

ПОЛЬЗА РАЗНООБРАЗИЯ

Clifford Geertz. The Uses of Diversity // Michigan Quarterly Review, Winter 1986, p.105-123.
 © Trustees of The Tanner Lectures on Human Values, 1985
 Перевод к.ф.н. В.И.Иванова и Э.Г.Соловьева

1

Антропологии, моей *fröliche Wissenschaft*^{*}, на протяжении всей своей истории (достаточно долгой, если вести ее со времен Геродота, или же скорее короткой, если за точку отсчета брать Тайлора) приходилось иметь дело с громадным разнообразием индивидуальных стилей жизни. Иногда она старалась справиться с этим разнообразием, пытаясь поймать его в сеть некоей обобщающей теории: стадий эволюции, общечеловеческих идей или обычаев, трансцендентальных форм (структур, архетипов, грамматических кодов) и т.д. В других случаях она, наоборот, рассказывала о специфике, неповторимости и несоизмеримости – иначе говоря, о королях и капусте. Однако недавно антропология столкнулась с совершенно новым явлением – с тем, что, похоже, спектр этого разнообразия быстро сужается и бледнеет. Мы можем очутиться в мире, в котором просто не останется охотников за черепами, тех, кто ведет свою родословную по материнской линии, или людей, предсказывающих погоду по свиным потрохам. Несомненно, кое-какие различия сохранятся и в дальнейшем – например, французы никогда не станут есть соленое масло. Но старые добрые деньки каннибализма и ритуальных сожжений вдов на погребальных кострах ушли навсегда.

Как чисто профессиональная проблема, процесс смятения культурных контрастов (если он действительно имеет место) сам по себе, возможно, и не является таким уж тревожным. Антропологам просто придется научиться фиксировать более тонкие различия между теми же самыми культурами, а их труды станут в силу этого более аналитичными, хотя и менее эффектными. Однако это порождает гораздо более общую проблему (одновременно этическую, эстетическую и познавательную), которая вызывает значительно больше беспокойства и становится предметом многих современных дискуссий об обосновании и оправдании тех или иных ценностей. Исключительно для того, чтобы иметь какую-то зацепку в памяти, я назову эту проблему так: "О будущем этноцентризма".

Чуть позже я вернусь к некоторым из наиболее общих позиций в рамках этой дискуссии, поскольку именно они представляют для меня особый интерес. А предварить обсуждение этой проблемы мне хотелось бы представлением необычной и вызвавшей, по-моему, определенное замешательство концепции, которую французский антрополог Леви-Строс излагает в начале

^{*} веселой науке (нем.) – Прим. пер.

недавно опубликованного сборника своих статей, носящего довольно спорный, по крайней мере для антрополога, заголовок "Взгляд издалека" (Levi-Strauss, 1983).

2

Позиция Леви-Строса сформировалась при подготовке по просьбе ЮНЕСКО публичной лекции, посвященной началу Международного года борьбы с расизмом и расовой дискриминацией, который, напомним, был объявлен в 1971 г. "Выбор пал на меня, – пишет он, – потому что за 20 лет до этого я написал для ЮНЕСКО работу под названием "Раса и история", в которой сформулировал несколько основополагающих истин... В 1971 г. я довольно быстро понял, что ЮНЕСКО ждет от меня простого повторения их в моей лекции. Но тогда, двадцатью годами раньше, я хотел сослужить службу международным институтам, поддержка которых казалась мне гораздо более важной, чем сейчас, и поэтому в заключении к "Расе и истории" я несколько утрировал свою точку зрения. Теперь же, возможно, из-за моего возраста и несомненно – благодаря размышлениям, навеянным современным состоянием мира, – эта заданность вызывает у меня чувство отвращения и обуславливает мою убежденность в том, что, если я хочу быть полезным для ЮНЕСКО и честно выполнить свой долг, мне следует говорить с полной откровенностью."

Как нередко бывает, эта идея оказалась не вполне удачной и привела к некоему подобию фарса. Сотрудники ЮНЕСКО были обескуражены тем, что "мною был брошен вызов катехизису, следование которому позволило им сменить свои скромные должности в развивающихся странах на священное место чиновника международной организации". Тогдашний директор ЮНЕСКО, кстати, тоже француз, неожиданно взял слово – видимо, для того чтобы сократить время выступления Леви-Строса и тем самым вынудить его сделать рекомендованные ему "улучшающие" купюры в докладе. Однако *incorrigible** Леви-Строс в оставшееся время все равно зачитал свой текст целиком – судя по всему, скороговоркой.

Оставляя в стороне эти "будни ООН", проблема с выступлением Леви-Строса состояла в том, что он, по его словам, "восстал против такого искажения языка, из-за которого люди склонны все больше и больше смешивать расизм с тем понятием, которое является нормальным, даже законным и уж, во всяком случае, неизбежным", – то есть с этноцентризмом, хотя Леви-Строс его так и не называет.

Этноцентризм, как пишет Леви-Строс в указанной работе "Раса и культура" и, несколько более формально, в другой работе, написанной десятью годами позже ("Антрополог и условия человеческого существования"), не только не плох сам по себе, но даже хорош, в том случае, если он не выходит за определенные рамки. Приверженность определенному набору ценностей неизбежно делает людей "частично или даже полностью невосприимчивыми к другим ценностям", которым в равной степени привержены другие, столь же ограниченные люди. "Нет ничего зазорного в том, чтобы ставить определенный образ жизни или соответствующий образ мышления выше всех ос-

* неисправимый (фр.) – *Прим. пер.*

тальных или же чувствовать себя мало приверженным иным ценностям." Однако такая "относительная некоммуникабельность" не дает никому права подавлять или уничтожать отвергаемые ценности или людей, их исповедующих. Но даже и без этого здесь нет особых противоречий: "Возможно даже, что это – цена, которую нужно заплатить за то, чтобы системы ценностей каждой духовной семьи или сообщества сохранялись и находили в себе источники собственного обновления. Поскольку человеческие общества демонстрируют некий оптимальный уровень разнообразия, превысить который они не в состоянии, но опускаться ниже которого небезопасно, то мы должны признать, что это разнообразие в значительной степени порождается присущим каждой культуре желанием сопротивляться окружающим ее культурам, стремлением отделять себя от них – чтобы оставаться самой собой. Нельзя сказать, что культуры ничего не знают друг о друге; время от времени они даже что-то заимствуют друг у друга; однако для того, чтобы выжить, они должны во всех остальных отношениях оставаться друг для друга как бы непроницаемыми".

