Лариса Астахова

Интерпретативная антропология религии Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений

Larisa Astakhova

Clifford Geertz's Interpretative Anthropology of Religion: Religious Practices as Webs of Meaning

Larisa Astakhova — Associate Professor, Chair of Department of Religious Studies, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia. lara_astahova@mail.ru

Clifford Geertz, well known as the founder of «interpretative anthropology», is still not fully acknowledged within the field of Russian religious studies. His works, however, may be of interest not just for his fieldwork methodology but also for the essential role of religion in Geertz' social theorizing. His understanding of religion evolved, but in general he saw it as a net of meanings that allow people to transcend the everyday and to overcome existential finitude.

Keywords: C. Geertz, symbolic anthropology, interpretative anthropology, religion.

Клиффорд Гирц еще в 1980-х годах отмечал, что «сегодня у нас все области знания имеют свои названия»[1]. Рассуждения Гирца о сущности научного исследования, когда гуманитарные изыскания не всегда сопрягаются собственно с духом науки, а подчас вообще оказываются лишь «литературными конструкциями»[2], отражали сложную ситуацию в американском академическом сообществе, связанную с противоречия-

1. Geertz, C. (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, p. 154. New York: Basic Books.
2. Подвергая критике американских и британских антропологов, Гирц анализировал их труды, описывающие исследования и открытия подобно литературным произведениям, что позволило ему выступить в роли «литературоведа». «Открытия» в результате открываются читателю как литературные конструкции. Подроб-

ми между институциональными представлениями и реальными потребностями науки. Американский академический мир прошел сложный путь преодоления данного разрыва, и в том числе усилиями самого К. Гирца; процессы эти болезненно знакомы и российскому академическому читателю. Не избежало этого и религиоведение.

В последние десятилетия религиоведение в России переживает этап бурного развития. В течение этого периода качественного роста и активного расширения многообразия подходов религиоведение, отстаивая не только важность изучения религии как феномена, но и само право на самостоятельное существование, артикулирует свой объект и предмет. Подобного рода процессы, как и ранее в академическом мире других стран, зачастую сопрягаются со своеобразной «канонизацией» «отцов-основателей», что является отражением динамики выработки собственно религиоведческой научно-дисциплинарной «ниши».

Все парадигмы, сосуществующие в рамках религиоведения, вносят свой вклад в единое научное поле. И часто в динамике этого процесса происходит забвение отдельных имен и даже парадигм в силу их принадлежности к иному «дисциплинарному пространству» (или вследствие привычного «навешивания ярлыков»).

На наш взгляд, именно это произошло с Клиффордом Гирцем в силу его безусловной принадлежности к антропологическому цеху: признавая его методологические наработки для полевой работы, включая ставший почти базовым для эмпирического метода гуманитарных наук принцип «насыщенного описания»[3], *религиоведы* далеко не всегда признают «плотные» наработки Гирца концептуально определяющими. Это не означает, что в России Гирца не читают и не знают: можно обнаружить ряд аналитических статей, посвященных интерпретативной антропологии Гирца и его методу[4].

нее об этом см.: Geertz, C. (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.

3. Справедливости ради отметим, что хотя применение «насыщенного описания» как нового «ключа к пониманию культуры» и приписывают Гирцу, сам он ссылается на Гилберта Райла, которому и принадлежит весьма яркий пример «подмигивающих мальчиков», которым воспользовался Гирц (*Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 11).

4. Среди имен отечественных исследователей творчества К. Гирца можно назвать Елфимова А. Л., Чеснова Я. В., Килькеева В. Н. и др. См. например: *Елфимов А. Л.* Размышления о судьбах науки // Этнографическое обозрение. 1996. № 6; *Елфимов А.* Об антропологии и гуманитарных науках: несколько заметок о творчестве К. Гирца // Новое литературное обозрение. 2004. № 70; *Елфимов А.* Клиффорд

С чем связана эта «потеря» К. Гирца[5] на путях становления именно *религиоведения* и именно сейчас, когда наличное знание и наработанные концепции имеют для растущего российского религиоведения формирующее значение с точки зрения методологической полноты — и в силу этого факта столь необходимы? Попытаемся ответить на этот вопрос, проанализировав концепцию религии Гирца.

