
СОЦИАЛЬНЫЕ СТРАСТИ

А. Шажинбатын

ЧЕЛОВЕК В ТРЁХ КОНТЕКСТАХ

Аннотация: Статья посвящена реконструкции идей выдающегося американского культуролога Лесли А. Уайта. Основное внимание уделено анализу культурной коммуникации, которая была им разработана. Размышляя над происхождением языка, автор статьи вслед за Уайтом обращается к философскому постижению человека. Основная идея статьи заключается в том, что человека можно рассматривать в трёх контекстах: как физический объект, как представителя живого мира и как человеческое существо. Уайт настаивает на различии животного и человека. Эту демаркацию он связывает с символической природой культуры. По его словам, человек обладает уникальной способностью к символическому поведению и, следовательно, в каждом своем действии и состоянии испытывает влияние культурной традиции.

Автор статьи критически оценивает методы культурной антропологии и вводит в разбор концепции Л. Уайта важнейшие положения философского постижения человека. Реконструкция идея Л. Уайта рождает потребность в полемическом отношении к некоторым его положениям.

Концепция Л. Уайта, его вклад в культурологию рассматривался многими отечественными исследователями. Однако научное наследие американского учёного многогранно. Особую ценность в нём представляет стремление Уайта выйти за рамки эволюционной антропологии и интегрировать философско-антропологические подходы к анализу человека как символического субъекта. Л. Уайт видит значимость своей концепции в том, чтобы показать различие животного и человека. Его идеи в этом смысле важны для полемики с постмодернистскими взглядами, которые исходят из принципиальной общности животного и человека.

Ключевые слова: человек, культура, символ, поведение, речь, генезис, обучение, значение, слово, рефлекс, эволюция.

Review. The article offers a reconstruction of the ideas of an outstanding American cultural scientist Leslie A. White. Attention is focused on the analysis of his ideas of cultural communication. Reflecting on the origins of language, the author, following White, turns to the philosophical comprehension of man. The main idea of the article is that man should be regarded in three contexts: as a physical object, as a representative of the natural world, and as a human being. White insists on the difference between human beings and animals. He relates this demarcation to the symbolic nature of culture. In his opinion, man has a unique aptitude for symbolic behaviour and hence in each his action and state man experiences the influence of cultural traditions. The author gives a critical assessment of methods of cultural anthropology and introduces important points of the philosophical comprehension of man into analysis of L. White's conception. The reconstruction of the ideas of L. White creates a need to develop polemic attitude to some of his statements. The conception of L. White and his contribution to cultural science have been discussed by many Russian researchers. However, the scientific legacy of the American scientist is multi-faceted. White's desire to surpass the framework of evolutionary anthropology and to integrate philosophical and anthropological approaches to the analysis of man as a symbolic subject is of special value. L. White saw the significance of his conception in showing the difference between man and animal. In this sense, his ideas are significant for debates with post-modernist approaches that proceed from the principal unity of man and animal.

Keywords: man, culture, symbol, behaviour, speech, genesis, training, meaning, word, reflex.

Если А. Уайт не считал возможным сводить культуру к человеческому поведению. В этом контексте он обращается к проблеме генезиса речи. В своей ранней статье «Происхождение и природа речи» эта уникальная способность человека к языку рассматривается применительно к частной проблеме, доста-

точно разработанной в антропологии. Развитие вербальной коммуникации, отмечал Лесли А. Уайт, прошло три этапа. На первом – значение является неотъемлемым свойством произносимого звука, а звук издаётся инстинктивно. На этой стадии находятся сейчас многие низшие животные. Издаваемые ими звуки являются прямым, а не усвоенным

в процессе обучения, выражением состояний их организма. Инстинктивны не только произнесение, но и восприятие этих звуков представителями этого вида.

На второй стадии значение придаётся звукам и зависит более от ситуации, чем от непосредственного состояния организма. Эта стадия также доступна многим животным: их можно обучить адекватно реагировать на некоторые звуковые сигналы, выполнять команды (обучение собак, лошадей и т.д.). В этом случае значение не является органично присущим тем или иным звукам, а привносится извне. Чтобы его воспринять, необходим определённый тип нервной системы, далеко не всякое животное к этому способно. Чтобы воспринять звуковой сигнал этого типа, требуется обучение. На третьей стадии значение придаётся звукам теми, кто их произносит. Так, сочетанию звуков «по» может быть придано значение «жареный кролик», или «иди скорей», или «несчастный».