Таким образом, представление о том, что человечество может полностью освободиться от этноцентризма или хотя бы "постарается сделать это в будущем", не является просто безобидным заблуждением; попытка реализовать это представление на практике не привела бы ни к чему хорошему. Такое "освобождение" повлекло бы за собой создание мира, "в котором все культуры, проникнувшись взаимной страстью, стремились бы только прославлять друг друга, смешиваясь до такой степени, что это могло бы привести к потере какой бы то ни было взаимной привлекательности и к утрате смысла их собственного существования".

Дистанцированность, хотя и не порождает взаимное очарование культур, но, по крайней мере, обеспечивает их взаимное безразличие – и тем самым их целостность. В прошлом, когда так называемые примитивные культуры были весьма слабо связаны друг с другом, удостаивая себя таких самоназваний, как "Настоящие", "Хорошие" или просто "Человеческие существа", а живущих за рекой или за холмом соседей пренебрежительно именуя "земляными обезьянами" или "гнидами" (подчеркивая этим, что они – не люди или не вполне люди), культурная целостность поддерживалась достаточно легко. "Глубокое взаимное равнодушие культур служило гарантией того, что каждая из них оставалась самобытной и развивалась по собственным законам." Ныне, когда стало совершенно ясно, что подобной ситуации более не существует, и когда каждый на нашей маленькой и становящейся все более тесной планете постоянно интересуется всеми остальными и тем, чем они занимаются, вероятность утраты указанной целостности, обусловленная утратой безразличия, становится все более угрожающей. И хотя этноцентризм, возможно, никогда полностью не исчезнет, будучи "единосущен с человеческим родом", он может опасно ослабнуть, делая нас жертвой своего рода моральной энтропии.

"Мы несомненно находимся в плену у нашей собственной мечты, когда думаем, что равенство и братство однажды восторжествуют среди людей, не устраняя их несходства. Однако если человечество не хочет превратиться в простого потребителя ценностей, которые оно смогло создать в прошлом, потребителя, способного к созданию только вторичных произведений, к вульгарным и незрелым открытиям, то оно должно вновь осознать, что любое истинное творчество подразумевает определенную глухоту к зову иных ценно-

стей и даже сопротивление им, вплоть до отрицания их всех вместе взятых. Нельзя полностью принимать другого, идентифицировать себя с ним и в то же время оставаться отличным от него. Слишком тесная коммуникация (и тем более почти полное слияние с кем-то иным) выносит смертный приговор и его, и вашим творческим способностям. Величайшими в творческом смысле эрами были те эпохи, в которых обмен информацией оказывался достаточным для взаимного стимулирования удаленных друг от друга партнеров, но одновременно не становился столь частым или интенсивным, чтобы поставить под угрозу существование некоей необходимой дистанции между людьми и группами, или, во всяком случае, не сокращал бы эту дистанцию до такой степени, при которой чрезмерная легкость общения могла бы полностью нивелировать и уничтожить имеющиеся различия."

Что бы мы ни думали по этому поводу, как бы ни удивительно это было слышать из уст антрополога, но все поставленные здесь вопросы имеют современное звучание. Привлекательность "глухоты к зову иных ценностей" и позиция типа "расслабьтесь и получайте удовольствие" от затворничества в рамках собственной культурной традиции все чаще превозносятся в современной общественной мысли. Неспособные принять ни релятивизм, ни абсолютизм (поскольку первый отвергает оценочные суждения, а второй – не оставляет места историзму), наши философы, историки и другие представители социальных наук обращаются к рекомендуемой Леви-Стросом концепции *impertinabilit **, которая может быть выражена незатейливой формулой "мы – это мы, а они – это они". Независимо от того, относимся ли мы к этому как к бездумному высокомерию, оправданию предубежденности или как к принципу "здесь я стою", с неподражаемой прямоотой выраженному Фланнери О'Коннор во фразе "Находясь в Риме, поступай так же, как ты поступал бы в Милледжвилле", очевидно, что в любом случае вопрос о будущем этноцентризма – и культурного разнообразия – представляется при этом подходе в новом свете. Является ли возврат к прошлому, тотальное дистанцирование, "взгляд издалека" реальным способом избежать беспредельной терпимости присущего ЮНЕСКО космополитизма? Является ли моральный нарциссизм альтернативой моральной энтропии?

3

Более теплому отношению к культурному этноцентризму на протяжении последних 20–25 лет содействовал целый ряд факторов. К ним относятся те проблемы "состояния мира", о которых упоминает Леви-Строс, и прежде всего обнаружившаяся неспособность большинства стран третьего мира жить согласно принципу "Пусть расцветают тысячи цветов", на который возлагалось столько надежд накануне и сразу после обретения ими независимости. Амин, Бокасса, Пол Пот, Хомейни (как крайние проявления); Маркос, Мобуту, Сукарно и г-жа Ганди (в качестве менее экстравагантных примеров) несколько пошатнули веру в то, что где-то существуют миры, по сравнению с которыми наш выглядит явно больным. Одна за другой разоблачаются марксистские утопии – в СССР, Китае, на Кубе, во Вьетнаме. Ослабевает пессимистическое представление о Закате Европы, вызванное ми-

* непроницаемости (фр.) – *Прим. пер.*

ровой войной, экономической депрессией и крушением колониальных империй. Но одновременно (и это имеет далеко не последнее значение) растет осознание того факта, что всеобщий консенсус по вопросам нормативной этики – межнациональный, межкультурный и даже межклассовый – вряд ли возможен в ближайшем будущем. Никто – ни сикхи, ни социалисты, ни позитивисты, ни ирландцы – не собирается приходить к общему представлению о том, что есть добро и зло, что справедливо и несправедливо, прекрасно и уродливо, разумно и глупо; этого не произойдет не только в ближайшем будущем, но, скорее всего, вообще никогда.