С одной стороны, религиоведение движется в том же направлении, что и американская культурная антропология в течение XX века, опираясь в своем анализе на один из трех способов объяснения социально-культурных изменений: исторический, структурно-функциональный и сравнительный. Для американской антропологии это было оправданно в силу того факта, что на протяжении долгого времени она воспринималась как скорее естественнонаучная дисциплина. И если в начале XX века Ф. Боас сделал «гуманитарную прививку» антропологии, связав ее с лингвистикой, то К. Гирц продолжил этот процесс, внося в когда-то позитивистско-натуралистическую антропологию исторические, литературоведческие и философско-герменевтические элементы.

С другой стороны, в религиоведении эти методологические подходы постепенно приобретают в глазах сообщества разделяющих их ученых практически парадигмальный характер: можно признать существование сообществ ученых, считающих каждый из этих методов не просто базовым, но единственно научным (что поднимает вопрос о научности других способов, но не об этом сейчас пойдет речь).

Гирц также двигался в соответствии с академическим вектором его времени. Его научные приоритеты отражались в смене его концепций культуры: на первом этапе — как ценностно-ориентированного действия, позже, на втором этапе — от описания к пониманию и, далее, к текстуальной форме «паутины смыслов» и, на третьем этапе — к необходимости «интерпретации культур».

Гирц принадлежит к тем исследователям, которые включились в активную фазу теоретизирования, уже имея опыт полевой работы.

Гирц: интерпретация культур // Этнографическое обозрение. 1992. № 3. Стоит обратить внимание, что К. Гирц преимущественно рассматривался этнографами и антропологами.

5. Предвосхищая сомнения по поводу «забытого» в отечественной науке К. Гирца, отметим, что это имя не только не встретишь в большинстве энциклопедических словарей (особенно по религиоведению), во всяком случае — в качестве самостоятельной статьи, но, более того, зачастую оно даже печаталось с ошибкой. См. например: *Изер В.* Что такое литературная антропология? Разница между объяснительным и исследующим видами вымысла // Логос. 1999. № 2. С. 185–214.

Как и многие исследователи его поколения, он не относился к типу так называемых кабинетных исследователей, антропологов-теоретиков. Свои теоретические обобщения он начал в период господства структурного функционализма и работал, несомненно, под влиянием Э. Дюркгейма и в контексте теоретического давления со стороны Т. Парсонса; это важное методологическое замечание получит свое подтверждение несколько позже, а пока согласимся, что: «Эдвард Шилз, Мэри Дуглас, Клиффорд Гирц и Виктор Тернер, очевидно, работают под влиянием Дюркгейма, не ощущая даже потребности в цитировании... Для этих авторов и их читателей дюркгеймианская логика совершенно непроблематична и воспринимается как нечто само собой разумеющееся»[6]. Речь идет о восприятии теории Дюркгейма и его аналитики в качестве базовой, а также о новом прочтении наследия Дюркгейма: внимательном, герменевтически ориентированном анализе и интерпретации его «Элементарных форм», что представляет собой своего рода течение в социальной теории, названном Дж. Александером «новым дюркгеймианством»[7].

В то же время обозначенный нами выше первый этап его теоретических изысканий был связан с анализом социального действия, имеющего ценностную ориентацию. Гирц признает, что анализ роли религии — «это не один лишь вопрос нахождения соответствий между конкретными ритуальными действиями и конкретными социальными явлениями в мирской сфере, хотя такие соответствия, безусловно, существуют...»[8]. С его точки зрения, религиозные системы качественно разняться уже на различных уровнях своего развития, и даже близкий уровень развития обществ, в которых данные религии сформировались, не является гарантией достижения близости сравниваемых религий — и поэтому анализ каждой из них как особой символической системы представляется Гирцу более перспективным.

Обобщая теоретические истоки трудов Гирца, отметим, что его эссе «Религия как культурная система», в его собственном понимании, должна изучаться с опорой на «четырех китов»: «Это

6. Rothenbuhler, E. W. (1992) «The Liminal Fight: Mass Strikes as Ritual and Interpretation», in J. C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies,* p. 66. Cambridge University Press.