Второй и третий тип настолько схожи между собой, что, по мнению ряда исследователей, сам Дарвин их спутал, заявив, что между сознанием человека и животного нет качественной разницы. Лесли А. Уайт оспаривает эту точку зрения на примере развития речи. Он рассматривает речь человека как наиболее значимую форму символического выражения, так как человек с коммуникативной целью придаёт значение звукам (или, в случае с письменной речью, значкам) – смысл, которого они сами по себе лишены. «Собака может выучить значение слова, но не может сама придать звукам смысл. И в этом заключается разница между сознанием человека и других живых существ, даже высших животных. Человек может сам создавать и приписывать значение и ценность вещам по своему выбору. Мы можем обозначать «х» всё, что хотим: тонну угля, десять поросят, королевское достоинство; красное у нас может обозначать опасность, мужество или революционное политическое движение. В царстве символов человек может действовать по своему усмотрению, придавая любое значение любому предмету. Ни одно другое существо на это не способно. От этой уникальной способности зависит всё человеческое существование. Проявление этой способности создало все цивилизации человечества» [1, р. 251].

Для собаки слова команды являются знаком. Слово может функционировать как символ и как знак, т.е. оно может быть использовано в символическом и в знаковом контексте. Значение сим-

вола нельзя уловить при помощи органов чувств, его можно понять и передать через специальные структуры нервной системы, которым нет лучшего названия, чем “символический механизм”. Приводится следующий пример: при помощи органов чувств человек может уловить цвет сахара и соли, различить сладкий вкус одного и солёный – другого, так как всё это есть следствие их атомного и молекулярного строения. Но, воспринимая сахар и соль лишь при помощи органов чувств, нельзя сказать, продаются ли эти товары по два или по шесть центов за фунт, потому что цена – символическое качество, которое придаётся вещи обществом. Передать символическое значение можно лишь при помощи того же самого “символического механизма”, который создаёт символ. Животное никогда не сможет уловить свойство, существующее лишь в символической форме. Вот почему ни одно существо никогда не проникает в мир человека.

Слово создаётся как символ: определённому сочетанию звуков человек придаёт значение. Но, когда слово начинает функционировать, оно воспринимается нашими органами чувств таким образом, как будто значение органически присуще самому сочетанию звуков, т.е. слово функционирует не в символическом контексте, а как знак. Именно так и воспринимает слово животное. И после того, как мы придумали слово, например “падо” и придали ему значение “сидеть”, значение этого слова может понять и человек, и собака (здесь уже разница лишь в скорости), и тот и другой будет отзываться на него адекватной реакцией. «Так чем же отличается собака от человека в вербальном поведении? Лишь одним: для собаки слова выступают как знаки, для человека – и как символы, и как знаки» [1, р. 253].

Человек видит глазами, слышит ушами, чувствует запах при помощи носа. А что участвует в создании символов? – спрашивает Уайт. Что является органами речи человека? У человека есть орган производства звука, но помимо устной речи существует письменная речь, знаковая деятельность. Таким образом, передача идеи при помощи символов не требует обязательно звуков, для этого годится любая часть тела, которую может наблюдать другой человек. Устная речь является наиболее простым, эффективным и экономным средством коммуникации. Но почему же всё-таки человек, мозг которого по своему химическому и физическому строению так напоминает мозг близких к нему обезьян, способен создавать и воспринимать символы, а обезьяна – нет?

Уайт полагает, что всё дело в количестве мозга. «Иногда разница количества создаёт разницу качества: добавление степени меняет суть. Так, добавляя количество тепла, мы превратим воду в другую структуру: пар. Когда развитие внутри яйца достигает определённой точки, птица выклёвывается и начинает новый этап своей жизни. Аналогично мы рассуждаем и здесь: когда мозг примата достиг определённой стадии развития, он приобрёл новое качество. Это вполне логичное и плодотворное допущение, но оно нам ничего не говорит» [1, р. 255]. Ведь фактически мы ничего не знаем о физиологических механизмах символической деятельности.

В более поздней статье «Четыре стадии в эволюции мышления» Лесли А. Уайт рассматривает ту же проблему – способность человека создавать и воспринимать символы – в более общем теоретическом аспекте: как конечный этап в эволюции мышления. Учёный выделяет четыре типа поведения живых существ. Тип I представляет собой простейшую схему взаимоотношений между живым организмом и неким внешним предметом или явлением, когда их значение для организма определяется лишь органически присущими тому и другому качествами (животное видит пищу и её берёт: или животное чувствует опасность и от неё бежит, или живое существо под влиянием окружающей среды меняет цвет, запах и т.д.). Этот тип поведения свойствен всем без исключения живым организмам.

