
ЭТНОС И ЭТНИЧНОСТЬ

А. Шажинбатын

ЭТНОС И ЭВОЛЮЦИОННАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Статья посвящена проблеме этноса в трактовке эволюционной концепции культуры. Почти два столетия культурная антропология занимается изучением человека. Мир человека в ней предстаёт как выражение этнографических факторов. В середине минувшего столетия сложилась концепция культурного эволюционизма. Её выдающимся представителем был Лесли А. Уайт (1900-1975). Он был активным участником теоретических дискуссий середины XX в. В 1949 г. вышел том его работ «Наука о культуре», в котором рассматриваются не только общие проблемы культуры, но и роль этноса в толковании культурной динамики. Для книги были отобраны статьи, защищающие эволюционную теорию развития культуры (они объединены Лесли А. Уайтом в часть I), несколько работ, в которых представлена его концепция культуры (часть II), а также статьи, посвящённые частным проблемам антропологии (части III-VI). Состав сборника и композиция, за незначительным исключением, принадлежат самому Л. Уайту. Все работы, кроме двух – «Спутники и боги, или пресса, духовенство и антрополог» и «Антропологический подход к религии» (1957), были опубликованы ранее в журналах и сборниках, многие из которых труднодоступны современному исследователю. Собранные вместе они дают полное представление о творческом методе и концепции в целом.

В течение минувшего века на научной арене вели спор три основных способа объяснения культурных изменений – исторический, структурно-функциональный и эволюционный. Каждый из них, как показано в статье, отражал один из аспектов культурной динамики или один из уровней культурного процесса или подпроцесса. Новизна статьи связана с анализом проблемы этноса в эволюционной концепции культуры. Критически рассмотрены основные положения данного этнологического эссе, показано, что раскрыть специфику этноса как феномена можно только в рамках философско-антропологического дискурса. Постижение человеческой природы позволяет глубже и основательнее понять этнос в качестве конструктивной идеи.

Ключевые слова: культура, этнос, человек, антропология, метод, эволюция, этнология, философия, структура, психология.

Review. The article deals with the problem of an ethnic group as interpreted by the evolutionary conception of culture. Almost for two centuries cultural anthropology has been studying man. In its interpretation, the world of a human being appears as an expression of ethnographic factors. In the middle of the past century the conception of cultural evolutionism took shape. Its outstanding representative was Leslie A. White (1900-1975). He was an active participant of theoretical discussions of the middle of the 20th century. In 1949 a book of his essays appeared, in which he discussed not only general problems of culture but also the role of ethnic groups in interpretation of cultural dynamics. He selected for the book essays that defended evolutionary theory of development of culture (he united them in part I), several works where he presents his conception of culture (part II), and also articles dealing with particular problems of anthropology (parts III-VI). With some exceptions, the composition of the book belongs to L. White. All works except for two – «Satellites and gods, or the press, the clergy and an anthropologist» and «Anthropological approaches to religion» (1957), – were published before in journals and books, many of which are currently hard to get. Together they give a complete idea of the creative method and conception in general.

For the past century, there were three fundamental methods of explaining cultural changes – historical, structural-functional and evolutionary – that were engaged in dispute on the scientific arena. Each of them, as is shown in the article, reflected one of the aspects of cultural dynamics or one of the levels of the cultural process or subprocess.

The novelty of the article is related to analysis of the problem of an ethnic group in the evolutionary conception of culture. The author critically reviews the main ideas of this ethnological essay, shows that to reveal the specificity of an ethnic

group as a phenomenon is possible only within the framework of philosophical-anthropological discourse. Comprehension of human nature permits to deeper and more fundamentally understand an ethnic group as a constructive idea.

Keywords: culture, ethnic group, man, anthropology, method, evolution, ethnology, philosophy, structure, psychology.