7. Smith, P. and Alexander, J. C. (1996) «Durkheim`s Religious Revival», *The American Journal of Sociology* 102 (2): 583.

8. *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 144. Для удобства читателя будем опираться на общепринятый перевод, ссылки на постраничные цитаты будут приводиться также по этому изданию.

рассуждения Дюркгейма о природе сакрального, понимающая методология Вебера, параллели Фрейда между личными и коллективными ритуалами и исследованное Малиновским различие между религией и здравым смыслом»[9]. Антрополог сразу оговаривается, что это лишь отправные точки для более широкого концептуального анализа. Не случайно само понимание культуры — как исторически передаваемой системы значений, воплощенной в символах, что считается классическим определением Гирца, — в его понимании не что иное, как концептуальная рамка, но не догма, то есть некий каркас, оформить который и он сам, и некий другой исследователь может совершенно в разных стилевых направлениях. «Разделяя точку зрения М. Вебера, — пишет Гирц, — согласно которой человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ — за дело науки не экспериментальной, занятой поисками закона, а интерпретативной, занятой поисками значений»[10]. Этот же принцип Гирц распространяет и на другие дефиниции — религии, символа, значения/смысла и т. д. Догматический характер для Гирца носит понятие значения (*meaning*), помещаемое им в фундамент концепции религии[11].

* * *

Итак, что представляет собой религия для Гирца? Казалось бы, наличие в фундаментальном труде Гирца «Интерпретация культур» отдельной главы, посвященной религии, должно снимать проблемы, связанные с пониманием позиции исследователя относительно данной символической системы. Однако прочтение исключительно этого очерка не раскроет в глазах внимательного читателя всей сути интерпретативного метода Гирца, как и не прояснит его взгляды относительно религии. Придавая религии как феномену большое социальное значение, антрополог не забывает ее при

9. *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 105

10. Там же. С. 11

11. Рассуждения К. Гирца о значении/смысле позволяют напомнить о влиянии его трудов как теоретического ресурса на формирование «сильной программы» культурсоциологии, которая, как и культурантропология, восходит к дюркгеймианской традиции. В связи с этим вспоминается и дискуссия между культурантропологами США и европейскими социальными антропологами о соотношении и оценке значимости понятий «культура» и «общество»: что из них является системой доминирующей, а что — подсистемой?

анализе практически любого культурного феномена. Понятие сакрального включено Гирцем в интерпретацию символов и смыслов. Строго говоря, это оправданно в силу того, что нельзя развести религиозные и социальные символы, особенно в сообществах, на которые направлено внимание антрополога; Гирц и не разводит религию и социум, но включает религию в систему формирования и воспроизводства социума — воспроизводства в широком смысле слова. Именно поэтому рассуждения о религии рассыпаны практически во всех его статьях, очерках и комментариях.

И в то же время очерк «Религия как культурная система» в глазах самого Гирца призван прояснить его точку зрения на то, что понимается под религией и причины такого его понимания. Именно в силу этого предположения данная глава его книги заслуживает особого внимания.

Начинает Гирц свои размышления с функционалистского тезиса о священных символах, а именно: «Функция священных символов состоит в синтезировании этоса народа — то есть типа, характера и стиля его жизни, отличительных особенностей его этики и эстетики, — и его картины мира, то есть его представления о порядке вещей, наиболее всеобъемлющих идей об устройстве мира»[12]. Через религиозную веру и практики этос осознается и принимается рассудочно как идеальный жизненный стиль и устройство повседневной жизни; однако имеет значение и чувственно-эмоциональное их принятие. Конечно, данное высказывание может быть понято не столь однозначно, как это понимается самим Гирцем, хотя бы в силу того, что «священные символы» трактуются им опять же по-дюркгеймиански, а именно, далеко не всегда могут быть соотнесены исключительно со сферой религии. Впрочем, это лишь подчеркивает неделимость сферы значений в описании автора и в глазах читателя. В то же время Гирц включает сюда не только (и не столько) священные предметы или определенные действия, но показывает, что значение священного символа гораздо шире собственно реального положения некоего тела в некоем пространстве (где сакрализуется либо первое, либо второе) — это и объективация морали, и эстетические представления, и устройство мироздания, и система соответствующего данному устройству поведения и т. д. Итак, религиозную систему составляет группа священных символов, связанных в единое целое.