Более сложный тип II характеризуется появлением условного рефлекса живого организма на некий предмет или явление, которые сами по себе никакой реакции у организма не вызывают (этот тип иллюстрируется примером собаки Павлова, у которой появляется условный рефлекс на звуковой сигнал, сопровождающий приём пищи). Реакции типа II напоминают реакции типа I, они присущи далеко не всем живым организмам и представляют собой высший этап эволюции по сравнению с типом I (на эти реакции способны более развитые организмы, хотя наукой точно не установлено, какие именно виды обладают ментальностью, соответствующей реакциям этого типа).

Следующую стадию эволюции мышления, тип III, Лесли А. Уайт иллюстрирует примером с шимпанзе, использующим палку, чтобы достать банан. Этот тип отличается от типа II тем, что, во-первых, между двумя объектами (банан и палка) существует связь, т.е. необходимость одного обуславливается другим (чего нет в случае с собакой Павлова), а во-вторых, тем, что решение о взаимо-

действии со вторым объектом (палкой) принимает сам организм (в примере с собакой появление условного рефлекса вызвано внешними обстоятельствами), т.е. он играет решающую роль в появлении реакции типа III.

Высший тип мышления, тип IV, иллюстрируется примером реакции человека на некий предмет и на обозначающее его слово. Этот тип отличается от третьего тем, что отсутствует необходимая связь между двумя явлениями (предметом и словом) и её устанавливает сам человек. Этот тип учёный называет “symboling”, т.е. символическое поведение.

Далее Лесли А. Уайт рассматривает все четыре типа поведения как последовательные этапы эволюции мышления живых существ. Как уже говорилось, тип I характерен для всех живых организмов, тип II (условный рефлекс) – уже не для всех, но для каких именно, точно не установлено. Тип III свойственен обезьянам, слонам и собакам. Уайт предполагает, что, возможно, все плацентарные млекопитающие способны к поведению этого типа, но более точных данных пока нет. На этом типе учёный останавливается подробнее, так как он считает, что сам факт использования палки для добывания банана не имеет принципиального значения; важно то, что организм самостоятельно создаёт такую конфигурацию поведения, при которой он реагирует одновременно на два или более предметов или явлений, с необходимостью связанных между собой.

Для этого типа поведения совсем необязательно брать в руки палку; приводится пример с собакой, которая видит пищу через забор, но, поскольку не может через него перепрыгнуть, то бежит вдоль забора, пока не находит калитку, сквозь которую можно добраться до пищи. Действия собаки ничем не отличаются от действий шимпанзе, который берёт палку – это тот же самый тип мышления. Тип IV, т.е. символическое поведение, свойствен лишь человеку. Каждый последующий тип поведения облегчает жизнь живому организму, всё более и более возвышая его над теми ограничениями, которые создаёт ему окружающая среда.

В статье подробно рассматривается тип IV – символическое поведение, подчёркивается, что лишь человек к нему способен и что все попытки доказать, что животные могут реагировать на символы, основываются на смешении понятий “символ” и “знак”. Некоторые психологи, которые проводили эксперименты с крысами и собаками, утверждают, что эти животные реагируют на опре-

делённые цвета (синий, жёлтый, зелёный), которые обозначают важные для них явления (пищу, боль и т.д.), таким же образом, как человек реагирует на такие символы, как святая вода, распятие, слово, фетиш и т.д.

Уайт указывает на существенное, качественное различие в этих двух типах реакций. В первом случае реакция идёт по описанному им выше типу II, и цветная карточка выступает в роли знака, так как не сами животные привязывают значение к знаку (они на это не способны), это значение придано внешними обстоятельствами (людьми), значение же таких символов, как святая вода, распятие и т.п. определяется самими людьми.

Однако созданные людьми символы в процессе функционирования выступают в роли знаков, и это обстоятельство заставляет Уайта сделать следующий вывод: существует тенденция отступления поведения с более высокого на более низкий уровень. Приводится пример реакции водителя на цвет светофора. Цвета светофора – символы, но когда водитель ведёт машину, цвет светофора для него лишь знак, определяющий его непосредственную реакцию – в данном случае “соскальзывание” происходит в целях экономии времени, ускорения необходимой реакции. Тенденция “соскальзывания” характерна и для низших типов поведения (так, после того, как у собаки выработался условный рефлекс на звуковой сигнал, её реакция на него идёт по типу I).

