

К.Гиртц

С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии¹.

Несколько лет назад в антропологии разразился небольшой скандал: один из ее отцов-основателей сказал правду в общественном месте. Как и приличествует отцу-основателю, он совершил этот проступок посмертно и скорее по воле своей вдовы, чем по собственной воле. В результате, некоторое число благонамеренных людей, из числа всегда находящихся поблизости, немедленно подняли крик о том, что она - как бы там ни было, “свояченица”, - выдала секреты клана, осквернила кумира и огорчила родню. Что подумают дети, не говоря уж о непосвященных? Однако такого рода церемониальное заламывание рук не слишком улучшило ситуацию: проклятая книжка, в конце концов, была уже напечатана. Как в свое время книжка Джеймса Уотсона “Двойная спираль”² обнажила природу биофизических исследований, “Дневник в строгом смысле слова” Бронислава Малиновского придал изрядное неправдоподобие устоявшемуся представлению о том, как проводят свои исследования антропологи. Миф о похожем на хамелеона ученом, который проводит полевое исследование, безукоризненно подлаживаясь под свое экзотическое окружение, об этакоем ходячем чуде эмпатии, такта, терпения и космополитизма, был разрушен именно тем человеком, который, возможно, сделал больше всех для его утверждения.

Дразги по поводу публикации “Дневника”, естественно, концентрировались на несущественных деталях и, как и следовало ожидать, совершенно не касались сути дела. Большая часть пережитого потрясения была, кажется, вызвана простым открытием того обстоятельства, что Малиновский не был, мягко говоря, ярко выраженным хорошим парнем. Он хотел сказать гадости по поводу туземцев, среди которых жил, и нашел гадкие слова, чтобы все это выразить. Он провел большую часть времени, мечтая оказаться в каком-нибудь другом месте. Он оставил впечатление как нельзя более нелюбезного человека. (Он также оставил впечатление человека, отдававшего себя своей странной профессии до степени самопожертвования, но это было замечено немногими.)

Дискуссия в действительности свелась к обсуждению моральных принципов Малиновского, либо отсутствия оных; по-настоящему глубокий вопрос, возникший в связи с его книгой, был проигнорирован. А вопрос этот таков: если антропологическое понимание не вытекает, как нас учили думать, из некоторой необычайной восприимчивости, почти сверхъестественной способности думать, чувствовать и воспринимать подобно туземцу (должен немедленно оговорить, что последний термин

©И.Ф. Девятко, перевод, 1996.

¹ Clifford Geertz. From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In: *Meaning in Anthropology*, ed. by K.H.Basso and H.A.Selby, School of American Research Advanced Series. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

используется здесь мною “в строгом смысле слова”), тогда как возможно антропологическое познание того способа, которым туземцы думают, чувствуют и воспринимают? Проблема, которую представляет собою “Дневник”- притом с силой, вполне понятной, вероятно, лишь работающему этнографу, - не является моральной, это эпистемологическая проблема. Если мы будем продолжать придерживаться предписания смотреть на все глазами туземца - что, на мой взгляд, мы и должны делать, - то каково наше положение в случае, если мы не можем больше претендовать на какую-то уникальную психологическую близость, своеобразную транскультурную идентификацию с теми, кого мы изучаем? Что происходит с *Verstehen*, когда исчезает *Einfühlen*³?

На самом деле, эта общая проблема находилась в центре методологической дискуссии в культурной антропологии последние

десять или пятнадцать лет; Малиновский своим “гласом из могилы” попросту придал ей большой драматизм, представив ее как общечеловеческую дилемму, выходящую за пределы сугубо профессионального спора. Формулировки использовались самые разные: описания от “первого” либо от “третьего” лица, или же “внутренние” - “внешние” описания; теории “феноменологические” против “объективистских”, либо “когнитивные” против “поведенческих”; наконец, “эмический” анализ против “этического”, в самой, возможно, распространенной формулировке, восходящей к принятому в лингвистике различению между фонемикой и фонетикой (фонемика классифицирует звуки в согласии с их внутренней функцией в языке, а фонетика классифицирует их в зависимости от акустических свойств как таковых). Однако проще и доступнее всего сформулировать проблему с помощью разграничения, введенного психоаналитиком Хайнцем Кохутом для его собственных целей - разграничения “близких-к-опыту” и “далеких-от-опыта” понятий.

“Близким-к-опыту”, в самом общем виде, называется понятие, которое индивид - пациент, испытываемый или, в нашем случае, информант, - мог бы естественно и не прилагая специальных усилий использовать, давая определение тому, что он сам или его сотоварищи видят, чувствуют, думают, воображают и т.п.; причем он мог бы также легко уяснить себе смысл этого понятия, будь оно сходным образом применено другими. “Далеким-от-опыта” называется понятие, которое различные специалисты - аналитик, экспериментатор, этнограф, или даже священник либо идеолог - используют при достижении своих научных, философских или практических целей. *Любовь* - это близкое-к-опыту понятие, *привязанность либидо к объекту* - далекое-от-опыта. *Социальная стратификация* и, возможно, для большинства населяющих мир людей, даже *религия* (не говоря уж о *религиозной системе*) - понятия, далекие от опыта; *каста* и *нирвана* близки к опыту, по крайней мере, для индуистов и буддистов.

² Дж. Д. Уотсон (р.1928) - американский генетик, специалист по молекулярной биологии, лауреат Нобелевской премии (1962). - Прим. пер.

³ *Verstehen*, (нем.) - понимание; *Einfühlen* (нем.) - вчувствование. Речь идет об основных методах познания, рекомендуемых социальным наукам герменевтической доктрины. - Прим. пер.