Размышляя над вкладом Лесли А. Уайта в развитие современной антропологии [1], Б. Дилингам и Г. Карнейро указывают на то, что теоретические работы учёного помогли вновь утвердиться эволюционной концепции культуры (Ф. Боас и его последователя были противниками эволюционной концепции), которая является неотъемлемой частью, современной антропологии. Большое значение они придают энергетической теории культуры, свидетельствующей о широком материалистическом понимании Уайтом исторического процесса. Исторический материализм Л. Уайта Б. Дилингам и Р. Карнейро связывают с тем влиянием, которое оказали на него работы Э. Тайлора и Л. Моргана, с одной стороны, и некоторые сочинения К. Маркса – с другой. Однако, оговариваются они, нельзя считать Л. Уайта марксистом в традиционном смысле этого слова, «поскольку он не исследовал диалектический метод и отрицал возможность личности активно вмешиваться в культурный процесс и влиять на его ход, Уайт остается историческим материалистом, но отнюдь не диалектиком» [1, р. 7].

Б. Дилингам и Р. Карнейро, подчеркивая значение общей концепции культуры Л. Уайта (одним из первых учёный стал употреблять термин «культурология»), рекомендуют рассматривать её независимо от культурного эволюционизма, несмотря на то, что общий культурологический подход Л. Уайта предполагает эволюционную интерпретацию развития культуры.

Научная карьера учёного, была не блестяща, так как ему приходилось отстаивать малопопулярные в середине XX в. идеи эволюции, культурологии, материализма в острой полемике с признанными авторитетами в антропологии, и лишь в конце жизни идеи, которые последовательно развивал Л. Уайт, подучили признание. Несмотря на это, он был глубоко уважаем коллегами и признан классиком американской антропологической школы.

В предисловии к первой части книги «Наука о культуре», озаглавленной «Эволюционизм и антиэволюционизм в теории этнологии», Лесли А. Уайт прослеживает судьбу эволюционной концепции в антропологии. Мало кто решался оспаривать эволюционную концепцию во второй половине XIX в.,

когда труды Дарвина, Спенсера, Моргана пользовались безусловным научным авторитетом. Лишь в конце столетия американский этнолог Ф. Боас отрекся от эволюционизма, подменив его историческим методом – так начался философский поворот от эволюционизма к антиэволюционизму. В первой половине XX в. американская антропологическая школа стояла на позициях антиэволюционизма (антиэволюционную концепцию разделял в 20-30-х гг. и сам Л. Уайт), хотя в Европе активно работали как противники, так и сторонники эволюционной теории.

В конце 20-х гг. Л. Уайта посетили первые сомнения в безусловной верности антиэволюционной концепции – он начал глубже изучать естественнонаучную литературу и убедился в том, что теория эволюции является фундаментом современной биологии, астрономии и т.д. В дальнейшем более основательное изучение классических работ Моргана и Спенсера заставили учёного пересмотреть собственную концепцию, и в 1939 г. он впервые представил Американской антропологической ассоциации работу в защиту эволюционной теории в этнологии. Однако долгое время Л. Уайт оставался единственным апологетом эволюционизма в американской антропологии; лишь в 60-е гг., когда на смену ученикам Боаса пришло новое поколение учёных, теория эволюции вновь стала привлекать к себе сторонников. Тогда же возник термин «неоэволюционизм», против которого решительно протестует Л. Уайт: «Можно говорить о неоламаркизме, неотомизме и т.д., но отнюдь не о неогравитации, неоурбанизме, неомилитаризме» [1, р. 15].

Открывает сборник известная статья «История, эволюционизм и функционализм: три способа интерпретации культуры» (1945). В ней критикуется широко распространённая в антропологии начала XX в. точка зрения, что возможны лишь два метода в изучении социокультурных процессов и явлений: исторический и функциональный (или «научный»), которые соответствуют двум типам процессов и явлений: временным и вневременным. Под историческим методом подразумевается изучение уникальных явлений в хронологической последовательности; под научным – исследование общих свойств-явлений и процессов вне зависимости от их уникальности и хронологической после-

довательности. Лесли А. Уайт настаивает на том, что в культуре следует различать три вида процессов и соответственно признать три метода их интерпретации: 1) временные процессы, представляющие собой хронологическую последовательность уникальных событий; их изучение и есть история; 2) формальные процессы: вневременные, структурные и функциональные аспекты явлений, изучаемые в рамках структурного и функционального анализа; 3) формально-временные процессы, в которых явления предстают как временная последовательность форм; их рассматривает эволюционный метод. Учёный предостерегает против смешения исторических и эволюционных процессов на том основании, что в обоих присутствует фактор времени – это распространенная ошибка, в результате которой “исчезает” эволюция, остаётся лишь история, но никогда не происходит наоборот. В этом Л. Уайт видит выражение реакционной, антиэволюционной тенденции, которая охватила культурную антропологию с 90-х гг. XIX века.