12. Там же. С. 106–107.

Таким образом, Гирц выходит на известную проблему соотнесения наблюдаемого с теорией, а также понимания наблюдаемого должным образом; идею, что «религия согласует действия человека с определенным космическим порядком и проецирует образы космического порядка на плоскость человеческого опыта»[13] он признает не новой, однако в то же время указывает на незаконченность механизмов интерпретаций, ее раскрывающих. Действительно, и в наши дни полевые исследования по-прежнему чаще всего останавливаются на уровне этнографического описания без интерпретации, подтверждая необходимость существования интерпретативной теоретической антропологии.

Намечаемые Гирцем методологические рамки наконец раскрываются в его определении религии: религия понимается им как «система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными»[14].

В этой дефиниции мы обнаруживаем не только отголоски кризиса представлений, связанных с уже произошедшим к тому моменту падением в американской социальной науке доверия к позитивизму, что выражается в не-априорном понимании: мотивации уже не «становятся реальными», но только «кажутся» таковыми религиозному актору. Здесь содержится и прямое противопоставление его теории позитивистской парадигме, для которой свойственно понимание религии как описывающей социальный порядок: с точки зрения Гирца, религия не описывает его, но формирует. Символы в этом определении — культурные модели, социальные образцы, внешние источники и носители информации; однако модели не только «копирующие», но и «придающие значение», а следовательно, формирующие. «Комплекс религиозных представлений, создающий образ космического порядка, есть в то же самое время комментарий на земной мир социальных отношений и психологических процессов... Но эти представления больше, чем комментарий; они также — шаблон»[15].

Работа с понятиями для Гирца — работа с инструментом; в процессе этой работы сам автор обнаруживает как достоинства инстру-

13. *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 107.

14. Там же. С. 108

15. Там же. С. 143.

мента для данного контекста, так и его дефекты. В дефиниции религии им разводятся деятельность, настроения и мотивации, имеющие религиозный характер: «заучивание наизусть мифа — это в той же мере религиозная деятельность, в какой и ампутация фаланги пальца»[16]; обретает значение не только сам факт действия, но предрасположенность, с которой деятельность совершается, «психологические наклонности», объективирующие чувства и мотивации в «вещи», «то, что явлено», что может быть понято как религиозное качество. Религия же, по мнению Гирца, посредством сакральных символов формирует, наводит и поддерживает *мотивацию*, как векторное «устойчивое стремление, постоянное желание совершать определенного рода действия и испытывать определенные чувства... »[17], и сиюминутные, одномоментные, временные *настроения*.

Зависимость человека от символов, в глазах Гирца, абсолютна настолько, что является решающим фактором для его творческой жизнеспособности; религия должна обеспечить человеку способность справиться с паникой при столкновении с фактом человеческой ограниченности — осознание границы аналитических способностей, границы выносливости (факта физического страдания), границы нравственных представлений. «Проблема Смысла заключается в утверждении, или хотя бы признании, существования непостижимого, боли и несправедливости в плоскости человеческой жизни и в одновременном отрицании того, что эти иррациональные моменты характеризуют мир в целом»[18]. Это опять возвращает нас к функциональному пониманию религии: беспокойство, которое охватывает человека при приближении к границам, необходимо ликвидировать, для чего и нужна религия, «сколь бы примитивной она ни была». Гирц фактически пытается объяснить, как религия «поставляет» ресурсы для трансгрессии — основания для перехода на «другую сторону» страдания, ума, этики; для осмысления мира «до и после границы». Реконструкция мироздания — вот чем занимается религия: «символическое функционирование религии как культурной системы должно обеспечивать, закреплять и, насколько возможно, охранять от несогласованных откровений мирского опыта»[19].

Теоретические размышления о религии наполняют и другой очерк Гирца, «Ритуал и социальные изменения: яванский пример»,

16. Там же. С. 113
17. Там же. С. 113.
18. Там же. С. 127.
19. Там же. С. 130.