Разумеется, речь здесь идет о степени, а не о полярной противоположности: *страх* ближе к опыту, чем *фобия*, а *фобия* ближе к опыту, чем *дистимическая личность*. И различие этих двух типов понятий, во всяком случае, применительно к антропологии (в поэзии и физике дело обстоит иначе), не является нормативным: нельзя утверждать, что понятия одного типа сами по себе предпочтительнее, чем понятия другого типа. Ограничиваясь близкими-к-опыту понятиями, этнограф плывет по поверхности непосредственно данного, при том запутавшись в частности местного и диалектного. Полностью сосредоточившись на далеких-от-опыта понятиях, он оказывается выброшенным на отмель абстракций и удушающего научного жаргона. Подлинный вопрос, как раз и поднятый Малиновским, продемонстрировавшим, что не обязательно быть туземцем, чтобы понимать туземцев, заключается в том, какую роль играют обозначенные два рода понятий в антропологическом анализе. В еще более прямой формулировке: как они должны использоваться в каждом случае, чтобы получаемая интерпретация образа жизни людей не была ни полностью ограниченной их собственными умственными горизонтами - подобно этнографии колдовства, написанной колдуньей, - ни абсолютно глухой к особым тональностям - как этнография колдовства, написанная геометром.

Предложенная переформулировка проблемы - в терминах того, как следует проводить антропологический анализ и оформлять его результаты, взамен вопроса о том, какой должна быть психическая организация самих антропологов, - делает менее загадочным и вопрос о том, что значит "видеть все глазами туземца". Однако такая переформулировка отнюдь не делает последнюю задачу более легкой, как и не снижает требований к восприимчивости исследователя, ведущего полевую работу. Задача уловить те понятия, которые для другого народа являются близкими-к-опыту, и при всем том ухитриться связать эти понятия с проясняющими их далекими-от-опыта понятиями, которыми предпочитают пользоваться теоретики, чтобы зафиксировать общие черты социальной жизни, вне всякого сомнения может быть названа задачей столь же деликатной - пусть и требующей чуть меньших навыков волшебства, - как влезание в чью-либо шкуру. Вся штука здесь не в том, чтобы достичь какого-то внутреннего духовного соответствия с вашими информантами; предпочитая, как и все мы прочие, считать свои души своими собственными, они в любом случае не станут приветствовать подобные усилия. Штука в том, чтобы выяснить, что они, черт возьми, себе думают.

В каком-то смысле, конечно, никто не знает этого лучше, чем они сами. Отсюда проистекает стремление погрузиться в поток живого опыта информантов, а также последующая иллюзия, что это каким-то образом удалось. Однако, уже в ином смысле, этот простой трюизм попросту неверен. Люди используют близкие-к-опыту понятия спонтанно, неосознанно, как есть, очень частным образом; они не склонны признавать, разве что мимолетно и по случаю, что вообще имело место использование каких бы то ни было "понятий". В этом и есть суть "близости-к-опыту": и идеи, и реальности, открываемые с помощью таких понятий, естественно и неразделимо связаны друг с другом. Кого ж еще можно назвать гиппопотамом? Конечно, боги могущественны; с чего бы еще мы стали бояться их? Этнограф не

воспринимает и, по моему мнению, чаще всего не может воспринять то же, что воспринимают его информанты. Он воспринимает, притом достаточно неопределенно, **что** воспринимают информанты “посредством”, “с помощью”, “через”, как это ни назови. В стране слепых, которые отнюдь не так ненаблюдательны, как кажутся, одноглазый не король, а зритель.

Сейчас, чтобы придать сказанному несколько более конкретный характер, я хотел бы ненадолго обратиться к моей собственной работе, которая, каковы бы ни были ее прочие недостатки, имеет, по крайней мере, достоинство быть моей, что определенно является преимуществом в подобных дискуссиях. В исследованиях всех трех обществ, которые я изучал особенно интенсивно - яванского, балийского и марокканского, - я уделял, наряду с другими вещами, особое внимание попыткам выяснения того, как люди, принадлежавшие к каждой из культур, определяют себя как личностей; каковы их представления (пусть, как было сказано выше, и не вполне осознаваемые представления) о том, что такое человеческое “я” в яванском, балийском или марокканском стиле. И в каждом случае я пытался реконструировать эти наиболее интимные понятия не с помощью попыток вообразить себя кем-либо еще - сборщиком риса или племенным шейхом, - чтобы затем посмотреть, что же я буду думать по данному поводу, но путем поиска и анализа символических форм - слов, образов, институтов, поступков, - посредством которых люди в рассматриваемых обстоятельствах реально представляют себя самим себе и другим людям.

Понятие личности на деле оказывается превосходным материалом для рассмотрения всего вопроса о том, как можно изучать склад ума другого народа. Во-первых, можно достаточно уверенно утверждать, что какое-то понятие личности встречается в поддающейся распознаванию форме в любой социальной группе. Различные понятия о том, что есть личность, могут выглядеть более чем странно. Люди могут представляться похожими на светлячков, нервно мечущихся в ночи. Существенные элементы их психики, подобные ненависти, могут мыслиться как помещенные в черные зернистые тельца, находящиеся в печени и обнаруживаемые при вскрытии. Иногда личность может вмещать в себя две природы - человеческую и демоническую, обычно звериную (слав. *двоедушник*, *босоркун*, герм. *doppelgänger* - Прим. пер.), так что в случае болезни или смерти зверя человек также умирает. Но по меньшей мере одна концепция того, чем является человеческий индивидуум, как нечто противостоящее скале, животному, ураганному ливню или божеству, является, насколько я понимаю, универсальной.