Представление о возможности лишь двух методов познания восходит к Ф. Боасу и А.Р. Радклифф-Брауну. Искусственное исключение антропологической теории эволюционного метода, по мнению Л. Уайта, самым пагубным образом сказалось на состоянии современной ему антропологии.

Лесли А. Уайт поясняет суть эволюции так: «Эволюционный процесс, так же как и исторический, характеризуется хронологической последовательностью: форма В следует во времени за формой А и предшествует форме С. Эволюционный процесс, так же как и вневременной, формально-функциональный затрагивает форму и функцию: одна форма вырастает из другой и превращается в третью. Эволюционный процесс связан с развитием форм во времени. Временная последовательность и форма для него одинаково важны и существенны; обе слиты в сложном, едином процессе изменения» [1, р. 24]. Исторический и эволюционный процессы похожи в том смысле, что включают в себя временную последовательность; различие заключается в том, что исторический процесс связан с уникальными событиями, имеющими конкретные временные и пространственные координаты, а эволюционный – с классами событий, не зависящими от конкретного времени и пространства.

Конечно, все явления происходят во времени и пространстве, т.е. «обладают пространственно-временными координатами, но в зависимости от цели исследования каждое из них можно рассматривать с

эволюционной, исторической или функциональной точек зрения. Этот тезис Лесли А. Уайт подтверждает примерами из биологии, физики, техники, астрономия, археологии, культуры. Он приводит таблицу [1, р. 35], показывающую, как аспекты явлений изучают исторический, эволюционный и функциональный методы в культуре, биологии, физике. Культурной антропологии тоже необходимы все три метода, в зависимости от цели исследования. Отказ от эволюционного метода в антропологии начала XX в. учёный склонен рассматривать как реакцию на быстрое развитие и одновременно методологическое совершенствование эволюционизма XIX в. Лесли А. Уайт считает неизбежным возврат антропологии к эволюционному методу.

Для антиэволюционного течения в антропологии типично заблуждение, будто эволюционная теория игнорирует такое явление, как диффузия. На это неоднократно указывал Р.Г. Лоуи, А. Гольденвейзер и др. Эта ложная концепция (ложность её Лесли А. Уайт показывает текстуально, приведя примеры противоположных утверждений Тайлора и Моргана), зиждется на отождествлении эволюции культуры и культурной истории народов, отмечает учёный в статье «Диффузия против эволюции: Антиэволюционное заблуждение» (1945). «Эволюционисты выработали формулы, согласно которым некий элемент культуры или комплекс В возник из элемента или комплекса А и развивается в направлении элемента или комплекса С. Иными словами, они описывают культурный процесс в терминах стадий развития и ничего не говорят о народах или племенах, не утверждают, что некое племя должно пройти в своем развитии стадии А и В, прежде чем достичь стадии С. Они прекрасно понимают, что племя может перенять культуру стадии С посредством диффузии, минуя стадии А и В» [1, р. 45].

Основные постулаты эволюционной антропологической теории Лесли А. Уайт защищает в статье «Стадии эволюции, прогресс и измерение культуры» (1947), выдержанной, как и все статьи первой части сборника, в полемическом тоне. Утверждаются реалистичность и научность концепции «стадий эволюции», правомерность понятия «прогресс» применительно к явлениям культуры, доказываемая, что различные состояния культуры можно оценивать и сравнивать, используя термины «выше», «более развитый» и т.п. Ф. Боас и его последователи в антропологии настаивали на том, что критерии оценки культуры всегда субъектив-

ны и что, следовательно, разговоры о прогрессе, о культурах более и менее развитых ненаучны. Лесли А. Уайт связывает возможность сравнения культур с соответствующим отношением к эволюционной теории. Если следовать концепции поступательного развития человеческой культуры, то никуда не деться от понятия “прогресс” и от сравнительной оценки культур как более или менее развитых; неизбежно появляются и критерии такой оценки.