Если же происходит отказ от идеи о движении мира к внутреннему единству по фундаментальным вопросам (а, конечно, далеко не все и, быть может, даже не большинство верило в эту идею и раньше) или (как в случае с Леви-Стросом) даже от мысли о том, что мир вообще должен к такому единству приближаться, то естественным образом начинает расти привлекательность стремления "расслабиться и получать удовольствие". Если наши ценности нельзя освободить от влияния нашей истории и созданных нами институтов и никто другой также не может освободиться от своей истории, тогда, похоже, не остается ничего иного, как, следуя Эмерсону, стоять на своих ногах и говорить собственным голосом. "Я надеюсь предложить способ, – пишет Р.Рорти в своей недавней работе, восхитительно озаглавленной "Постмодернистский буржуазный либерализм", – как мы [постмодернистские буржуазные либералы] могли бы убедить наше общество в том, что его верность себе является самодостаточной и что оно может нести ответственность только за свои собственные традиции..." (Rorty, 1983). То, к чему антрополог приходит в процессе проводимого с позиций рационализма и высокой науки поиска "устойчивых законов, подчеркивающих наблюдаемое разнообразие верований и институтов" (Леви-Строс), философ, убежденный, что "не существует объективных оснований для [наших] приверженностей и убеждений, кроме разве что того факта, что служащие им опорой верования, желания и эмоции частично совпадают с верованиями, желаниями и эмоциями многих других членов группы, с которой мы себя отождествляем по моральным и политическим соображениям..." (Рорти), выводит исходя из прагматизма и продиктованной благоразумием этики.

Несмотря на совершенно разные точки отсчета, от которых отталкиваются эти два ученых мужа (кантианство без трансцендентального субъекта, гегельянство без абсолютного духа), и еще более несовместимые цели, к которым они стремятся (упорядоченный мир взаимозаменяемых форм и стихийный мир совпадающих дискурсов), сходство здесь является даже более очевидным, потому что Р.Рорти также использует наличие враждебных установок в отношениях между группами в качестве не только естественного, но и существенно значимого аргумента в морализирующих суждениях.

"Своего рода гегельянским аналогом [кантианского] «внутреннего человеческого достоинства» является соотносимое с другими «коллективное достоинство» той группы, с которой человек себя идентифицирует. Нации, церкви, социальные и политические движения с этой точки зрения можно рассматривать как яркие исторические примеры не потому, что они отражают лучи, исходящие из высшего источника, а из-за эффекта контраста – сравнения с другими, худшими сообществами. Личности обладают достоинством не потому, что их озаряет внутренний свет, а в силу аналогичных контрастных эффектов. Квинтэссенцией подобной точки зрения является утвержде-

ние о том, что моральная оправданность существующих институтов и деятельности отдельных групп (например, современной буржуазии) – это прежде всего вопрос исторических описаний (включая сюда и рассуждения о возможных сценариях будущего развития при различных условиях), а не философских метаповествований. Принципиальной опорой историографии является в этом смысле не философия, а искусство, которое служит развитию и трансформации представлений группы о самой себе (self-image): например, путем прославления своих героев и демонизации врагов, развития диалога между членами группы и привлечения их внимания к определенным проблемам."

Теперь, переходя непосредственно к моей позиции как представителя обеих этих интеллектуальных традиций (научного анализа разнообразия культур – по профессии), и постмодернистского буржуазного либерализма – по общим убеждениям), я могу сказать, что позиция эта состоит в том, что если поддаться искушению быть просто самим собой, культивировать глухоту к иным ценностям и возносить хвалу провидению за то, что вы не были рождены вандалом или, скажем, членом племени ик, то подобная капитуляция будет губительной для обеих традиций. Антропология, опасаясь разрушить культурную целостность и творческий потенциал (наши ли собственные или чьи-нибудь еще) в процессе сближения с другими народами, их изучения, а также в ходе попыток воспринять и запечатлеть их во всей непосредственности и многообразии, обречена на гибель от истощения, которое не в состоянии компенсировать никакие манипуляции с объективизированными результатами исследований. Любая философия морали, которая так боится окончательно запутаться в бессмысленном релятивизме или трансцендентальном догматизме, что не может придумать для оценки иного образа жизни ничего лучше, нежели выставить его в менее благоприятном свете, чем наш собственный, просто способствует (как кто-то выразился в отношении трудов В.С.Нэйпола, быть может, нашего ведущего специалиста по созданию таких "эффектов контраста") тому, чтобы устранить из нашего мира понятие о снисхождении. Мое стремление спасти сразу обе дисциплины от них самих можно принять за гордыню. Но, как говорится, тот, кто имеет двойное гражданство, несет и двойные обязательства.

4

Несмотря на то что цитируемые мной авторы различаются манерой изложения и выбором любимых тем (мне, признаюсь, ближе откровенный популизм Рорти, чем утонченный "мандаринизм" Леви-Строса – что само по себе, возможно, является результатом моей предубежденности), тем не менее эти две версии морали "каждому свое" основываются (по крайней мере частично) на общем подходе к проблеме культурного разнообразия. Подход этот отличается прежде всего тем, что он обеспечивает, по выражению Бернарда Уильямса, не альтернативы для нас, а альтернативы нам самим. Другие верования, ценности, способы деятельности воспринимаются нами как верования, которые могли бы исповедовать мы, ценности, которых могли бы придерживаться мы, действия, которые могли бы совершать мы, будь мы рождены в другом месте и в другое время.

Наверное, так оно и было бы. Однако мне кажется, что подобные воззрения в одно и то же время и неоправданно преувеличивают и неоправданно преуменьшают значение факта культурного разнообразия. Преувеличивают, так как предполагают, что возможность прожить жизнь иную, чем та, которую человек прожил на самом деле, является вопросом практического выбора, о котором следует так или иначе задумываться (а если бы я был бороро? разве мне не посчастливилось, что я не хитите?). А преуменьшают, потому что если речь идет о конкретном человеке, то такой подход маскирует влияние этого разнообразия на гибкость наших представлений о том, что значат для человека (будь он бороро, хитите, структуралист или постмодернистский буржуазный либерал) его вера, ценности и поступки; что значит, как отметил Артур Данто, подражая знаменитому вопросу Томаса Нагеля о летучей мыши^{*}, "думать, что мир плоский, что я выгляжу неотразимым в костюмах от Кардена, что любовь преподобного Джима Джонса^{**} дарует мне спасение, что животные не имеют чувств, а цветы имеют, или что панк-рок – это то, что надо?" (Danto, 1984). Трудности, которые порождает этноцентризм, состоят не в том, что он заставляет нас придерживаться наших собственных убеждений: мы все равно не можем от них избавиться, как не можем избавиться от головной боли. Порождаемые этноцентризмом трудности состоят в том, что он мешает нам понять, под каким углом зрения мы, подобно форстеровскому Кавафи, смотрим на этот мир, т.е. что за летучие мыши мы на самом деле.