И все же, как и предполагают наши подобранные экспромтом примеры, реально используемые концепции варьируют, иногда весьма сильно, от группы к группе. Западноевропейская концепция человека как отграниченного, уникального, более-менее целостного мотивационного и когнитивного микрокосма, динамического центра сознания, эмоций, суждения и действия, организованных в легко различимое целое, противостоящее и другим подобным целым, и социальному и природному окружению, должна рассматриваться, сколь это ни печально для нас, в качестве одной скорее необычной идеи в контексте всех мировых культур. Если мы стремимся достичь понимания, мы должны не столько

пытаться втиснуть опыт других в рамки такой концепции, к чему обычно и сводилась на деле столь перевозносимая “эмпатия”, сколько отставить в сторону эту концепцию и взглянуть на опыт других сквозь призму их собственных представлений о личности. И в случае Явы, Бали и Марокко, по меньшей мере, эти представления сильно отличаются не только от наших собственных, но - весьма драматичным и поучительным образом - и друг от друга.

“Сглаживая” индивидуальность

На Яве, где я работал в пятидесятые годы, мне довелось изучать маленькое, убогое поселение, расположенное в глубине острова и являвшееся центром округа. Вдоль двух напрочь лишенных тени улочек располагались выбеленные мелом деревянные лавчонки и конторы, за которыми виднелись разбросанные в беспорядке и еще более хрупкие с виду бамбуковые хижины, и все это полукругом обступали плотно населенные “рисовой” беднотой деревни. Земли не хватало, рабочих мест тоже, политическая ситуация была нестабильной, цены росли, состояние здоровья населения продолжало ухудшаться, так что жизнь в целом выглядела далеко не обнадеживающим образом - своеобразный нервический застой, при котором, как я однажды выразился, характеризуя всю эту необычную смесь позаимствованных фрагментов современности и исчерпавших себя остатков традиции, будущее выглядит почти столь же отдаленным, как и прошлое. И все же посреди этой гнетущей сцены находился источник поразительной интеллектуальной энергии - философская страсть разрешать загадки человеческого существования, носившая притом массовый характер. Бедные крестьяне обсуждали вопросы свободы воли; неграмотные торговцы ораторствовали о свойствах Бога; чернорабочие располагали теориями о соотношении страсти и рассудка, о природе времени, или о том, насколько надежны показания наших органов чувств. И, возможно самое главное, проблема Я - его природы, функций и способа действия, - анализировалась с таким рефлексивным напряжением, которое в нашей культуре можно обнаружить лишь в отъявленно изысканных кругах.

Центральные идеи, в терминах которых осуществлялась эта рефлексия и которые, таким образом, определяли суть и границы яванского представления о том, что такое личность, были организованы в два множества, задаваемых религиозными в своей основе контрастами: контрастом “внутреннего” и “внешнего”, а также контрастом “утонченного” и “вульгарного”. Это толкование, конечно, носит грубый и приблизительный характер; именно вокруг уточнения того, что следует понимать под этими терминами, и уяснения присущих им смысловых нюансов строилась вся дискуссия. Однако взятые в совокупности, они формировали ту особую концепцию “Я”, посредством которой яванцы фактически воспринимали друг друга и, разумеется, самих себя.

Слова “внутреннее”/”внешнее”, *batin* и *lair* (термины, которые в действительности были позаимствованы из суфийской традиции мусульманского мистицизма, но получили местную переработку) относятся, с

одной стороны, к переживаемой реальности человеческого опыта и, с другой стороны, к наблюдаемой реальности человеческого поведения. Поспешим отметить, что это не имеет никакого отношения к “душе” и “телу” в привычном нам смысле, для обозначения которых существуют совершенно иные слова с иными импликациями. *Batin*, термин для “внутреннего”, не обозначает изолированное местоположение замкнутой в себе духовности, отделенной или отделяемой от тела, или вообще какой-то ограниченный единичный элемент, а относится к эмоциональной жизни людей, взятых обобщенно. Под этим подразумевается неясный и изменчивый поток субъективных переживаний, воспринимаемый во всей своей феноменологической непосредственности, но при этом рассматриваемый - по меньшей мере, в своей основе, - как одинаковый для всех индивидуумов, чью индивидуальность он, таким образом, нивелирует. Сходным же образом *lair*, обозначение “внешнего”, не имеет никакого отношения к телу как объекту, даже как переживаемому объекту. Скорее он относится к той области человеческой жизни, изучением которой, в нашей культуре, ограничивают себя ортодоксальные бихевиористы - внешним поступкам, движениям, позам, речи, опять же воспринимаемым как сущность, сохраняющая инвариантный характер для разных индивидуумов. Таким образом, две эти совокупности явлений - внутренние переживания и внешние действия - рассматриваются не как функции друг друга, а как две независимые бытийные реальности, соответствующее упорядочение которых должно осуществляться также независимо.