«Под “стадиями эволюции” мы понимаем, конечно, эволюцию. Эволюция означает процесс, в котором одна форма вырастает из другой в хронологической последовательности. Применительно к культуре это означает, что: 1) элементы культуры, или черты, не могут существовать отдельно, независимо друг от друга, они соединяются в матрицы, или формы; 2) эти формы с течением времени претерпевают изменения. Мы можем проследить развитие топоров, ткацких станков, письменности, законодательства, общественных организаций, математики, философии через последовательную смену форм. Или же интересоваться культурой в целом и проследить её развитие с момента потребления необработанной пищи до изобретения домашней технологии её приготовления, использования топлива и до разработки современных технологий, основанных на ядерной энергии. Мы можем проследить эволюцию культуры в целом с точки зрения покорения природных сил: культура развивается по мере того, как увеличивается количество энергии, расходуемой в год на душу населения» [1, р. 70]. Таким образом, Лесли А. Уайт предлагает объективный критерий для определения уровня развития культуры, с его помощью становятся на место явления, кажущиеся очевидными, но подвергаемые сомнению многими антропологами из-за якобы субъективной их оценки. Но, встав на позицию культурной эволюции, следует сделать и следующий шаг – признать стадии развития. «Стадии есть просто последовательность существенных форм в процессе развития» [1, р. 71]. Несколько сложнее обстоит дело с понятием “прогресс”, так как оно может трактоваться и как простое развитие процесса, который идёт упорядоченно, и как развитие, при котором явление приобретает новое, «лучшее», «высшее» или «низшее» состояние. Учёный утверждает, что понятие «прогресс» можно использовать в обоих смыслах применительно к культуре. В первом смысле его можно отнести, например, к развитию форм искусства, которые изменяются с течением времени, но

при этом вовсе необязательно, что последующая форма лучше, выше, или хуже, ниже, чем предыдущая. Когда же речь идёт о развитии культуры в целом, под прогрессом понимают движение к высшему, или лучшему, состоянию, тут-то неизбежно возникает проблема критерия. Лесли А. Уайт выводит этот критерий из понимания культуры как свойственного человеческому виду способа борьбы за существование. (Эта точка зрения была впоследствии пересмотрена Л. Уайтом [см.: 2]). «Можно различать технологические, социальные, философские аспекты культуры, но все они имеют общие смысл и цель: безопасность и продолжение жизни» [1, р. 73].

Социальные, философские, моральные и прочие системы, согласно концепции Л. Уайта, являются средством обеспечения соответствующих технологических систем: «Они – средства координации, интеграции, регуляции и направления человеческих устремлений к тому, что представляет цель любой жизни: к безопасному и приятному существованию» [1, р. 74]. И в зависимости от того, в какой степени они обеспечивают эту цель, культуры в целом могут быть сопоставлены и оценены. Но сделать то же самое с отдельно взятыми этическими, политическими или другими аспектами культуры, вырванными из культурной целостности, нельзя. И в этом, по мнению Л. Уайта, и заключается теоретическая ошибка Ф. Боаса и некоторых его последователей, которые строили свои концепции на сопоставлении отдельных элементов культуры А с соответствующими элементами культуры В, абстрагируясь от комплексов А и В в целом.

Предложенный Л. Уайтом энергетический критерий измерения культуры объективен и может быть просчитан и выражен в математической форме. Столь же объективна и цель существования культуры; она едина для всех видов – безопасность и выживание. Следовательно, можно объективно рассмотреть прогресс культуры, сравнить и оценить разные культуры и ранжировать их от низших к высшим. Далее Л. Уайт показывает на конкретных примерах, что многие противники сопоставления культур (Ф. Боас, Р. Лоуи, А. Гольденвейзер, М. Дж. Херскович, М. Мид) в конкретных исследованиях неизбежно сравнивают культуры и лишь в теоретических построениях возражают против таких операций, называя их субъективными.

Некоторые аспекты полемики между эволюционистами и антиэволюционистами конкретизируются в статье «Эволюционизм и антиэволю-

ционизм в американской этнологической теории» (1947); в частности, здесь подробно рассмотрен вопрос об однолинейности и мультилинейности процесса эволюции. Противники эволюционной теории часто обвиняют её сторонников в том, что те представляют процесс развития однолинейным и игнорируют его многовариантность. В данной статье Лесли А. Уайт утверждает, что: 1) концепции так называемых классиков эволюционизма не были исключительно однолинейными, включали в себя и мультилинейность; 2) как однолинейные, так и мультилинейные концепции ценны и применимы к процессу культурной эволюции; первые объясняют процесс как целое, вторые – как частное.