где автор оценивает ресурсы функционализма в оценке религиозного феномена и приходит к выводу, что функционализм обедняет знание о религии, делает ее прочтение односторонним. Причину этого он обнаруживает в излишнем внимании к функциональной стороне обычаев и традиций, тенденции к описанию социального гомеостаза. В то же время, по мнению антрополога, необходимо отслеживать и дезорганизующие свойства ритуалов, разрушительные настроения, охватывающие участников ритуалов, и дезинтегрирующую сторону феномена в целом, далеко не всегда играющем «позитивную роль» в существовании социума. И основную проблему, сформировавшуюся в результате подобного прочтения, Гирц справедливо усматривает в сложности интерпретаций социальных изменений; кроме того, он помещает проблему религии в рамки уже упоминавшегося напряжения между «культурой» и «структурой».

В его очерке, через рассказ о ритуале похорон мальчика Пайджана, религия — посредством ритуала — становится не опорой интеграции, а, наоборот, дезинтегрирующим фактором. Критикуемый Гирцем функциональный анализ оказывается плоским, статическим, не затрагивая динамично изменяющиеся смыслы культуры. Ритуал, отмечает автор, необходимо трактовать не только через призму смыслов, но и через понимание его как социального взаимодействия. И с этой точки зрения ритуал есть отзыв на некое событие, провокация дестабилизации социальных отношений как реакция на уже нарушенный ход этих отношений. Итак, религия оказывается уже символически действующим мощным механизмом, не только отражающим, но и влияющим; причем влияющим не только на культурные, но и на экономические, политические, идеологические изменения в обществе: «Когда происходит событие, требующее ритуального оформления — переход в иную стадию жизни, праздник, серьезная болезнь, — религиозная форма, которая должна быть использована в этом случае, действует не на пользу, а в ущерб социальному равновесию. <...> Срыв похорон Пайджана можно свести в итоге к одной-единственной причине: несоответствию между культурной системой смыслов и моделированием социального взаимодействия, несоответствию, возникшему вследствие сохранения в городских условиях религиозной символической системы, присущей крестьянской социальной организации»[20]. Так, ритуал религиозный — в данном случае похороны — стал поводом для политических дебатов.

20. *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 198–199.

Концепция Гирца достаточно широка и включает в себя отдельные положения, подчас неартикулированные, но подразумеваемые: ввиду этого бывает сложно подтвердить их краткой цитатой, необходимо прочитать весь очерк. Так, тезис о дезинтегрирующей функции религии фактически опирается на идею о глобализации, достаточно инновационную для своего времени. Непосредственно этот термин в работе не упоминается. Однако, рассуждая о том, что «быстрые социальные изменения подорвали устои яванского общества»[21], Гирц помещает унифицированное традиционное общество в новые условия, в результате чего «в социальном отношении жители компонга являются горожанами, а в культурном — все еще сельскими жителями»[22].

Ритуал в интерпретации Гирца предстает перед нами как сакрализованное действие, в процессе которого возникает убеждение, что религиозные понятия отражают реальность и что религиозные предписания разумны[23]. Необходимость ритуала обуславливается точкой сплавления в нем мировосприятия до и после действия, трансгрессии и трансформации чувства реальности. Более того, «вызывая определенный набор настроений, мотиваций — этос — и создавая определенный образ космического порядка — картину мира — при помощи одного и того же ряда символов, ритуальное действо превращает аспект „модели чего-то“ и „модели для чего-то“ в религиозных верованиях в аспекты взаимозаменяемые»[24].

Интересно, что Гирц высказывает замечание М. Веберу, который, находясь «...под слишком сильным влиянием монотеистической традиции, в рамках которой все аспекты человеческого опыта должны рассматриваться как происходящие из единого наделенного волей источника»[25], излишне широко распространяет свои «монотеистические» размышления — в том числе на восточные религии. Однако аналогичные сомнения во всеохватности теории можно адресовать самому Гирцу, так как его размышления строятся исключительно на материалах наблюдений за верованиями и практиками, которые социологи и религиоведы часто вообще не считают возможным называть религиями в полном

21. Там же. С. 191.
22. Там же. С. 193.
23. Там же. С. 131.
24. Там же. С. 137.
25. Там же. С. 124.