В связи с этим-то “соответствующим упорядочением” и начинает действовать контраст между *alus*, словом, обозначающим “чистое”, “утонченное”, “элегантное”, “изысканное”, “легкое”, “тонкое”, “цивилизованное”, “гладкое”, и *kasar*, означающим “невежливое”, “грубое”, “нецивилизованное”, “неотесанное”, “бесчувственное”, “вульгарное”. Цель заключается в том, чтобы быть *alus* в обеих разделенных реальностях личного. Во внутренней реальности цель достигается посредством религиозной дисциплины, носящей преимущественно, хотя и не исключительно, мистический характер. Во внешней реальности основным средством является этикет, правила которого в рассматриваемом нами случае не только исключительно детально проработаны, но и обладают чем-то вроде силы закона. Посредством медитации цивилизованный человек прореживает свою эмоциональную жизнь до своего рода постоянного притворства; посредством этикета он одновременно и защищает эту свою жизнь от внешних угроз, и регулирует собственное публичное поведение таким образом, что оно представляется другим людям предсказуемым, не вызывающим беспокойства, элегантным, принимая облик скорее необязательного множества хореографических движений и устоявшихся речевых форм.

Здесь многое может быть увязано с онтологией и эстетикой, но в том, что касается нашей проблемы, результатом становится раздвоенная концепция Я: наполовину - не выраженное в жесте чувство, наполовину - бесчувственный жест. Внутренний мир усмирённых эмоций и внешний мир контролируемого поведения противостоят друг другу как отчетливо разграниченные реальности в себе, где каждый конкретный человек - лишь, так сказать, сиюминутный локус этого противостояния

реальностей, преходящее выражение их неизменного существования, а также присущей им неизменной потребности в поддержании их собственных, отдельных образцов порядка. Лишь увидев, как довелось увидеть мне, молодого человека, чья жена - воспитывавшаяся им с детства и бывшая центром его жизни, - внезапно и необъяснимым образом умерла, увидев как он приветствует каждого сдержанной улыбкой и формальными извинениями за отсутствие его жены, пытаюсь с помощью мистических техник сгладить, если воспользоваться его собственным выражением, холмы и долины его эмоций, превратив их в ровную, плоскую поверхность ("Это то, что вам следует делать, - сказал он мне. - Быть гладким снаружи и внутри"), можно, даже перед лицом наших собственных понятий о внутренней честности глубоких переживаний и моральной значимости личной искренности, принять возможность существования такой концепции личности всерьез и оценить по достоинству свойственную ей силу, сколь бы недоступна она ни была для нас.

Театр статуса

Бали, где мне пришлось поработать и в другом маленьком провинциальном городе - хотя, пожалуй, менее охваченном пассивностью и унынием, - и, позднее, в расположенной во внутренних районах деревне, населенной высококвалифицированными специалистами по изготовлению музыкальных инструментов, во многих отношениях напоминает Яву: до пятнадцатого века острова были объединены общей культурой. Но на более глубоком уровне различия весьма существенны: Бали остался в сфере влияния индуизма, тогда как Ява, по крайней мере номинально, была исламизирована. Прихотливо усложненная и навязчиво присутствующая ритуальная жизнь, примерно в равных пропорциях индуистская, буддистская и полинезийская, - развитие которой было так или иначе приостановлено на Яве, где индуистский компонент претерпел превращение в рефлексивном и феноменологическом духе, вполне квиетистском⁴ в только что описанном смысле, - расцвела на Бали, достигнув пышности и масштабов, которые поразили остальной мир и сделали балийцев более драматургическим народом с соответствующим Я. То, что на Яве философия, на Бали - театр.

В результате балийская культура - это упорная и систематическая попытка стилизовать все аспекты личностного самовыражения до той точки, где все идиосинкразическое, все присущее индивиду просто потому, что он есть то, что есть физически, психологически или биографически, должно умолкнуть, дабы он мог занять предписанное место в непрерывном и, как предполагается, неизменном церемониальном шествии, каковым и является жизнь на Бали. Постоянством и неизменностью обладают действующие лица пьесы, не артисты; и действительно, реально существуют в собственном смысле слова персонажи, а не играющие их актеры. Физически люди приходят и уходят - случайные

⁴ Квиетизм – религиозное течение в католицизме, возникшее в 17 в., приверженцы которого культивируют мистико-созерцательный взгляд на мир и своеобразную моральную индифферентность. В переносном смысле "квиетистский" означает "пассивный", "созерцательный" - Прим. пер.

исполнители в случайной истории, лишенной подлинного значения даже для них самих. Но маски, которые они носят, сцена, на которую они выходят, роли, которые они исполняют, и - главное - разыгрываемый ими спектакль остаются, составляя не фасад, а самую суть вещей, и личностей тоже. Шекспировский искусственный взгляд на тщету действия перед лицом смерти - “весь мир - театр, и люди в нем актеры, и каждый не одну играет роль” - в этом случае утрачивает смысл. Здесь нет никакого притворства: конечно, исполнителям суждено исчезнуть, но представление продолжится, и только это по-настоящему важно.

И опять же, все это находит воплощение не в каком-то общем умонастроении, которое доступно восприятию одаренного гибким умом антрополога, а во множестве без труда наблюдаемых символических форм, в детально разработанном репертуаре титулов и обозначений. У балийцев имеется, по меньшей мере, полдюжины основных типов ярлыков - аскриптивных, фиксированных и абсолютных, - которые один человек может использовать применительно к другому (и, конечно, к самому себе), чтобы определить его место среди сотоварищей. Существуют маркеры порядка рождения, термины родства, кастовые титулы, индикаторы пола, текнонимы⁵ и т.п., и каждый из них представляет собой не просто коллекцию полезных ярлычков, а организованную и обладающую большой внутренней сложностью терминологическую систему. Применить к человеку какое-либо из этих обозначений и титулов (или, что типичнее, несколько сразу) - значит описать его как определенную точку в фиксированном паттерне, как временного обитателя конкретного и вполне вневременного культурного локуса. Идентифицировать кого-то, себя или любого другого, на Бали - значит определить его место в знакомом наборе действующих лиц - “король”, “бабушка”, “рожденный третьим”, “брахман”, - из которых неизбежно складывается социальная драма, чем-то напоминающая представление гастролирующей труппы (вроде “Тетушки Чарли” или “Весны для Генри”).