Подробнее на различии символа и знака Лесли А. Уайт останавливается в статье «Символическое поведение» (1962). «Символ можно определить как вещь или явление, действие или предмет, значение которому навязано человеком: святая вода, фетиш, ритуал, слово. Таким образом, символ является совокупностью (1) значения и (2) физической структуры. Символ должен иметь физическую форму, иначе его значение будет недоступно нашему познанию – если, конечно, не признавать телепатии или ясновидения. Не существует, однако, необходимой связи между значением символа и его физической формой; связь между ними произвольна» [1, р. 274]. Значение символа нельзя установить при помощи органов чувств (святая вода ни физически, ни химически ничем не отличается от обычной). Символическое поведение – это такое поведение, в результате которого создаются и воспринимаются неразличимые органами чувств значения. «И, пусть я повторюсь, ни одно живое существо, помимо человека, не может и никогда не

сможет понять, что такое святая вода, или фетиш, или грех, или Воскресенье» [1, р. 274].

Но есть и другой класс предметов и явлений, значение которых произвольно связано с их физической формой. Это знаки. «Знак – это предмет или явление, которое указывает на другой предмет или явление. Существует два класса знаков: (1) те, значение которых заключено в них самих или в их контексте (пар, который идёт из радиатора автомобиля; гуси, улетающие на юг; пожелтевшие белки (глаз), и (2) те, значение которых не связано с их физической структурой или ситуацией (зелёный треугольник, обозначающий пищу; жёлтый карантинный флаг). Значение знака познаётся опытным путём (наблюдение, условный рефлекс). Если значение знака никак не связано с его физической формой, то оно идентифицируется с его физической формой посредством условного рефлекса. И как только значения начинают идентифицироваться с соответствующими физическими формами, их можно распознавать и дифференцировать при помощи органов чувств...» [1, р. 274].

Неразработанность категориального аппарата в этой области приводит к путанице, так как не существует предмета “знак” или “символ” в той мере, в которой существуют предметы “кошка” и “собака”, т.е. предметы, различимые по внешнему виду. «Предмет или явление может быть знаком или стволом только в определенном контексте, так же как ваза может быть товаром, произведением искусства или объектом научного изучения лишь в зависимости от определённого контекста; или человек может быть рабом лишь в определенном контексте. Существенное различие лежит не между неким знаком и неким символом, но между двумя разными контекстами, двумя типами поведения, символического или знакового» [1, р. 275].

Человек способен к символическому поведению вследствие развитости своей нервной системы. И благодаря этой способности он воспринимает внешний, физический мир совсем не так, как животное. Приводится пример с восприятием солнца, которое животное ощущает только оптически, а человек видит в нём божество, или источник жизни, или огромную массу физических частиц в процессе термоядерного излучения. Однако в значительной мере поведение человека несёт не символический характер и ничем не отличается от поведения животного, так как человек тоже может кашлять, чихать, зевать, ходить и пр. Но любой элемент поведения человека в определённой си-

туации может приобрести символический характер: так отрывок в некоторых культурах может означать, что гость доволен угощением хозяина, покашливание – что надо спустить курок и т.д. И здесь учёный вновь подходит к своей излюбленной теме – к разграничению понятий “человеческое поведение” и “культура” – и напоминает о том, что один и тот же элемент поведения человека может быть рассмотрен в соматическом и в экстрасоматическом контекстах, и в зависимости от контекста может стать объектом изучения либо в педологии, либо в культурологии.

В части V этой книги («Личность») объединены две статьи: «Личность и культурный процесс» (1950) и «Индивид и индивидуальность» (1963), в которых подробно аргументируется точка зрения учёного на роль личности в социокультурном процессе, органично входящая в его общую концепцию культуры.

В статье «Личность и культурный процесс» Уайт полемизирует достаточно широко распространённым в культурной антропологии взглядом на личность как на детерминирующий фактор социокультурного процесса и с соответствующими этой точке зрения методами интерпретации социокультурных феноменов в личностных категориях. Такое понимание свойственно Р. Линтону, Э. Сепиру, Б. Малиновскому, А. Гольденвейзеру. Уайтовская концепция зиждется на утверждении, что хотя никто не оспаривает, что культура является результатом жизнедеятельности людей, что без людей культура бы не существовала, и что «общий, характер культуры является выражением биологических свойств человеческого вида» [1, р. 285], всё же личностный аспект неприемлем как при интерпретации отдельных культур, так и при рассмотрении культурных изменений в целом. «Культурный процесс необъясним с точки зрения рас, физических типов, или индивидуального склада ума. Он постижим только с точки зрения самой культуры. Короче говоря, культурный процесс следует трактовать скорее культурологически, чем биологически или педагогически» [1, р. 285].