Представление о том, что головоломки, порождаемые наличием культурной множественности, скорее связаны с нашей способностью постигать чуждые нам чувства, вкусы и стили мышления, которыми мы не обладаем и вряд ли когда-нибудь будем обладать (панк-рок или костюмы от Кардена), чем с нашей способностью избегать "предпочтения наших собственных предпочтений", имеет ряд следствий, не предвещающих ничего хорошего подходу типа "мы – это мы, а они – это они" к проблемам культуры. Первое, и, вероятно, самое главное заключается в том, что эти головоломки возникают не просто на границах нашего общества (где мы могли бы ожидать их появления при таком подходе), а, условно говоря, на границах нас самих. Границей, отделяющей нас от чуждого мира, является не линия горизонта, а поверхность нашего собственного тела. Неверна та система взглядов, которую разделяли и антропологи (начиная с Малиновского), и философы (со времен Витгенштейна) и которая состоит в том, что, скажем, наши отличия от представителей племени ши составляют проблему, а отличия от футбольных фанатов (как членов нашего сообщества) – не составляют (или же это просто проблема иного рода). Социальный мир изначально не разделен на ясных и понятных "нас", на место которых мы легко можем поставить себя (как бы сильны не были отличия между нами) и на загадочных "их", на место которых мы поставить себя не в состоянии, пусть даже мы были бы готовы отдать жизнь за их право отличаться от нас. Чтобы встретить чужестранца, не обязательно пересекать Ла-Манш.

И современная антропология "с туземной точки зрения" (которую я практикую), и современная философия форм жизни (которой я придерживаюсь), были созданы для объединения или для имитации объединения усилий в за-

* "Что значит для мыши быть мышастее другой?" – *Прим. пер.*

** Американский телевизионный проповедник. – *Прим. ред.*

малчивании этого очевидного факта при помощи настойчивого манипулирования их наиболее сильной и значимой идеей – идеей того, что значение социально обусловлено.

Представление о том, что значение (в форме поддающихся интерпретации символов – звуков, образов, чувств, артефактов, жестов) реализуется только в рамках языковых игр, общности рассуждений, интересубъективных систем референции, способов взаимодействия с миром, что оно возникает не в каких-то заповедных закоулках сознания, а в рамках конкретных социальных акций (в результате которых нечто становится Чем-то для Тебя и для Меня) и что это значение является в высшей степени историческим, выкованным в потоке событий, подразумевает (хотя этого, по моему мнению, не имели в виду ни Малиновский, ни Витгенштейн, ни, применительно к данной проблеме, Кун и Фуко), что человеческие сообщества являются, или, во всяком случае, должны являться, семантическими монадами, почти не имеющими окон во внешний мир. Мы, как говорит Леви-Строс, – пассажиры поездов, каждый из которых движется по своей колее, со своей скоростью и в своем направлении. Эти поезда – наши культуры. Те из них, которые катятся бок о бок с нами, двигаясь в схожих направлениях и со скоростью, не слишком отличающейся от нашей собственной, по крайней мере находятся в зоне нашей видимости, когда мы выглядываем из окон своих купе. Однако мы уже не видим поездов, отклоняющиеся от нашего курса или идущие по параллельным путям, но в противоположном направлении. "[Мы] воспринимаем только смутный, едва поддающийся идентификации неясный силуэт, размазанное на скорости пятно, не несущее никакой точной информации о себе, а просто раздражающее нас уже потому, что оно нарушает процесс спокойного и безмятежного созерцания окружающего пейзажа, служащего прекрасной декорацией для наших грез наяву." Рорти более осторожен и менее поэтичен и, как мне кажется, гораздо меньше интересуется поездами других народов (поскольку он главным образом озабочен своим собственным), но и он говорит о более или менее случайном "пересечении" систем верований "богатых североамериканских буржуазных" сообществ с другими, – "с которыми [нам] необходимо общаться", – как о факторе, обеспечивающем "сохранение хоть какой-то возможности диалога между народами". С моей точки зрения (и здесь мы сходимся с Рорти), чувства, мысли и суждения порождаются только жизненным укладом, и только им они и могут порождаться. Отсюда, казалось бы, следует, что возможности моего языка ограничиваются пределами моего мира, однако это не совсем то, что имел в виду Рорти.

На самом деле он, конечно же, говорил о том, что возможности моего языка кладут пределы окружающему меня миру, т.е. что область нашего сознания (всего того, что мы можем сказать, подумать, что способны оценить и о чем в состоянии судить) не определяется рамками нашего общества, нашей страны, нашего класса или нашего времени, а, наоборот, что сами границы нашего сознания (то есть вся совокупность символов, которые мы можем как-то интерпретировать) очерчивают интеллектуальное и эмоциональное пространство, в котором мы существуем. Чем больше оно будет, тем дальше мы сможем раздвигать его границы, пытаясь понять и людей, убежденных в том, что земля плоская, и преподобного Джима Джонса (и иков, и вандалов); если мы почувствуем, что значит быть ими, то станем понятнее самим себе. Такое понимание себя складывается из представлений о том, что кажется нам в других чуждым, а что – близким; что – привлека-

тельным, а что – отталкивающим; что – благоразумным, а что – сумасбродным; причем все эти оппозиции далеко не однозначны, поскольку и у летучих мышей можно найти некоторые привлекательные черты, в то время как у этнографов – отталкивающие.

Как говорит Данто в цитированной выше статье, "[именно] расхождение между мной и теми, кто думает иначе – что относится, вообще говоря, ко всем, а не только к тем, кто отличается от меня по возрасту, полу, национальности, религиозной или расовой принадлежности, – определяют реальные границы личности". Именно эта, как он выражается, асимметрия между тем, во что мы верим и что чувствуем, и тем, во что верят и что чувствуют другие, дает возможность определить наше нынешнее место в мире, понять, как мы себя в нем ощущаем и куда мы хотели бы двигаться, а куда – нет. Затуманивая эти расхождения и эту асимметрию, загоняя их в разряд легко устранимых или несущественных, в рамки простого несходства, что пытаются сделать, используя понятие этноцентризма (так же как универсализм ЮНЕСКО замалчивает существующие расхождения путем полного отрицания их реальности – в этом отношении Леви-Строс совершенно прав), – это значит отсекать нас от нового знания и новых возможностей: возможностей буквально и достаточно глубоко преобразовать наше мышление.