Эта драма - ни в коем случае не фарс, и конечно уж не представление трансвеститов, хотя она содержит элементы фарса. Это - разыгрывание иерархии, театр статуса. Но сколь ни важны эти аспекты, мы не можем здесь проследить их более детально. Непосредственный интерес для нас представляет то обстоятельство, что терминологические системы - и по своей структуре, и по способу действия, - ведут к восприятию человеческой личности как подходящего представителя общего класса, а не уникального создания, имеющего собственную судьбу. Рассмотрение того, как именно терминологические системы действуют описанным образом, затемняя простые материальные подробности индивидуального существования - биологические, психологические, исторические, - в пользу стандартизированных статусных качеств, потребовало бы более пространного анализа. Но, возможно, один чрезвычайно простой пример может послужить удовлетворительным образцом.

Все балийцы получают то, что можно назвать именами порядка рождения. Их четыре - “первороденный”, “рожденный вторым”, “рожденный третьим” и “рожденный четвертым”, а дальше

цикл начинается заново, так что ребенок, родившийся пятым по порядку, получает имя “рожденный первым”, шестым - “рожденный вторым” и т.д. Кроме того, имена присваиваются детям независимо от того, как складывается их судьба. Умершие дети, даже родившиеся мертвыми, тоже считаются, так что в яванском обществе, как и прежде, характеризующемся высокой рождаемостью и высокой смертностью, личные имена не могут служить источником надежных сведений о положении конкретного индивидуума относительно его сиблингов. Среди оставшихся в живых братьев и сестер некто, называемый “первороденным”, может быть в действительности рожден первым, пятым или девятым, а если кто-либо в последовательности отсутствует, имя может оказаться практически любым в промежутке между означенными; поэтому его брат, называемый “рожденным вторым”, фактически может оказаться старше. Система порядковых имен не позволяет идентифицировать конкретного индивидуума и не предназначена для этой цели; ее действительное предназначение - создание представления, что для всех находящихся в репродуктивном возрасте пар рождения детей формируют круговую последовательность “первых”, “вторых”, “третьих” и “четвертых”, бесконечное четырехфазное воплощение непреходящей формы. Физически люди появляются и исчезают, подобно мотылькам-поденкам, но социально действующие лица вечно пребывают в неизменности с приходом новых “первых”, “вторых” и т.п.; новые приходят из не знающего времени мира богов, чтобы заместить тех, кто опять уходит в тот мир, умирая. Поэтому я готов утверждать, что все системы обозначения и титулования работают подобным же образом, представляя наиболее насыщенные временем аспекты человеческого существования как всего лишь ингредиенты вечного, залитого светом рампы настоящего.

Нельзя также сказать, чтобы присущее балийцам ощущение постоянного пребывания на сцене носило туманный и невыразимый характер. В действительности, именно это ощущение передается одним из их самых близких-к-опыту понятий - *lek*. *Lek* переводился самыми разными, в том числе ошибочными, способами (самый типичный перевод - “стыд”), но в действительности это обозначение того состояния, которое мы зовем страхом перед аудиторией. Страх перед аудиторией, страх сцены - это боязнь того, что из-за нехватки навыков либо самоконтроля, или даже в силу случайного стечения обстоятельств, эстетическая иллюзия рассеется, сквозь облик персонажа проступит личность актера. Эстетическая дистанция исчезнет; публика (и сам актер) вместо Гамлета увидят, притом без всякого удовольствия, запинаящегося Джона Смита, которому по ошибке была поручена роль Принца датского.

То же самое происходит на Бали: страх вызывает возможность того, что публичное исполнение, которому данный индивид привержен в силу своего положения в культуре, окажется испорченным и личность исполнителя (как выразились бы мы, но, конечно, не выразились бы сами балийцы, не верящие в существование такой вещи, как личность)

прорвется наружу, растворяя его стандартизированную публичную идентичность. Когда это все же случается, непосредственное переживание текущего момента достигает мучительной остроты, и люди

⁵ Текнонимия - обычай, по которому взрослого называют по имени его ребенка с добавлением

внезапно и помимо своей воли превращаются в марионеток, застывших во взаимном смущении, как если бы нечаянно увидели наготу друг друга. Этот страх *faux pas*⁶, вероятность которого в данном случае увеличивается из-за крайней ритуализации повседневной жизни, придерживает социальное взаимодействие в его намеренно зауженной колее и защищает драматургическое осознание себя от угрозы разрушения, которая скрыта в непосредственности и спонтанности любой личной встречи и не может быть полностью исключена даже с помощью самой истовой манерности.

Публичный контекст для частной жизни

Марокко - скорее ближневосточное и засушливое, чем восточно-азиатское и влажное, экстравертное, изменчивое, активистское, маскулинное, чрезмерно неформальное место в духе Дикого Запада, только без салунов и ранчо, - это совершенно другой букет личностей. Моя работа там, начавшаяся в середине шестидесятых, была сосредоточена в умеренно большом местечке, или маленьком городе, расположенном примерно в двадцати милях от Феса, у подножия Атласских гор. Это весьма древнее поселение, основанное, вероятно, в десятом веке, если не раньше. Там есть стены, ворота, характерные для классического мусульманского города узкие минареты, увенчанные башенками, с которых муэдзины призывают к молитве; и, если посмотреть на него с некоторого расстояния, это очаровательное место - неправильный овал слепящей белизны, погруженный в морскую зелень оливкового оазиса, к которому наклонно подступают бронзовые и скалистые в этих местах горы.