Интерпретация социокультурного с позиций личности зиждется, указывает Лесли А. Уайт, на тех же теоретических принципах, что и расовый подход, однако последний наукой в целом отвергнут, а первая достаточно широко распространена в антропологии. Уайт ставит социокультурный процесс над личностью в том смысле, что, по его мнению, человеческое поведение каждой отдельно взятой

личности является функцией культуры, в которой он существует, но ни в коем случае не наоборот. В отношениях между культурой и личностью культура является константой, личность – переменной величиной. Культурная традиция представляет собой поток взаимодействующих культурных элементов – инструментов, верований, обычаев и т.д. В этом процессе взаимодействия каждый элемент сталкивается с другими. Это процесс соревновательный: инструменты, обычаи, верования могут устаревать и исключаться из культурного потока. Время от времени в него включаются новые элементы. В процессе взаимодействия постоянно создаются новые комбинации и синтез элементов культуры открытия и изобретения.

Таким образом, культурная традиция представляет собой динамическую систему, запускаемую в действие естественными, природными силами, которая ведёт себя и развивается в соответствии с собственными принципами и законами. Она может быть рассмотрена как система *sui generis* (лат. – особого рода). Каждый человек существует в некой культурной традиции. «Культура настигает его при рождении, и по мере того, как он взрослеет, она обеспечивает его языком, обычаями, представлениями, инструментами и т.д. Короче говоря, именно культура придаёт форму и содержание человеческому поведению. Так, поведение индейца племени Кроу является ответом организма *Homo sapiens* на определённый комплекс раздражителей, который мы называем “культура Кроу”.

Подобным же образом поведение американца, эскимоса, зулуса является ответом того же организма на другую культурную традицию. Личность в каждом случае является структурой, которая испытывает воздействие культурных сил и элементов, ареной их выражения. С этой точки зрения личность выражает супербиологическую культурную традицию в соматической форме» [1, р. 287].

Аналогичным образом Лесли А. Уайт подходит к проблеме роли личности в процессе культурного развития. Он полемизирует с широко распространёнными точками зрения, согласно которым человек – двигатель социокультурного процесса, так как каждый новый шаг в культуре – плод его труда, его индивидуального разума. Лесли А. Уайт подробно разбирает эту проблему, аргументируя свою точку зрения. Конечно, человек делает открытия, изобретения, творит шедевры, которые знаменуют собой вехи в развитии культуры, но каждое открытие, каждый шедевр впитывают в себя всё, что

было создано в этом направлении до него. Родись Ньютон в другую эпоху, замечает Уайт, он бы конструировал приспособления для рыбной ловли, занимался бы гаданием по печени животных, или углублял бы теорию тотемизма.

Недаром часто случается, что одно и то же открытие делают разные люди в одной социокультурной среде почти одновременно. Это недостаточно объяснять простым совпадением: когда уровень развития культуры достигает определённой точки, неизбежен синтез и появление нового. «Культура не является беспорядочным скопищем элементов, она представляет собой систему. Культурные системы состоят из взаимосвязанных подсистем, или конфигураций, таких как технологическая, художественная, философская. И в пределах этих конфигураций осуществляется развитие культуры. Евклидова геометрия, готическое искусство, механика Галилея и Ньютона, схоластическая философия, паровой двигатель – вот примеры этих культурных конфигураций. Как это показал Крёбер в своих «Конфигурациях культурного роста» (1944)» [2], конфигурация проходит следующие стадии развития: начальная, ранняя, средняя, зрелая и кульминационная. Нередко для того, чтобы конфигурация достигла кульминации, требуется несколько столетий. Достигнув полного развития, конфигурация находит кульминационное выражение в деятельности одной или нескольких выдающихся личностей. Этим личностям и называют гениями...» [1, р. 289]. Но если, замечает учёный, эти личности явились бы за поколение или за два до или после кульминации, их гениальность бы не обнаружилась или проявилась бы в чём-то другом.

Далее Лесли А. Уайт рассматривает пространственный фактор этой проблемы. Культурный поток богаче, процесс взаимодействия быстрее и интенсивнее в пространствах, обладающих большой протяженностью и многообразием культурного ландшафта, беднее в замкнутых пространствах, например, остров Тасмания. Один и тот же человек в одном месте может стать выдающимся стрелком, ковбоем, в другом – известным учёным. Если человеку посчастливилось родиться в пространстве наибольшей концентрации культуры, в центре культурного ареала, он в большей мере будет являться носителем культурного синтеза, чем если он родится на периферии ареала. «Создание гения является функцией времени и места, времени в процессе культурного развития и места относи-

тельно неравного распределения культуры по поверхности земли» [1, р. 290].