смысле этого слова. Недостаточно для существования религии как полноценной системы и наличие чувства, «что нравственная интуиция не соответствует нравственному опыту»[26].

Отдельного рассмотрения, на наш взгляд, заслуживает классификация религий с точки зрения К. Гирца. Этому вопросу он не уделяет специальной статьи, однако в той или иной форме оговаривает различные критерии, которые можно было бы положить в основание выделения различных типов религий. Эти оговорки, несомненно, существуют в связи с неопределенностью, присущей многим обществоведам, так и не выбравшим доминирующий принцип классификационных оснований, именно в силу чего они и представляют определенную ценность.

Рассуждения антрополога о правомерности веберианской классификации мы встречаем в очерке «„Внутреннее обращение“на современном Бали», где в качестве критерия определено «различие взаимоотношений между религиозными представлениями и формами социальной организации»[27]. С этой точки зрения Вебером определяются два противоположных идеальных типа религии в мировой истории — «традиционные» и «рационализированные». Гирц, рассматривая эту дихотомию, говорит о том, что традиционные религии, в общем виде, состоят из хаотически сложившегося круга ритуалов, анимистических образов, очерченного круга священных объектов, фрагментарно представленных и непоследовательно соединяющихся. Основным отличием традиционных и рационализированных религий Вебера Гирц определяет проблему смысла — если в традиционных религиях он представлен фрагментарно, то в рационализированных религиях мы обнаруживаем логическую, универсальную и убедительную стройность.

В другой главе книги, однако, религии у Гирца классифицируются совсем иначе, можно сказать — антропологически, в отличие от социологического принципа Вебера. Гирц упоминает три типа: религии племенных народов, мистические религии, харизматические религии — по характеристике источника авторитета. В первом случае авторитет хранится в «убедительной силе традиционной системы образов», во втором — в «бесспорной силе экстрасенсорного опыта», в третьем — «в притягательности харизматичной личности».

26. *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 125.

27. Там же. С. 202.

Нет сомнения, что классификация Гирца не менее условна, нежели критикуемая им концепция Вебера. Обладающие опытом Иного чаще всего обладают и притягательностью для верующих, но и создатели религий редко опираются исключительно на харизматичность образа. В то же время переживание ситуации опыта может быть вызвано выполнением традиционных образцов религиозного поведения посредством практик. Ряд религий отвечают требованиям всех трех форм религий, и их будет сложно отнести куда-либо; и особенно это касается описываемых самим Гирцем форм религиозного синкретизма, например яванского, в котором «религия племенных народов» смешана с исламом и христианством.

* * *

Как мы видим, для Гирца крайне важным является понятие авторитета — и не только в размышлениях о политико-идеологических процессах, но и в исследованиях религиозной жизни. Повседневная жизнь в целом, как продукт культуры, реконструируется Гирцем как система авторитетных смыслов, воспроизводимых и передаваемых из поколения в поколение. В то же время этот мир воспринимается как двойственная данность — существующая и неизменная как «гора Эверест», сцена и объект наших действий[28].

И все же Гирц не считает, что человек живет в этом символически насыщенном мире постоянно. Здесь уместно вспомнить А. Шюца и его концепцию повседневности и повседневного опыта, к которой прямо или косвенно, но регулярно обращается и Гирц, анализируя понятие «установки»/«перспективы», а также другие термины, описывающие символическое опосредование отношений между актором и ситуацией. Обыденный мир повседневности, по Шюцу, является наиболее важной для человеческого познания «высшей реальностью», и изучать этот мир необходимо с помощью особых, специфических методов: «...Специфические методологические схемы, созданные обществоведами для более глубокого познания социальной реальности, являются более подходящими для открытия общих принципов, присущих всему человеческому знанию, чем аналогичные схемы, разработанные в рамках естественных наук»[29]. Рассуждая о повседневном социальном

28. Там же. С. 129.

29. *Шюц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. М., 1996. С. 541.