Подводя итог, можно сказать, что это был город менее располагающий к себе, зато более волнующий: лабиринт проходов и переулков, в трех случаях из четырех кончающихся тупиком и зажатых между стенообразными зданиями и примыкающими к ним лавками; лабиринт, нафаршированный попросту поразительным разнообразием весьма выразительных человеческих существ. Арабы, берберы и евреи; портные, скотоводы и солдаты; люди без работы, люди без роду-племени, люди, на которых нет спроса; богатые, сверхбогатые, бедные и сверхбедные; местные уроженцы, иммигранты, притворные французы, непреклонные ревнители средневековых обычаев - и где-то среди них, согласно официальной правительственной переписи 1960 года, затерялся безработный летчик-еврей. Городок располагал одной из лучших коллекций крутых личностей, во всяком случае, из тех, которые довелось увидеть мне лично. В сравнении с Сефру (так он назывался) Манхэттен выглядел почти скучным.

И все же никакое общество не состоит из анонимных эксцентриков, отскакивающих друг от друга наподобие бильярдных мячей, и марокканцы тоже располагают символическими средствами, позволяющими им сортировать людей и формировать представление о том, что значит быть личностью. Главным таким средством - не единственным, но, по моему мнению, самым важным и заслуживающим

соответствующего термина родства ("мать такой-то", "отец такого-то"). - Прим.пер.

обсуждения в данном случае, - является особая лингвистическая форма, в арабском языке называемая *nisba*. Слово происходит от трехбуквенного корня, *n-s-b*, обозначающего “приписывание”, “отнесение”, “атрибутирование”, “отношение”, “близость”, “взаимосвязь”, “соотнесенность”, “родство”. *Nsîb* применяется для обозначения родственников со стороны мужа или жены (*in-law*); *nsab* значит “относить за чей-то счет или приписывать кому-то”; *munasâba* - это “связь”, “аналогия”, “соответствие”; *mansûb* означает “принадлежащий, относящийся к чему-то”; и далее дюжина подобных производных - от *nassâb*, “специалист по генеалогии” до *nisbia*, “относительность (в физике)”.

Nisba сама по себе относится к комбинированному морфологическому, грамматическому и семантическому процессу, превращающему существительное в то, что мы назвали бы относительным прилагательным⁷, но что в арабском языке становится просто еще одним видом имени существительного в результате прибавления *î* (ж.р. - *îya*): *Sefrû*/Сефру - *Sefrû-wî*/уроженец Сефру; *Sûs*/область на юго-западе Марокко - *Sûsî*/человек, происходящий из этой области; *Beni Yazgâ*/племя, живущее в окрестностях Сефру - *Yâzgî*/член этого племени; *Yahûd*/евреи как народ, еврейство - *Yahûdî*/еврей, *‘Adlun* /фамилия очень известной семьи из Сефру - *‘Adlûnî*/член этой семьи. Использование этой процедуры не ограничено более или менее прямой “этнизацией”. Она применяется также в самых разных сферах для приписывания личности относительных, реляционных качеств. Например, речь может идти о профессии (*hrâr*/шелк - *hrârî*/торговец шелком); о религиозной секте (*Darqâwâ*/мистическое братство - *Darqâwî*/адепт этого братства) или о духовном статусе (*‘Ali*/зять пророка Магомета - *‘Alawî*/потомок зятя пророка и, таким образом, самого пророка).

Однажды возникнув, нисба проявляют тенденцию к включению в личные имена - Умар Аль-Бухадиви/Умар из племени Бухаду; Мухамед Аль-Суси/Мухамед из области Сус; такого рода производные, атрибутивные классификации вполне широко применяются для выявления индивидуальной идентичности. Мне ни разу не встретился случай, когда индивидуум был бы знаком или известен, а его нисба была бы неизвестна. Действительно, куда вероятнее ситуация, когда жители Сефру не знают, насколько состоятелен данный индивид, давно ли он живет здесь и каков его характер, чем ситуация, когда им неизвестна его нисба - Сусси или Сефруи, Бухадиви или Адлуни, Харари или Даркави. (Относительно женщин, с которыми он не связан узами родства, житель Сефру скорее всего знает - точнее, может знать, - только это.) Отдельные “я”, толкающие и пихающие друг друга в переулках Сефру, получают определение в системе ассоциативных связей с окружающим их обществом. Они - контекстуализированные личности.

Однако ситуация в действительности даже более радикальна. Нисба определяют людей относительно их контекста, тогда как контексты сами по себе относительны, подобно нисба, так что мы здесь имеем дело,

⁶ Ложный шаг (фр.) - Прим. пер.

⁷ Относительные прилагательные (к которым в английском языке относятся также конструкции, переводимые на русский как притяжательные прилагательные) указывают на признак через отношение к другому предмету, лицу, действию и т.п. - Прим. пер.

так сказать, с релятивизмом в квадрате. Так, любой человек в Сефру имеет, или в принципе может иметь, одну и ту же нисба - Сефруи. Однако в пределах Сефру такая нисба, в силу своей непригодности для различения людей, никогда не используется в индивидуальных именах. Только за пределами Сефру соотнесение с указанным контекстом становится пригодным для целей идентификации. Внутри города человек остается Адлуни, Алави, Меграви, Нгади и т.п. Подобные же различия существуют внутри категорий. Например, существуют двенадцать различных нисба (Шакиби, Зуини и т.д.), которые местные Алавиты используют для различения друг друга.