Возражая Э. Сепиру, который утверждал, что думает и действует, мечтает и протестует всегда конкретный индивид, Уайт вновь возвращается к проблеме человеческого поведения. Он поясняет, что некоторые действия и состояния человека (если он, например, спит, зевает, дышит и т.д.) действительно могут быть рассмотрены исключительно как функции его организма. Но большая часть его действий и состояний (когда он думает, мечтает, действует и т.д.) является функцией социокультурных систем и, соответственно, может быть интерпретирована лишь с социокультурной точки зрения.

Конечно, Уайт не утверждает, что организм человека пассивно впитывает в себя культурный материал. Он считает, что человек представляет собой динамическую систему, которая активно воздействует на воспринимаемые извне элементы культуры, не только обеспечивая, но и ускоряя этот процесс. Человек – константа в этом уравнении, культура – переменная. «В объяснении экстрасоматического культурного процесса следует исходить только из культурного фактора» [1, р. 292].

Вышеизложенные соображения, поясняет Лесли А. Уайт, касаются лишь проблемы интерпретации культурных явлений, так как не вызывает сомнения тот факт, что в реальных процессах действуют конкретные люди. Но на вопрос, почему они действуют тем или иным образом, можно ответить, лишь исходя из определённого контекста – мифического, психологического или иного, в зависимости от цели исследования. Изучая поведение человека, приходится выбирать между психологией и культурологией. Если нас интересуют реакции человеческого организма на определённые раздражители из области культуры, такие, как, например, выборы, полиандрия, оружие, амулеты, и др., то интерпретация должна быть психологической. Если же нас интересуют сами эти явления культуры, то перед нами задачи, которые следует разрешать при помощи культурологического исследования. «Культуру можно объяснить только с точки зрения культуры, т.е. культурологически» [1, р. 294].

В статье «Индивид и индивидуальность: культурологическая интерпретация» наиболее полно освещается уайтовская концепция личности. Личность, как и любой предмет неживого мира, является единством общего и частного: в ней объединены черты, свойственные всему классу вещей, к

которым она принадлежит, а также её собственные неповторимые черты. Индивидуальность любого живого организма характеризуется отношениями с другими особями вида; эти отношения могут быть двух родов: генетические и социальные. Любой физический объект дискретен полностью. Биологический организм дискретен постольку, поскольку представляет собой самодостаточное целое, но его дискретность не абсолютна, так как его свойства в определённой мере предопределены сочетанием генов, унаследованным от родителей, от прародителей и т.д., т.е. он представляет собой совокупность генотипов и фенотипов.

В качестве примера живого существа Уайт рассматривает обезьяну; на индивидуальность обезьяны воздействуют взаимоотношения с особями своего вида не только на биологическом, но и на социальном уровне. Обезьяны в стае различаются по возрасту, полу, размерам, силе и т.д., и эти различия, как показали соответствующие исследования, существующим образом влияют на поведение обезьяны в стае, т.е. на её социальное поведение. То же самое справедливо по отношению к некоторым другим животным, но в отличие от них обезьяны (шимпанзе), по всей очевидности, испытывают влияние некоторых социальных традиций своего вида – об этом свидетельствует тот факт, что шимпанзе, помещённые в зоопарк в раннем детстве, выращенные в отрыве от стаи, не размножаются, т.е. не умеют совокупляться с подобными себе особями, не пройдя соответствующую «социализацию» среди себе подобных. Таким образом индивидуальность шимпанзе является функцией его генетического наследия, поведения окружающих его обезьян и социальной традиции.

Человека же можно рассматривать в трёх контекстах: как физический объект, как представителя живого мира, как человеческое существо. И в этом последнем качестве он обладает уникальной способностью к символическому поведению и, следовательно, в каждом своем действии и состоянии испытывает влияние культурной традиции. «Таким образом, индивидуальность человеческого существа обладает тремя детерминантами: во-первых, дискретностью завершённой, автономной одушевлённой материальной системы; во-вторых, фактором генетического наследия, который ограничивает и сдерживает индивидуальность, делая ребенка похожим на родителей; и, в-третьих, влиянием экstrasоматической традиции, которую мы называем культурой» [1, р. 301]. Чисто социальная

традиция (как в случае с шимпанзе) оказывает на индивидуальность человека гораздо меньшее влияние, чем культура.

Человек как динамическая система осваивает элементы культуры, корректирует их и синтезирует. «Два организма, идентичные биологически, живущие в одной и той же культурной среде, могут стать абсолютно разными личностями вследствие того, что столкнутся с элементами культуры в разной последовательности. Две молодые женщины могут, например, (1) учиться в школе, (2) родить ребенка, (3) выйти замуж. Но порядок, в котором они это сделают, имеет огромное значение для формирования их индивидуальности» [1, р. 302]. Таким образом, индивидуальность у людей является следствием (1) их биологических особенностей, (2) различной последовательности во взаимодействии с явлениями культуры, (3) воздействия многообразных культурных факторов, поэтому в сложной социокультурной системе, один человек попадает в одну субкультуру, другой – в другую. Но всё же порождённые одной культурной традицией люди во многом сходны, Лесли А. Уайт особо подчёркивает влияние на индивидуальность языковой традиции как наиболее существенной.