Доказывая текстуально, что Спенсер, Тайлор и Морган признавали и однолинейность, и мультилинейность эволюции, Л. Уайт заключает, что корректная постановка вопроса состоит не в том, как интерпретировать этот процесс, а в том, какие проблемы культурной антропологии целесообразно рассматривать с точки зрения однолинейной эволюции, а какие – с позиций мультилинейной эволюции. «Очевидно, что эволюционная интерпретация человеческой культуры как целого должна быть однолинейной. Но человеческая культура как совокупность многих культур – её родов, видов и разновидностей, если пользоваться терминологией Тайлора, – должна быть интерпретирована мультилинейно. Эволюция письменности, металлургии, общественной организации, архитектуры, торговли и т.п. может быть рассмотрена и с однолинейной, и с мультилинейной точек зрения. Морган ошибался, считая, что «эволюция семьи» – это исключительно однолинейное развитие. Морган и другие эволюционисты заблуждались, представляя матрилинейность и патрилинейность следующим и в неизменной последовательности. Но это означает не то, что однолинейная интерпретация в принципе неверна, а лишь то, что некоторые явления не поддаются подобному истолкованию» [1, р. 114]. В то же время однолинейность культурного процесса не вызывает сомнения при сравнении однотипных явлений культуры Западного и Восточного полушарий, которые, по единодушному признанию американистов, до конца XV в. развивались независимо друг от друга.

Ещё один аспект в споре антиэволюционистов с эволюционистами – постепенный или скачкообразный характер культурных изменений. Классики эволюционизма, пишет Л. Уайт, акцентируя внимание на постепенности этих процессов, вместе с

тем не игнорировали скачкообразные, глубинные преобразования, также входящие в эволюционную концепцию: иначе не могло бы быть речи о стадиях эволюции.

Размышляя о перспективах эволюционного метода, Лесли А. Уайт представляет культуру в виде трёх важнейших её аспектов: технологического, социологического и идеологического, или философского. Они находятся во взаимодействии, но решающую роль Л. Уайт отводит технологическому – это соответствует его пониманию культуры как способа борьбы за существование: средства для жизни человек берёт у природы при помощи технологии. Социальная организация человеческого общества представляется ему соответственно как использование технологии для добывания пропитания, строительства жилища, обороны, медицины и т.д. «Влияние технологии на общественную систему мы наблюдаем непосредственно при сравнении охотников с земледельческими, рыболовческими, промышленными племенами и нациями. Мы наблюдаем это опосредованное влияние на многие общественные институты – такие как система семейных отношений, законодательство, этика, этикет, – которые призваны обеспечить максимум безопасности жизни путём наиболее эффективного использования технологии. Мы можем привести в пример лишь несколько элементов социальной организации, которые не детерминированы культурой технологии – например, дружеская компания, – но мы не сможем придумать ни один, который не был бы от неё зависим» [1, р. 117]. В той же степени определяется технологией и идеологический аспект культуры, хотя здесь влияние менее детализированно; тем не менее система представлений охотничьих народов отлична от миропонимания земледельцев, скотоводов и т.д. Таким образом, эволюцию культуры можно рассматривать как функцию технологической эволюции в частности.

Технологическая же эволюция связана с извлечением энергии и её использованием: она зависит от орудий труда и энергии. При неизменном энергетическом факторе культура развивается по мере совершенствования технологических средств. «Но совершенствование орудий и машин не безгранично: рано или поздно оно достигает состояния максимальной эффективности и тут развитие культуры прекращается до тех пор, пока не увеличивается общее количество энергии» [1, р. 119]. Таким образом, двигателем прогресса, в концепции Л. Уайта,

представляется энергетический фактор, и, исходя из этого, он предлагает изучать эволюции культуры от первобытного состояния до настоящих времён. В противоборстве двух культур побеждает сильнейшая: сила же может быть измерена энергетическим критерием. Л. Уайт считает, что нет лучшей концепции для объяснения прошлого и предсказания будущего, чем энергетическая, согласно которой развитие культуры связано с количественным ростом использованной энергии.