5

История каждого народа, всемирная история в целом и даже жизнь каждой отдельной личности и была историей такого преобразования мышления, обычно медленного, но иногда ускорявшегося. Если идеалистический налет подобного утверждения вас смущает (не следует пугаться, в нем нет ни грана идеализма, так как оно не отрицает ни естественного давления фактов, ни материальных пределов влияния человеческой воли), то можно говорить о преобразовании знаковых систем, символических форм и культурных традиций. Эти преобразования далеко не всегда, и даже не в большинстве случаев, приводили к лучшему, а результатом их было не взаимопроникновение различных воззрений, а, скорее, их смешение. То, что в благословенном для Леви-Строса неолите действительно было чем-то близким к описанному им миру общавшихся на расстоянии целостных сообществ, превратилось в нечто похожее на описываемый Данто постмодернистский мир конфликтующих ощущений, обреченных на постоянный контакт. Как невозвратна молодость, так недостижимо и былое разнообразие; поэтому желание поместить человеческие сообщества в отдельные опломбированные железнодорожные вагоны для того, чтобы провести культурное обновление, или стремление разделить их с использованием упоминавшихся выше контрастных эффектов, чтобы высвободить при этом моральную энергию, являются романтическими мечтаниями, причем отнюдь не безопасными.

Описанная мной в начале общая тенденция к ослаблению яркости и резкости переходов в культурном спектре при сохранении межкультурных различий (по мере роста разнообразия символических форм различия между культурами, вероятно, становятся даже более заметными) не только оказывает воздействие на моральные суждения, но и меняет сам характер этих суждений. Мы уже привыкли к тому, что научные концепции меняются вместе с изменением характера проблем, к которым обращаются ученые, –

например, дифференциальное исчисление не нужно для определения скорости колесницы, а квантовые энергии – для объяснения колебаний маятника. Но мы в гораздо меньшей степени осознаем, что это же относится и к чисто умозрительному инструментарию (заимствуя старый, но заслуживающий воскрешения термин И.А.Ричардса) моральных суждений. Идеи, которые были достаточны для блестящих противопоставлений Леви-Строса, абсолютно недостаточны для дисгармоничных асимметрий Данто; а именно с последними мы сталкиваемся теперь все чаще.

Говоря более конкретно, если в прошлом моральные проблемы, порождаемые разнообразием культур (которыми, конечно же, далеко не исчерпываются все существующие моральные проблемы), возникали (если это вообще происходило) между различными обществами (например, питавшая империализм идея о том, что "обычай противоречит разуму и морали"), то сегодня они все чаще возникают уже внутри самих этих обществ. Социальные, национальные и культурные границы совпадают все реже и реже – японцы живут в Бразилии, турки обитают на Майне, а индеец встречает индуса на улицах Бирмингема. Этот процесс смешения, несомненно, идет достаточно давно (вспомним Бельгию, Канаду, Ливан, Южную Африку; да и императорский Рим вовсе не был гомогенным), но только в наши дни он достиг своего апогея и воистину приобрел почти универсальное значение. Дни, когда основной моделью культурного дробления и этнического хаоса был американский город, ушли безвозвратно; Париж *de nos ancêtres les gaulois** становится почти таким же многоязыким и многоцветным, как и Манхэттен, и, возможно, даже получит мэра-азиата (по крайней мере, этого опасаются многие *les gaulois****) раньше, чем Нью-Йорк обзаведется мэром-испанцем.

Появление внутри общества (в границах нашего "мы") противоестественных моральных проблем, порожденных культурным разнообразием, и истекающие отсюда следствия для обсуждаемой нами общей проблемы ("Будущее этноцентризма") можно наглядно проиллюстрировать с помощью примера, причем вовсе не искусственного, не какой-нибудь научно-фантастической выдумкой об антимирах или людях, которые обмениваются памятью во время сна (подобные выдумки, на мой взгляд, в последнее время чрезмерно полюбили философы), а вполне реального, по крайней мере, описанного мне как подлинный случай одним знакомым антропологом. Это История о пьяном индейце и аппарате "искусственная почка".

Случай этот очень прост, каким бы запутанным ни было его решение. Крайняя нехватка (из-за их дороговизны) аппаратов "искусственная почка" естественным образом привела несколько лет назад к возникновению очереди из пациентов, нуждающихся в диализе. Руководство соответствующей правительственной программой, осуществлявшейся в юго-западных штатах США, было поручено молодым, идеалистически настроенным выпускникам ведущих медицинских институтов, главным образом северо-восточных. Для того чтобы лечение было эффективным, пациенты должны (по крайней мере в течение определенного периода времени) жестко соблюдать диету и другие предписания врача. Поскольку программа была начинанием общественным, основанным на антидискриминационном моральном кодексе и движимым все-таки гуманными соображениями, то очередь была организо-

* добрых старых галлов (фр.) – *Прим. пер.*

** галлы (фр.) – *Прим. пер.*

вана исходя не из способности клиентов оплатить курс лечения, а очередности подачи заявок и степени необходимости данной процедуры для конкретного пациента. Эта политика, в силу непредсказуемости логики обыденной жизни, привела к возникновению проблемы пьяного индейца.

Индеец, после получения доступа к дефицитному аппарату, отказался, к вящему ужасу докторов, прекратить пить или, на худой конец, ограничить свое пьянство, которое было беспросветным. Его позиция (вполне подводящая под упоминавшийся выше принцип, сформулированный Ф.О'Коннор: в любой ситуации оставаться самим собой, независимо от того, чего от вас хотят другие) заключалась в следующем: я – действительно индеец-алкоголик, я был им довольно долго и я намереваюсь оставаться им столько времени, на сколько вы продлите мне жизнь, подключая меня к этой вашей проклятой машине. Врачи, чьи ценности достаточно сильно отличались от взглядов на жизнь алкоголика-индейца, рассматривали его как препятствие, блокирующее доступ к аппарату других стоящих в очереди пациентов (которые находились в не менее отчаянном положении, но при этом могли бы лучше воспользоваться возможностями этого аппарата) – например, похожих на самих врачей молодых представителей среднего класса, которых могло бы ожидать обучение в колледже, а может быть, и в медицинском институте. Поскольку к тому моменту, когда проблема стала явной, индеец уже прошел несколько процедур, врачи не могли заставить себя лишить его доступа к аппарату (я надеюсь, им и не позволили бы этого сделать), хотя их огорчение было очень сильным. Но столь же сильной была и непоколебимость индейца, который был достаточно дисциплинирован, чтобы являться на все назначенные ему процедуры. Если бы врачи были способны предвидеть такое развитие событий, то они, конечно же, заранее нашли бы какой-нибудь псевдо-медицинский повод, чтобы лишить его места в очереди. Индеец пользовался аппаратом, а врачи пребывали в смятении в течение нескольких лет, пока гордый (как я его себе представляю), благодарный (хотя и не докторам – за то, что нашел средство продления жизни, где всегда есть место выпивке) и нераскаившийся индеец наконец не умер.