Вторая часть статьи посвящена критике распространённых в антропологической теории концепций. Среди прочих он останавливается на концепции выдающейся личности «творческой души», согласно которой выдающиеся люди оказывают решающее влияние на социокультурный процесс (эта точка зрения свойственна многим ученикам Боаса). Он критикует её, во-первых, по существу, поясняя, что всякая выдающаяся личность опирается на определённую социокультурную традицию. Любой видный государственный деятель становится таковым в силу некоторого сочетания политических, экономических, военных сил; на своём посту он обладает лишь относительной независимостью (причём гораздо меньшей, чем обычные граждане) и, следовательно, его деятельность также во многом определяется соотношением различных интересов, конкретной социокультурной традицией.

В противном случае этот деятель может быть смещён в демократических государствах, стать жертвой заговора в недемократических. Но и простой человек в своих действиях и помыслах в значительной степени ограничен социокультурной традицией, он отнюдь не обладает полной свободой. Далее Лесли А. Уайт размышляет о том, почему антропоцентристская концепция прочно укорени-

лась в американской этнологии. Он это связывает с тем, что её родоначальник – Франц Боас – был евреем и в течение всей своей жизни сталкивался с антисемитизмом, так же, как и многие из его учеников. Как представители национального меньшинства, многие антропологи школы Боаса с большим интересом относились к проблеме расовых конфликтов. Изучая расу, Боас, по мнению Уайта, преувеличивал значение личности и преуменьшал значение расы, что привело к значительным перегибам (так, например, он утверждает, что представителей групп меньшинств следует рассматривать как индивидов, а не как представителей расы или класса). То же преувеличение свойственно и его ученикам – Л. Гольденвейзеру, Р. Бенедикт.

Уайт полемизирует с крайней точкой зрения, согласно которой реален лишь индивид, а такие феномены как общество и культура на самом деле не существуют. «Общество – это название, данное совокупности индивидов, находящихся во взаимодействии. Общество представляет собой сеть отношений между индивидами. Эти отношения и “суть отношений” столь же реальны, как и индивиды. Абсурдно утверждать, что Земля существует, и Солнце существует потому, что мы их видим, но что отношений между ними нет, так как они не видны. “Отношение” есть понятие в сознании учёного, но понятие, соотносящееся с доступной наблюдению реальностью внешнего мира» [1, р. 315]. Аналогично с культурой. «Антропоморфизм, антропоцентризм – преувеличение значения личности человека – как философская традиция достаточно стар и укоренён в культурах мира. Это есть не просто донаучное, но антинаучное видение мира. Это – одно из величайших, если не величайшее препятствие для развития науки о человеке, культуре, обществе. Но он наверняка не выдержит борьбы с неантропоморфными концепциями и будет отменён дальнейшим развитием наук» [1, р. 315].

В части IV «Разное» помещены статьи и темы, не затронутые выше. В впервые публикуемой статье Лесли А. Уайта «Спутники и боги или пресса, духовенство и антрополог» (1957) изложен общий взгляд ученого на проблему эволюции религиозных представлений. Религия рассматривается как одна из актуальнейших проблем культурной антропологии. Эволюционный подход к изучению религиозных представлений продемонстрировали ещё классики антропологии в XIX в. К интерпретации этого института была применена общая формула эволюции культуры: развитие от простого и

примитивного к большему количественно и более сложному по структуре и содержанию. Общепринятой стала схема, изложенная Дж. Люббоком в «Происхождении цивилизации» [3], согласно которой религия возникла в результате последовательной смены различных форм атеизма как отсутствия религиозных представлений: фетишизма, тотемизма, шаманства, антропоморфизма, и высшей стадии развития религии – монотеизма. Происхождение религии первые эволюционисты пытались свести к какому-либо одному фактору (сновидения, транс, вера в привидения, в духов и т.д.).

Эта схема была поколеблена в работе Э. Ланга, который попытался доказать, что на самых ранних ступенях развития дикари уже верили в Верховное Божество, что, согласно схемам эволюционистов, должно было произойти только на высшей стадии культурного развития. Эту веру, утверждает Ланг, невозможно вывести из обожествления привидений или из концепции человеческой души. Концепция примитивного монотеизма была перенята у Ланга Вильгельмом Шмидтом, который, используя пример современных ему примитивных народов, пытался доказать наличие монотеизма на самых ранних стадиях развития человеческого общества.