Во всем этом непросто уловить какую-то закономерность - уровень или тип нисба, уместной или релевантной в данном случае (разумеется, уместной и релевантной с точки зрения того, кто ее использует), в значительной степени зависит от конкретной ситуации. Я знал человека, который жил в Сефру и работал в Фесе, но происходил из племени Бени Язга, обитавшего поблизости, - точнее, из линиджа Хима, относившегося к колену Тагут внутри племени, - и был известен как Сефруи своим коллегам в Фесе, как Язги всем не-Язги в Сефру, как Йидири остальным Бени Язги поблизости, за исключением тех Язги из колена Вулад Бен Йидир, которые именовали его Тагути. Что касается немногочисленных остальных Тагути, они называли его просто Химиви. Так далеко заходило здесь дело; однако оно могло бы пойти еще дальше в любом направлении. Случись моему другу поехать в Египет, он бы превратился в Магриби (нисба, сформированная из широко используемого арабского обозначения Северной Африки). Социальная контекстуализация личности носит здесь всепроникающий и, при всей забавной бессистемности, очень методичный характер. Люди - не свободно плавающие изолированные психические сущности, оторванные от своего происхождения и получающие отдельные имена. Сколь ни индивидуалистичны, и даже своевольны, марокканцы в действительности, личностную идентичность они получают от своего окружения.

И здесь, как и в случае яванского феноменологического членения реальности на внешнее/внутреннее и утонченное/вульгарное, или в абсолютизме балийской статусной системы, обычай рассматривать людей через призму их нисба существует лишь как неотъемлемая часть всей структуры социальной жизни. Эту целостную структуру, как и другие такие структуры, трудно охарактеризовать в нескольких словах, но одной из ярчайших ее черт является, конечно, беспорядочное смешение в публичных ситуациях тех разновидностей людей, которые в приватной жизни тщательно сегрегируются. Иными словами, это сплошной космополитизм на улицах, дополняемый строжайшим коммунализмом дома (общеизвестная практика изоляции женщин - лишь самый яркий показатель последнего).

Здесь мы на деле сталкиваемся с так называемой мозаичной системой социальной организации, которая, как принято считать, характерна для Ближнего Востока в целом: разноцветные и имеющие различную форму кусочки нерегулярным образом состыкуются друг с другом, создавая сложный общий рисунок, внутри которого, однако, каждая частица сохраняет в полной неизменности свой индивидуальный облик. Донельзя разнообразное, марокканское общество справляется с этим разнообразием не путем жесткого

распределения различий по кастам, изолированным племенам, разделенным этническими группами, или даже подведения этих различий под общий знаменатель некоторой концепции национального, хотя и эти средства время от времени используются и могут быть полезны. Оно справляется с означенным разнообразием, тщательно проводя весьма точное различие между двумя типами контекстов: контекстами, в которых между людьми проводятся различия на основании какого-либо несходства - контекстами брака, религиозного культа, или даже контекстами диеты, права и образования, - и контекстами, внутри которых, пусть даже осторожно и условно, эти несходства скорее соединяют людей (примерами здесь могут служить контексты работы, дружбы, политики, торговли).

Для такой модели социальной организации должно особенно подходить понятие индивидуальности, определяющее публичную идентичность контекстуально и относительно, однако же использующее при этом термины - племенные, территориальные, лингвистические, религиозные и семейные, - которые ведут свое происхождение из самых частных и устойчивых областей жизни и имеют глубокий и неизменный резонанс в этих областях. И действительно кажется, что такое понятие с необходимостью возникает: ведь оно создает ситуацию, когда люди взаимодействуют друг с другом в терминах категорий, имеющих почти исключительно позиционный смысл и указывающих на расположение действующих лиц в общей мозаике; при этом смысловое содержание этих категорий, то субъективное значение, которое присуще им как переживаемым жизненным формам, остается в стороне, словно нечто, чему надлежит остаться сокрытым в глубине квартир, храмов или шатров. Различения, проводимые с помощью нисба, могут быть более или менее специфичны, они могут указывать соответствующее место в мозаике приблизительно или точно, наконец, они могут быть приспособлены практически к любым изменениям ситуации. Но они не несут в себе ничего большего, чем максимально общий набросок того, каковы, как правило, именуемые данным образом люди. Назвать человека Сефруи - это как назвать его ньюйоркцем: это позволяет классифицировать, но не типологизировать его, указать на его положение, но не нарисовать портрет.

Именно эта способность нисба - способность создать рамки, позволяющие идентифицировать людей в терминах предположительно имманентных характеристик (язык, кровь, вера, происхождение и все прочее), при том минимизировав влияние этих характеристик на практические отношения между этими людьми на рынке, в магазине, в бюро, в поле, в бане или на дороге - определяет их уникальную значимость для марокканских представлений о личности. Категоризации типа нисба парадоксальным образом ведут к сверх-индивидуализму в общественных отношениях, поскольку, давая лишь самый бессодержательный (и изменчивый) набросок того, что представляют из себя действующие лица - Язги, Ядлуни, Бухадави или еще что-нибудь, - они оставляют остальное, т.е. практически все, открытым для дальнейшего заполнения в процессе взаимодействия. То, что делает мозаичную структуру действенной - это уверенность в том, что ты можешь быть сколь угодно прагматичным, адаптивным, оппортунистичным и - вообще - *ad hoc*, ситуативным в своих отношениях с другими - лиса среди лис,

крокодил среди крокодилов - без всякого риска забыть, кто ты есть на самом деле. Личностная идентичность никогда не подвергается опасности, ибо за пределами непосредственной реальности продолжения рода и молитвы она выступает лишь в своих самых общих координатах.