Смысл этой маленькой басни не в том, что она показывает, какими бесчувственными могут быть врачи (они вовсе не были бесчувственными, и им представился случай это доказать) или до какой степени индейцы стали послушными судьбе (наш индеец не плыл по течению, а прекрасно знал, чего он хочет). Ее смысл и не в том, чтобы продемонстрировать, что ценности врачей (грубо говоря, наши), или ценности индейцев (грубо говоря, не наши), или некие нейтральные суждения должны как бы стоять выше других. Мы рассмотрели тяжелый случай, который кончился плохо, но я думаю, что ни больший этноцентризм, ни больший релятивизм, ни большая нейтральность несколько не улучшили бы ситуацию (хотя большее воображение и могло бы здесь помочь). Суть этой басни (я, правда, не уверен, что у нее вообще есть мораль) в том, что вовсе не рассказ о племени, чья затерянность в джунглях составляет его основную отличительную черту (азанде или ики пленяют наших философов едва ли не меньше, чем научная фантастика – может быть, как раз потому, что из них можно слепить подобие подлунных марсиан и соответственно к ним относиться), а именно подобного рода история наилучшим образом, хотя и несколько мелодраматически, иллюстрирует общую форму, которую приобретает порождаемый разнообразием культур конфликт в наши дни.

Те, кто выступают здесь в роли антагонистов (если они вообще были таковыми), не являются представителями замкнутых социальных общностей, случайно сталкивающихся на границах своих верований. Индейцы, побеждающие судьбу с помощью алкоголя, в такой же мере являются частью современной Америки, как и врачи, исправляющие судьбу с помощью машин. (Если вы желаете поподробнее познакомиться с тем, как это происходит у индейцев – я полагаю, что о врачах вы осведомлены, – вы можете прочитать потрясающую новеллу Джеймса Уэлча "Зима в крови", где контрастные эффекты проявляются довольно необычным образом.) Если здесь и можно говорить о какой-то неудаче (хотя вообще-то постороннему наблюдателю трудно точно определить, насколько она была велика), то это была неудача в попытке каждой из сторон понять, что значит быть на другой стороне и, исходя из этого, что значит быть на своей собственной. Как мне кажется, данный эпизод так и не помог никому из его участников лучше понять ни самих себя, ни кого-либо другого; и уж совсем неясным, если оставить в стороне банальное разочарование и горечь, остался характер их конфликта. Отнюдь не из-за неспособности участников отказаться от своих убеждений и принять взгляды другого эта небольшая история оставляет столь гнетущее впечатление. Подобное впечатление вызывается и не отсутствием в их действиях универсального морального принципа, к которому можно было бы апеллировать – Высшего блага или Принципа дифференциации, давших бы здесь, кстати, скорее всего иные результаты. Впечатление это создается их неспособностью сделать хотя бы попытку отвергнуть различия и найти путь к преодолению очевидной и безусловной моральной асимметрии. Вся история произошла как бы во мраке.

6

Ну, а что может происходить во мраке, из которого концепция человеческого достоинства, по-видимому, допускает лишь два выхода – "определенную глухоту к зову иных ценностей" или "сравнение с худшими обществами"? Приходится полагаться либо на применение силы (для того, чтобы сохранить лояльность ценностям тех, кто этой силой обладает), либо проявлять бессмысленную терпимость (которая ни к чему не обязывает и ничего не меняет), либо, как в нашем случае (где сила недоступна, а терпимость необязательна), просто плыть по течению в ожидании неопределенного исхода.

Безусловно, бывают случаи, когда эти варианты поведения выступают в качестве практических альтернатив. Вряд ли можно что-нибудь поделать с преподобным Джонсом, когда он заходится в крике, кроме как остановить его физически, прежде чем он начнет раздавать конфеты "Кул-эйд"*. Для тех, кто считает панк-рок стоящей вещью, это проблема только спасения собственных ушей и организации собственных похорон (если, конечно, они не играют эту музыку в метро). И действительно непонятно ("некоторые мыши мышастее других"), как следует вести себя с человеком, который уверен, что цветы обладают чувствами, а животные – нет. Патернализм, безразличие и даже высокомерное пренебрежение отнюдь не бесполезны в качестве вариантов возможного отношения к ценностным различиям, причем

* финальный элемент религиозного шоу Джонса – *Прим. ред.*

и к более важным, чем перечисленные. Проблема состоит в том, чтобы понять, когда эти варианты полезны, и разнообразие можно оставить в покое как пищу для гурманов, а когда (что, на мой взгляд, случается все чаще и чаще), они бесполезны и разнообразие нуждается в преодолении, для чего требуется нечто большее: воображаемое принятие совершенно чуждого образа мышления.

В нашем обществе знатоками чуждых образов мышления *par excellence** были этнографы (хотя до некоторой степени это относится и к историкам, и отчасти к писателям, но я хочу вернуться в свою собственную епархию). Они подчеркивали различия, превозносили разнообразие и отличались широтой взглядов. Какие бы различия в методах или теоретических подходах нас ни разделяли, мы были схожи в одном: профессионально исследовав иные миры и сделав их понятными сначала для себя, мы затем, с помощью концептуальных средств, не слишком отличающихся от применяемых писателями, делали эти миры понятными для наших читателей. И, поскольку эти миры существовали на самом деле, где-то там, где их обнаружил Малиновский и описал Леви-Строс, это было хотя и достаточно сложной практической задачей, но не создавало серьезных проблем с аналитической точки зрения. Мы могли думать о "примитивных народах" ("дикарях", "туземцах"...), как мы думали о марсианах – как об альтернативе нам самим, проявляющейся в иных, несовместимых с нашими, способах выражения чувств, мышления, поведения и т.д. Сейчас эти миры с чуждыми образами мышления находятся уже в основном не за тридевять земель, а превратились в совсем близкие, непосредственные "расхождения во взглядах между мной и теми, кто думает иначе, чем я", т.е. стали реальными альтернативами для нас. Поэтому необходима, видимо, определенная корректировка как наших привычных рассуждений, так и понимания нашей миссии.