Однако, возражает Лесли А. Уайт, Тайлор вовсе не отрицал наличия веры в Верховное Божество в примитивных культурах. Тем не менее Тайлор имел в виду совсем не то, что более поздние сторонники концепции примитивного монотеизма. Веру в Верховное Божество он связывал с понятием первопричины, характерным для философской концепции примитивных обществ. Этнографический материал подтверждает, что функция понятия Верховного Божества заключается в том, чтобы объяснить миропорядок и его происхождение, а не в том, чтобы служить объектом религиозного поклонения. Вера в Верховное Божество, поясняет Уайт, не противоречит эволюционной точке зрения на развитие религии. «Понятие Верховного Божества, или Первопричины, и логически, и психологически – простейшее из всех понятий, это первое, что приходит на ум ребенку, и оно могло прийти на ум ранним примитивным народам» [1, р. 352]. Как обыкновенный человек может сделать топор, так в его представлении Верховное Божество (в мужском или женском образе) могло сотворить и весь мир. «Мы определяем религию как организацию сверхъестественных верований, отношений, действий, объектов. Сверхъестественное возникает в результате проекции себя на внешний мир и ведёт

к интерпретации явлений внешнего мира с точки зрения сознания наблюдателя, а не свойств наблюдаемых явлений. (...) Религия представляет собой всеобъемлющую проекцию психологических процессов, опыта, на внешний мир без осознания наличия такой проекции» [1, p. 352].

Такое представление о религии, поясняет ученый, не позволяет рассматривать ее как явление *suí generis*. Она – аспект, грань культурных систем в целом, она лишь отражение всего образа жизни, в основе которого лежат материальные технологические посылки; она обусловлена социальными,

политическими и экономическими компонентами культуры. Следовательно, эволюция религии является функцией эволюции социокультурных систем. Религиозные системы эгалитарных племен уступают место религиозным системам монархического государства. Рост разделения труда в обществе находит отражение в разделении труда между богами и т.д. «Как можно проследить эволюцию религии в целом, также можно наблюдать и частичную эволюцию религиозных представлений, соответствующих эволюции культурных систем» [1, p. 353].

Список литературы:

1. White L.A. The science of culture. N.Y., 1949.
2. Kroeber A.L. Configurations of cultural growth. Berkeley, 1944. 882 p.
3. Lubbock J. The Origin of civilisation and the primitive condition of man. L., 1870. 380 p.
4. Антология исследований культуры. Отражения культуры / Сост. Л.А. Мостова. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. 422 с.
5. Анатомия исследований культуры. Символическое поле культуры. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. 384 с.
6. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. 451 с.
7. Гуревич П.С., Палеева Н.Н. Философия культуры. 2-е изд., доп. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 424 с.
8. Земсков Валерий. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Гнозис, 2015. 343 с.
9. Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008. 520 с.
10. Садохин А.П. Введение в теорию межкультурной коммуникации. М.: Высшая школа, 2005. 310 с.
11. Чеснов Я.В. Народная культура. Философско-антропологический подход. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 496 с.

References (transliteration):

1. White L.A. The science of culture. N.Y., 1949.
2. Kroeber A.L. Configurations of cultural growth. Berkeley, 1944. 882 p.
3. Lubbock J. The Origin of civilisation and the primitive condition of man. L., 1870. 380 p.
4. Antologiya issledovaniy kul'tury. Otrazheniya kul'tury / Sost. L.A. Mostova. SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2011. 422 s.
5. Anatomiya issledovaniy kul'tury. Simvolicheskoe pole kul'tury. SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2011. 384 s.
6. Gumbol'dt V. Yazyk i filosofiya kul'tury. M.: Progress, 1985. 451 s.
7. Gurevich P.S., Paleeva N.N. Filosofiya kul'tury. 2-e izd., dop. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2014. 424 s.
8. Zemskov Valerii. Obraz Rossii v sovremennom mire i drugie syuzhety. M., SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; Gnozis, 2015. 343 s.
9. Levi-Stross K. Totemizm segodnya. Nepriruchennaya mysl'. M.: Akademicheskii proekt, 2008. 520 s.
10. Sadokhin A.P. Vvedenie v teoriyu mezhkul'turnoi kommunikatsii. M.: Vysshaya shkola, 2005. 310 s.
11. Chesnov Ya.V. Narodnaya kul'tura. Filosofsko-antropologicheskii podkhod. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2014. 496 s.