мире, Шюц изучал, «как мы понимаем друг друга, как формируется общее восприятие и общее представление о мире»[30]. По Шюцу, человек воспринимает все, с чем он сталкивается во внешнем мире, как некие типы/классификации, в которых и отражается социально обусловленное знание. Люди — это тоже типы, во всяком случае, они представляются нам таковыми; поэтому, учитывая различную степень анонимности, с которой воспринимаются эти различные типы, наиболее важной для взаимодействия и для понимания человеком социального мира оказывается «мы-группа» или «сотоварищи» (т. е. именно на них человек и ориентируется в наибольшей степени). Понимание Другого возможно, если, желая достигнуть взаимопонимания, мы отключаем индивидуальное восприятие ситуации и начинаем оценивать окружающих с точки зрения Другого, каким мы его себе «типично» представляем; фактически мы начинаем играть типизированную роль (индивидуальные особенности могут всплыть только тогда, когда они вступают в противоречие с предписанными ролью действиями).

В результате проблему конструирования мира Гирц решает через понятие «перспектива», определяя ее как способ восприятия жизни, способ видения мира. Таких «перспектив» четыре: здравый смысл, научная перспектива, эстетическая перспектива, наконец, религиозная перспектива. Каждая из трех последних «перспектив» подвергает сомнению незыблемость мира и его значений; каждая из «перспектив» есть способ подняться над повседневностью. И только здравый смысл, как «перспектива наивного реализма», есть способ принять мир таким, какой он есть. В этом Гирц соглашается с Шюцем, говоря о том, что здравый смысл ориентирован прагматически как способ либо подчинения окружающего мира, если это возможно, либо приспособления к нему.

«Религиозная перспектива» поднимается над повседневностью, вписывая ее в режим всеобъемлющих истин и абсолютной реальности. Гирц разводит «религиозные действия» и «действия других перспектив» на основе мотивации и настроений участников, а фактически — через наличие той самой трансгрессии: инсценировка религиозного ритуала наблюдателями будет выглядеть как элемент этнографии или эстетическое зрелище, в то время как для участников это — «презентация». В результате религиозное действие есть то, что наделяет авторитетом религию как символическую систему в целом и каждый конкретный комплекс символов в частности.

30. История социологии в Западной Европе и США. М., 1999. С. 529.

Таким образом, религия для Гирца — символическая система, трансцендентная по отношению к повседневной жизни, корректирующая значения и понятия в кризисных ситуациях субъективной, повседневной, ординарной, «ежедневной» реальности. Значения, находящиеся в поле конфликта между наследием культурной системы и внутренним опытом человека, необходимо соотнести и откорректировать; именно эту, организационно-корректирующую функцию Гирц отводит религии, включая ее в один ряд с другими культурными системами: наукой, искусством, идеологией и т. д.

Повседневная жизнь представляется диалектично-дискурсивной: «Нам приходится жить в обоих мирах: в мире ежедневной, ординарной реальности с его ощутимыми несовершенствами и в культурном мире, посредством которого мы стараемся понять и преодолеть эти несовершенства»[31]. И религия предстает перед читателем Гирца как механизм контроля социума за человеческим поведением, во всяком случае — как стремление к стабильному состоянию, где моделирование практик оказывается «инструкцией» к поддержанию повседневного порядка. Однако, поскольку состояние абсолютной стабильности общества, особенно в условиях глобализации, невозможно, религия постоянно оказывается пограничным фактором, зачастую — дестабилизирующим.

* * *

Завершая рассмотрение методологической аналитики того или иного исследователя, чаще всего останавливаются на том вкладе, который он внес в развитие науки. С одной стороны, место Гирца в истории антропологии как науки значительно: «Он сумел воссоздать в антропологии необходимый ей мост между социальными и гуманитарными науками. Гирцу удалось интегрировать макросоциологический род исследований с детальным этнографическим анализом, с историческими изысканиями и с философским знанием»[32]. Постмодернисты ценят Гирца за «деконструкцию здравого смысла», «его базовых очевидностей и предрассудков»[33], однако считать его самого постмодернистом

31. Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* p. 94. New Haven: Yale University Press.

32. *Елфимов А.* Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Этнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 13–14.

33. Marcus, G. and Fisher, M. (1986) *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences,* p. 137. Chicago, 1986.