Польза культурного разнообразия, его изучения, описания, анализа и понимания состоит не столько в точном определении разграничительных линий, отделяющих нас от других (а других – от нас) с целью защиты целостности группы и поддержки лояльности групповым интересам, сколько в определении границ той территории, которую должен преодолеть наш разум для получения скромного вознаграждения. Эта территория является неровной, полной неожиданных расщелин и опасных участков, где могут произойти и на самом деле происходят несчастные случаи, а преодоление этой территории (или попытка это сделать) отнюдь не способствует превращению ее в плоскую, гладкую и безопасную равнину, но просто делает видимыми ее расщелины и складки. Если бы наши врачи-догматики и наш непреклонный индеец (или, как выражается Рорти, "богатые североамериканцы" и "[те, с кем] необходимо общаться") стремились к менее деструктивному взаимодействию (при этом далеко не очевидно, что они вообще могли бы сделать это, ведь расщелины действительно существуют), им пришлось бы исследовать характер пространства, лежащего между ними.

В конечном счете, сделать это могли только они сами; ничем не заменишь ни специальные знания, ни необходимую при этом смелость. Однако здесь вполне могли бы пригодиться карты и планы, равно как и таблицы, описания, наброски и даже теории, если они имеют отношение к интересующему нас предмету. Этнография обеспечивает хоть и второстепенную, но вполне

* по преимуществу (фр.) – *Прим. пер.*

реальную помощь; ее (по аналогии с составлением словарей и шлифовкой линз) следует рассматривать как вспомогательную дисциплину. А то, в чем она реально помогает, если ей это удастся, – так это в установлении рабочего контакта с иной субъективностью. Она помещает, хотя и с трудом, конкретных "нас" среди конкретных "них", а "их" среди "нас", то есть там, где, как я уже говорил, находимся все мы. Этнография – один из главных противников этноцентризма, заточения людей на изолированных культурных планетах, где они обречены оперировать только теми идеями, которые "находятся под рукой". Дело не в том, что этнография предполагает сходство между всеми народами, а в том, что она знает, насколько существенно они различаются, будучи при этом неспособными пренебрегать существованием друг друга. Что бы там ни существовало в прошлом и чего бы нам ни хотелось сейчас, господство сходства обедняет каждого, и если сходство восторжествует, то наши перспективы будут выглядеть мрачно. Это отнюдь не означает, что мы должны полюбить друг друга или умереть (если бы это было так, то мы все – черные и африканеры, арабы и евреи, тамилы и сингалы – были бы, я думаю, обречены). Но мы должны знать друг друга и жить с этим знанием, иначе мы кончим жизнь в изоляции беккетовского мира конфликтных внутренних диалогов.

Задача этнографии (или, по крайней мере, одна из ее задач) заключается на самом деле в создании (наряду с искусством и историей) таких описаний, которые позволяли бы перенастраивать наше внимание. Эти описания отнюдь не должны представлять нас в приемлемом для самих себя виде за счет представления других разделенными на миры, в которых мы не нуждаемся и которых не можем достичь. Напротив, они призваны помочь нам понять самих себя, представляя и нас и всех других помещенными в самую середину мира, полного органически присущих ему странностей, от которых мы не можем держаться в стороне.

До самого последнего времени (сейчас ситуация меняется, отчасти благодаря влиянию этнографии, но прежде всего из-за перемен в самом мире) этнография была в этом деле совершенно одинока, потому что история фактически тратила большую часть своего времени на утешение нашего самолюбия и поддержание ощущения некоего движения – путем прославления наших героев, демонизации наших врагов или оплакивания бывшего величия. Социальное толкование проблем, предлагавшееся писателями, было по большей части обращено вовнутрь – одна часть западного сознания показывала другой части зеркало (плоское, как у Треллопа, или искривленное, как у Достоевского); и даже авторы путевых заметок если и уделяли внимание экзотическим подробностям (джунгли, верблюды, базары, храмы), то использовали их главным образом для того, чтобы продемонстрировать незыблемость при любых обстоятельствах присущих им самим качеств – сохраняющий в любой ситуации хладнокровие англичанин, всегда рациональный француз, непосредственный американец и т.д. Сейчас, когда этнография не столь одинока, странности, с которыми ей приходится иметь дело, становятся более сглаженными и замаскированными; выделять их уже гораздо сложнее, чем фиксировать очевидные аномалии (например, людей, уверенных в своем происхождении от кенгуру-валлаби, или тех, кто убежден, что может быть умерщвлен одним косым взглядом). Задача этнографии – выявление этих странностей и описание их особенностей – возможно, в некоторых отношениях и осложнилась, но едва ли она стала менее актуаль-

ной. Формирование представлений о различиях (имеется в виду не изобретение новых, а обнаружение реальных различий) остается наукой, в которой мы все нуждаемся.

7

Однако моя цель состоит не в том, чтобы защищать здесь прерогативы доморощенной Wissenschaft, чье исключительное право (если она вообще когда-либо имела таковое) на изучение культурного разнообразия давным-давно утрачено. Моя цель – показать, что мы подошли к такому пункту в нравственной истории мира (хотя историю как таковую можно считать какой угодно, только не нравственной), когда необходимо начать думать об этом разнообразии совершенно иначе, чем мы привыкли делать это в прошлом. Если дело действительно идет к тому, что вместо рассортированности по четко очерченным ячейкам (т.е. по социальным пространствам с определенными границами) совершенно разные подходы к жизни начинают перемешиваться на неясно очерченных просторах (т.е. в социальных пространствах, границы которых подвижны, размыты и трудноопределимы), то вопрос, как решать нравственные головоломки, порождаемые такими смешениями, приобретает совсем другой оттенок. Иметь дело с пейзажами и натюрмортами – это одно; с панорамами и коллажами – совсем другое.

Однако именно с последними мы в основном и сталкиваемся в наши дни; и все чаще представляется очевидным, что мы живем в самой середине громадного коллажа. Дело не просто в вечерних новостях, где информация об убийствах в Индии, взрывах в Ливане, переворотах в Африке и перестрелках в Латинской Америке перемежается с отрывочными сообщениями о локальных стихийных бедствиях, после чего следуют серьезные дискуссии об особенностях японского предпринимательства, иранском религиозном фанатизме или арабской манере ведения переговоров. Можно отметить также следующие показательные явления: настоящий бум переводов – хороших, плохих и прочих – с использованием таких языков, как тамильский, индонезийский, иврит и урду, прежде считавшихся маргинальными и малоизвестными; миграция национальных кухонь, костюмов, мебели и дизайна (кафтаны в Сан-Франциско, виски "Колонел Сандерс" в Джакарте, вращающиеся табуретки в барах Киото); появление фольклорных тем в авангардном джазе, индейских мифов в латиноамериканских романах, образов с журнальных обложек в африканской живописи. Но более всего "коллажность" выражается в том, что человек, с которым мы сталкиваемся в бакалейной лавке, может с одинаковой вероятностью быть уроженцем как Кореи, так и Айовы, на почте у нас не меньше шансов столкнуться с алжирцем, чем с овернцем, а в банке – с выходцем из Бомбея, чем с ливерпульцем. Даже сельские районы, где однородность населения, видимо, гораздо выше, не обладают иммунитетом: сельскохозяйственные рабочие-мексиканцы появляются в юго-западных штатах, вьетнамские рыбаки селятся по берегам Мексиканского залива, а иранские физики оседают на Среднем Западе.