Соотнося части и целое

Сейчас, даже не пытаясь связать друг с другом десятки несходящихся концов, которые я не только оставил болтаться в этих скорее поспешных описаниях особенностей осознания своей личности (охватывающих примерно девяносто миллионов человек), но еще и изрядно пообтрепал, я предлагаю вернуться к вопросу о том, что все это говорит нам, или могло бы при более адекватном исполнении сказать относительно “точки зрения туземца” на Яве, Бали или в Марокко. Описываем ли мы восприятия, переживания, субъективный опыт, способ видения мира, когда описываем практическое использование символов? Если дело действительно обстоит так, то в каком смысле это верно? Что мы подразумеваем, утверждая, что понимаем те семиотические средства, посредством которых, как в нашем случае, люди определяют себя друг для друга? Узнаем ли мы слова или узнаем мысли?

При ответе на этот вопрос необходимо, по моему мнению, первым делом обратить внимание на характерное интеллектуальное движение, внутренний интеллектуальный ритм, присущий каждому из приведенных анализов и, по сути, всем подобным анализам, включая работы Малиновского, - а именно, постоянное диалектическое курсирование между локальнейшей из всех локальных деталей и самой глобальной из глобальных структур, создающее возможность увидеть и ту, и другую одновременно. Пытаясь раскрыть особенности осознания индивидуальности в яванском, балийском или марокканском обществах, исследователь неустанно колеблется между своего рода экзотическими подробностями (лексическими контрастами, категориальными схемами, морфофонетическими трансформациями), делающими наилучшие этнографические исследования столь неудобочитаемыми, и своеобразными размашистыми характеристиками (“квиелизм”, “драматизм”, “контекстуализм”), которые придают всем этим исследованиям, за исключением самых прозаичных, некоторое неправдоподобие. Перескакивая от восприятия целого через составляющие его части к восприятию частей в свете мотивирующего их целого и обратно, мы стремимся с помощью этого интеллектуального “вечного движения” превратить части и целое в экспликации друг друга.

Все это, конечно, сейчас демонстрирует знакомую траекторию того, что Дильтей назвал герменевтическим кругом, и вся моя аргументация здесь попросту обосновывает, что последний занимает в этнографической интерпретации столь же центральное положение, какое он занимает и в литературной, исторической, филологической, психоаналитической или библейской интерпретации, или, если уж на то пошло, в той неформальной аннотации повседневного опыта, которую мы именуем

здравым смыслом. Чтобы наблюдать за игрой в бейсбол нужно знать, что такое бита, удар, подача, левый принимающий игрок, “выбивание” или игра внутри “базы”, но также нужно понимать, в чем суть игры, элементами которой являются все эти “штучки”.

Когда литературные критики, ориентирующиеся на *explication de texte*, подобно Лео Шпитцеру пытаются интерпретировать “Оду к греческой урне” Китса, они поочередно задаются двумя вопросами: “Чему посвящена ода в целом?” и “Какое именно изображение видит (или предпочитает показывать нам) Китс на описываемой им урне?”. Продвигаясь по восходящей спирали общих наблюдений и конкретных замечаний, Шпитцер наконец приходит к такому прочтению стихотворения, которое утверждает триумф эстетического способа восприятия над историческим.

Точно так же когда этнограф “значения-и-смысла”, подобный мне, пытается выяснить, как некоторая совокупность туземцев воспринимает понятие личности, он попеременно спрашивает себя: “Какова общая форма их жизни?” и “Каковы конкретные носители этой общей формы?”, формируя в конце движения по такой же спирали некое общее понятие о том, как эти люди рассматривают индивидуальность - как сумму отдельных аспектов, как персонаж или как точку в некотором паттерне.

Вы знаете о том, что такое *lek* без знания сути балийской “драматургичности” не больше, чем знаете о том, что такое бейсбольная рукавица без знания сути бейсбола. И вы столь же мало будете способны понять суть мозаичной социальной организации, если не знаете, что такое нисба, как мало способны понять суть неоплатонизма Китса при невозможности уразуметь, как выражается Шпитцер, “интеллектуальную нить мышления”, схватываемую в таких фрагментарных фразах, как “аттический контур”, “молчаливая форма”, “невеста тишины”, “холодная пастораль”, “молчание и медленнотекущее время”, “мирная цитадель” и “беззвучное пенье”.

Коротко говоря, объяснения субъективности других людей можно строить, не прибегая к претензиям на сверхобычные способности к забвению собственного “я” и сочувствию. Нормальные способности такого рода, конечно, существенны и требуют культивации, если мы хотим, чтобы другие люди терпимо относились к нашему вторжению в их жизнь и рассматривали нас в качестве лиц, с которыми стоит разговаривать. Разумеется, я не ратую здесь за бесчувственность и, надеюсь, не продемонстрировал ее.

Однако большая или меньшая точность понимания исследователем того, каковы “на самом деле” его информанты, не является непосредственным результатом такого принятия с их стороны, остающегося лишь фактом собственной биографии исследователя. Она возникает из способности понять их способ выражения, понять то, что я назвал бы их символическими системами, и развить это понимание благодаря означенному принятию. Понимание формы и воздействия внутренней жизни туземцев (если еще раз воспользоваться этим не вполне корректным выражением) скорее похоже на схватывание смысла пословицы, улавливание аллюзии, уразумение шутки - или, как я уже говорил, прочтение смысла стихотворения, - чем на достижение единства душ.