было бы ошибочно: в силу попыток интеграции наук Гирц идейно скорее относится к предшествующей научной традиции. С другой стороны, интерпретативная антропология отвечает требованиям времени и не является просто следованием моде на герменевтику: динамично меняющаяся социальная реальность просто потребовала нового инструментария для ее осмысления.

Однако в том, что касается вклада К. Гирца в исследования собственно религии, оценку пока дать сложно. Видимо, прошло еще недостаточно времени, чтобы в должной мере оценить значение этого направления для религиоведения. Но уже сейчас можно сказать, что не только в области прикладной, но и в теоретической области социальных наук К. Гирц заслужил достойное место, предложив новое понимание культуры и религии, выводя ее за жесткие каркасные рамки действовавших ранее парадигм — особенно за рамки гиперсоциальной парсоновской структурно-функциональной теории и тогда еще влиятельных позитивистских подходов. Но, скорее всего, оценить по достоинству наследие К. Гирца религиоведам еще предстоит в будущем.

Библиография

Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. М., СПб: Изд-во СПБГУ, 2006.

Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.

Елфимов А. Л. Размышления о судьбах науки // Этнографическое обозрение. 1996. № 6.

Елфимов А. Об антропологии и гуманитарных науках: несколько заметок о творчестве К. Гирца // Новое литературное обозрение. 2004. № 70.

Елфимов А. Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Этнографическое обозрение. 1992. № 3.

Изер В. Что такое литературная антропология? Разница между объяснительным и исследующим видами вымысла // Логос. 1999. № 2. С. 185–214.

История социологии в Западной Европе и США. М., 1999.

Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. М., 1996.

Alexander, J. C. (2008) «Clifford Geertz and Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology», *Cultural Sociology* 2 (2): 157–168.

Geertz, C. (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Geertz, C. (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.

Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Marcus, G. and Fisher, M. (1986) *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, 1986.

Rothenbuhler, E. W. (1992) «The Liminal Fight: Mass Strikes as Ritual and Interpretation», in J. C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies,* pp. 66–90. Cambridge University Press.

Smith, P. and Alexander, J. C. (1996) «Durkheim`s Religious Revival», *The American Journal of Sociology* 102 (2): 583–592.

References

Alexander, J. C. (2008) «Clifford Geertz and Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology», *Cultural Sociology* 2 (2): 157–168.

Antologiia issledovanii kul'tury. Interpretatsii kul'tury. (2006) [Anthology of Cultural Studies. Interpretations of Culture] Moscow, Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPBGU.

Elfimov, A. (1992) «Klifford Girts: interpretatsiia kul'tur» [Clifford Geertz: Interpretation of Cultures], *Etnograficheskoe obozrenie*. No. 3.

Elfimov, A. (2004) «Ob antropologii i gumanitarnykh naukakh: neskol'ko zametok o tvorchestve K. Girtsa» [On Anthropology and Human Sciences: Certain Remarks about the Legacy of C. Geertz], *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 70.

Elfimov, A. L. (1996) «Razmyshleniia o sud'bakh nauki» [Reflections on the Future of Science], *Etnograficheskoe obozrenie* No. 6.

Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geertz, C. (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Geertz, C. (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.

Girts, K. (2004) *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures]. M.: ROSSPEN.

Izer, V. (1999) «Chto takoe literaturnaia antropologiia? Raznitsa mezhdu ob'iasnitel'nym i issleduiushchim vidami vymysla» [What Is Anthropology of Literature? Difference between Explanatory and Researching Types of Fiction], *Logos*. No. 2: 185–214.

Marcus, G. and Fisher, M. (1986) *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, 1986.

Rothenbuhler, E. W. (1992) «The Liminal Fight: Mass Strikes as Ritual and Interpretation», in J. C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies,* pp. 66–90. Cambridge University Press.

Schutz, A. (1996) «Formirovanie poniatiia i teorii v obshchestvennykh naukakh», in *Amerikanskaia sotsiologicheskaia mysl'* [«Formation of Notions and Theories in Social Sciences», in *American Sociological Thinking*]. Moscow.

Smith, P. and Alexander, J. C. (1996) «Durkheim`s Religious Revival», *The American Journal of Sociology* 102 (2): 583–592.