Нет нужды умножать количество примеров. Вы легко можете придумать свои собственные, основываясь на ваших столкновениях с окружающей действительностью. Не все проявления этого разнообразия являются одинаково важными (хорошо, что есть изысканная французская кухня и биг-

маки, но в принципе вы прекрасно сможете обойтись без того и другого); не все имеют непосредственное значение для вас (вам совсем не нужно вникать в религиозные убеждения человека, который продает вам почтовые марки); также не все они являются следствием четко выраженных культурных контрастов. Но то, что мир в каждой своей точке становится все больше похож на кувейтский базар, чем на английский клуб джентльменов, представляется совершенно очевидным (я употребляю здесь эту пару примеров только потому, что, с моей точки зрения, – может быть, из-за того, что я ни разу не был ни там, ни там, – они находятся на диаметрально противоположных полюсах). Этноцентризм любого типа – забрасывание чужаков тухлыми яйцами или же гимны во славу своей культуры – может соответствовать или не соответствовать человеческой природе, однако сегодня большинство из нас не в состоянии определить, где именно находится центр великого множества тесно переплетающихся различий. Периферия смешалась с центром и уже нельзя сказать, что она его окружает. Она более не образует Umwelt*, как это было в прошлом.

Наша ответная реакция на это, как мне кажется, определяющее явление может перерасти в один из самых значительных моральных вызовов наших дней, связанный со всеми остальными проблемами современного мира, с которыми мы сталкиваемся – от ядерного разоружения до справедливого распределения мировых ресурсов. В свете этого вызова и советы встать на позиции всеобщей терпимости (которые в любом случае даются совершенно искренне), и противоположные советы (являющиеся объектом моей критики) предаться (с гордостью, с радостью, обороняясь или покорно) удовольствию оскорбительных сопоставлений служат нам одинаково плохо, хотя советы второго типа, наверное, опаснее, потому что следование им более вероятно. Образ мира, населенного народами, столь страстно влюбленными один в другого, что они стремятся только к прославлению друг друга, не кажется мне представляющим очевидную опасность сегодня; образ мира, населенного народами, радостно прославляющими собственных героев и демонизирующими своих врагов, – увы, кажется. Нет никакой необходимости делать выбор, а точнее, ни в коем случае не нужно делать выбор между бессодержательным космополитизмом и бессердечной замкнутостью. Ни то, ни другое не пригодно для жизни в коллаже.

Для жизни в коллаже человеку необходимо развить в себе способность отбирать необходимые ему элементы этого коллажа, определяя, что они собой представляют. Это, в свою очередь, подразумевает выяснение того, откуда они появились, что они представляли из себя, когда были "там", и как они соотносятся друг с другом на практике; в то же самое время они не должны мешать осознанию собственного положения и собственной идентичности в рамках коллажа. Выражаясь менее фигурально, "понимание" в смысле осознания, проникновения в суть вещей и познания объекта нужно отделять от "понимания" в смысле согласия мнений, единения чувств и общности приверженностей, т.е. от взаимопонимания: *je vous ai compris***, введенного в оборот де Голлем, от *je vous ai compris*, которое обычно слышали *pieds noir****. Мы должны научиться хотя бы воспринимать то, что не можем принять.

* окружающего мира, окружающей среды (нем.) – Прим. пер.

** я вас понял (фр.) – Прим. пер.

*** черноногие (фр.) (беженцы из Алжира) – Прим. пер.

Добиться этого чрезвычайно сложно, как это, впрочем, было и всегда. Понимание того, что по своей форме нам абсолютно чуждо (и, очевидно, таким и останется), не сопровождаемое попытками либо смягчить неприемлемое для нас пустым бормотанием об общечеловеческих ценностях (устраивающим все противоречия с помощью индифферентного "каждому свое"), либо отвергнуть его как нечто, хотя и привлекательное, но несущественное, и является тем умением, которым мы должны неутомимо овладевать. Пусть мы никогда не овладеем им до конца, но мы должны постоянно работать над тем, чтобы не утратить его, поскольку оно отнюдь не является таким же врожденным механизмом, как ощущение высоты или чувство равновесия, на которые мы всегда можем положиться.

Именно в этом, в развитии силы нашего воображения, нашей способности понять, что находится перед нами, и состоит польза разнообразия, а так же польза его изучения. Если мы испытываем (как я, например) нечто большее, нежели обычное сентиментальное сочувствие по отношению к этому непокорному индейцу, то отнюдь не потому, что мы разделяем его взгляды. Алкоголизм – безусловное зло, а аппараты "искусственная почка" плохо совместимы с его жертвами. Источником нашего сочувствия является и представление о том, до какой степени он выстрадал свою позицию; и горькое осознание того, что стоит за ней; и наше понимание той ужасной дороги, которую ему пришлось пройти, чтобы выработать такую позицию; и то, что именно этноцентризм и оправдываемые им преступления сделали эту дорогу такой ужасной. Если мы хотим обладать широтой суждений (а мы, разумеется, должны ей обладать), то нам для этого необходимо овладеть так же и широтой взглядов. А того, что мы видели раньше, – интерьеров наших железнодорожных купе или ярких примеров из истории наших наций, церквей и социальных движений – явно недостаточно, как бы ни было ослепительно прекрасно одно и захватывающе увлекательно – другое.

ЛИТЕРАТУРА

- Danto A.** Mind as Feeling; Form as presence; Langer as Philosopher // Journal of Philosophy, 1984, v.81, p.641–647.
- Levi-Strauss C.** Le regard éloigné. Paris, 1983.
- Rorty R.** Postmodernist Bourgeois Liberalism // Journal of Philosophy, 1983, v.80, p.583–589.