от реальности, я решил, что больше не могу позволить себе такого рода побед. Будущей осенью я поступаю в медицинский институт.

Второй отрывок – из короткой статьи, опубликованной, вне всякой связи с первой, неделей позже под названием "Что делают физики: приведение космоса в стройность" и написанной профессором из Института Ферми при Чикагском университете. Данный автор обеспокоен тем обстоятельством, что студенты, да и все остальные из нас, считают физику "слишком строгой, четкой и сухой". Физика не такова, говорит он с некоторой раздраженностью, и жизнь не такова. Он приводит ряд примеров в отношении физики – типовой пример с муравьем на надувном шарике и тому подобное – и заключает:

Физика подобна жизни, в ней нет совершенства. В ней все никогда не упорядочено до конца. В ней все – вопрос достижения лучшего и еще лучшего, вопрос того, сколько времени и интереса мы в действительности вкладываем в предмет. На самом ли деле вселенная имеет кривизну? Физика не так уж четка и суха. Теории приходят и уходят. Теории не бывают просто правильными или неправильными. Теории занимают своего рода социологические позиции, которые изменяются с тем, как в поле зрения появляется новая информация.

"Правильна ли теория Эйнштейна?" Можно провести опрос и посмотреть, что получится. Сейчас теория Эйнштейна вроде бы "в ходу". Но кто знает, истинна ли она? Существует мнение, что физика отличается такими качествами, как безупречность, правильность, истинность, – качествами, которых я в физике вовсе не вижу. Для меня физика – это деятельность, которой вы заняты между завтраком и ужином. Об Истине здесь никто ничего не говорит. Возможно, Истина витает где-то вокруг нас. Но здесь человек рассуждает так: "Эта идея хорошо подходит или плохо подходит к общей теории относительности".

Физика запутанна. Как и жизнь, она была бы слишком легкой, если бы была какой-то иной. Она связана с человеческой деятельностью, и, соответственно, нам приходится выносить человеческие суждения и принимать человеческие ограничения.

Такой род мышления подразумевает большую умственную гибкость и большую терпимость к неопределенности, чем та, к которой мы, возможно, естественным образом тяготеем.

Дело не в том, что в математике мы обнаруживаем метафизическое недомогание, а в физике – уютный домашний оптимизм. Можно было бы вызвать противоположное впечатление, если процитировать более привычные высказывания математиков об огромном эстетическом вознаграждении, которое дает им их работа (возможно, вместе с рыбаками и музыкантами они – последние истинные поэты), или более привычные высказывания физиков об удручающей беспорядочности очарованного, окрашенного и окваркованного мира частиц, который, как кажется, стройность – космическая или какая-то другая – покинула вовсе. Дело в том, что практикование ремесла, в котором не существует "может быть", или, наоборот, ремесла, которое живет по принципу "возможно", оказывает воздействие на общий подход человека к вещам и явлениям. Пожалуй, не об одних только положениях теории гомотопии человек будет думать, что они "тем более совершенны, чем более они отстраненны", и "тем более отстраненны, чем более они совершенны"; и, пожалуй, не одна только приверженность общей теории относительности будет казаться человеку чем-то вроде социологической позиции, которая изменяется с тем, как в поле зрения появляется новая информация. Конечно, реагируют люди на эти довлеющие над ними обстоятельства

жизни в ученом мире, как я уже сказал, по-разному. Одни стремятся закрепиться в теплом и чистом месте, других такое место отталкивает; одних притягивает сумятица повседневной реальности, другие мечтают от нее скрыться. Остановись мы на высказываниях специалистов по Мильтону или этномузыкологов (если бы кто-то побудил их написать честное письмо в газету), в них, несомненно, обнаружились бы сходные проблемы.

Но обо всем этом мы знаем очень мало. Мы знаем очень мало о том, *что* в наши дни значит жить жизнью, нацеленной на – или реализующейся через – тот или иной род научной, педагогической или творческой деятельности. И до тех пор, пока мы не узнаем об этом гораздо больше, любой попытке поставить большие вопросы (не говоря уже о том, чтобы ответить на них) о роли того или иного типа исследований в современном обществе и современном образовании будет суждено разваливаться на патетические общие места, унаследованные из прошлого, которое в данном конкретном отношении является настолько же неизученным, как и настоящее. Именно против такого состояния вещей, а не против психологических экспериментов, нейробиологических исследований и компьютерного моделирования, и выступает этнографический подход к изучению мысли.

Примечания

Статья публикуется с разрешения издательства "Basic Books". (Перевод выполнен по тексту: Geertz C. The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought // Geertz C. Local Knowledge. N.Y.: Basic Books, 1983. P. 147–163.) На русском языке впервые опубликована в издании: Культурология: дайджест. М.: ИНИОН РАН, 2005. № 1 (32). С. 179–201. Редакция журнала "Этнографическое обозрение" выражает признательность С.Я. Левит, члену редакционного совета и составителю серии "Теория и история культуры" издания "Культурология: дайджест", за содействие в осуществлении данной публикации.

¹ Статья была прочитана на выступлении по случаю двухсотлетия Американской академии наук и искусств.

Пер. с англ. А.Л. Елфимова

C. Geertz. The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought

The article of one of the leading cultural anthropologists of the second half of the twentieth century, Clifford Geertz (1926–2006), is a reflection on both the way we think as anthropologists and the way we act and live as scholars inhabiting our own "villages" and our own "provinces of thought". From the tracing of a disparity between thought-as-a-product and thought-as-a-process approaches to the study of thinking in twentieth-century social sciences, to the pinpointing of what it means, in ethnographic terms, to live a "professional life", Clifford Geertz's account remains the elegant and thought-provoking inquiry that has become the recognizable signature of the scholar.