Часть II книги «Наука о культуре» посвящена культуре. Здесь помещены статьи 1946-1959 гг., в которых Лесли А. Уайт излагает теоретические основания своей культурологической концепции. Уайт был одним из первых, кто ввёл термин «культурология» в научный оборот; из всех аспектов этнологической теории, признавал сам учёный, культурология занимала его более всего. Во введении ко II части он с сожалением отмечает, что в работах ведущих специалистов в последние годы само существование культуры как предмета научного исследования подвергается сомнению. Большое огорчение, признается Л. Уайт, доставила ему книга А.Л. Крёбера и К. Клакхона «Культура, или Критическое обозрение концепций и определений» [3] (1952), в которой отвергается материальное существование культуры и предлагается определение культуры как абстракции. Критике подобной концепции Л. Уайт посвятил обширную рецензию, в которой вскрываются методологические ошибки, допущенные в данной работе. Следует различать, указывает учёный, проблемы типа «Каков химический состав «атмосферы солнца? Можно ли его определить?», «Какова скорость света? Можно ли ее определить?» и типа «К какому классу явлений можно применить термин «насекомое» или термин «джентльмен»?». Представляет ли культура явление или класс явлений внешнего мира, природу которых можно определять так же, как химический состав Солнца и скорость света, или же культура лишь термин, сферу применения которого мы должны обозначить? Поиски дефиниций культуры, отвечает сам себе Уайт, будут бесплодными до тех пор, пока в культурологии не будут чётко разграничены предметы и явления внешнего мира, с одной стороны, и их вербальные концепты – с другой. Концепции Крёбера, Клакхона и Уайта диаметрально расходятся: первые приветствуют движение антропологической теории от конкретных исследований к абстракциям, последний «осмеливается предсказать, что антропология вновь повернётся

к определению культуры в терминах конкретных, объективно наблюдаемых предметов и явлений внешнего мира» [1, р. 168]. Свое предсказание учёный подкрепляет параллелью с другими науками, прошедшими более долгий путь развития, чем антропология.

Тот же круг проблем рассматривает Л. Уайт в известной статье, написанной пятью годами позже, – «Понятие культуры» (1959). Развивая изложенные выше мысли, он определяет круг предметов и явлений, относящихся к культуре. (Первый шаг научного исследования – наблюдение предметов и явлений внешнего мира; следующий шаг – их классификация, поясняет он). К культуре он относит класс предметов и явлений, имеющих символическое значение. Это может быть произнесённое слово, каменный топор, фетиш, отношения с тещей, отвращение к молоку, произнесение молитвы, святая вода, участие в голосовании, соблюдение субботы и т.д. Эти предметы и явления могут быть рассмотрены в различных контекстах: в физическом, химическом, анатомическом, физиологическом, психологическом, культурологическом и даже астрономическом, так как любой предмет или явление зависит от солнечной энергии, поддерживающей жизнь на земле. Нас интересует в данном случае то, что любой из них может быть рассмотрен с точки зрения отношения к анатомическим, физиологическим, психическим процессам, происходящим в человеческом организме, т.е. в соматическом контексте, а также с точки зрения их отношения к другим предметам и явлениям, т.е. в экстрасоматическом контексте. В первом случае их можно назвать «человеческое поведение», а науку, их изучающую, – «психология»; во втором – их можно назвать «культура», а соответствующую науку – «культурология». Для обозначения этого класса предметов и явлений Лесли А. Уайт вводит неологизм – *символат*. Любой символат может быть рассмотрен в разных контекстах; Уайт приводит схему [1, р. 178], на которой показано, что в соматическом контексте символат является элементом человеческого поведения и изучается психологией, а в экстрасоматическом контексте – элементом культуры и научается культурологией. (Для подтверждения правомерности своего наблюдения Уайт приводит аналогию из лингвистики. Роль символатата здесь играет слово; в соматическом контексте оно является элементом речи, а в экстра-соматическом – элементом языка). «Культура, таким образом, есть класс предметов и явлений, имею-

щих символическое значение и рассмотренных в экстрасоматическом контексте» [1, р. 181].

Предметы и явления, составляющие культуру, поясняет далее Лесли А. Уайт, существуют во времени и пространстве: 1) в пределах человеческого организма (понятия, верования, эмоции, отношения); 2) в процессах социального взаимодействия между людьми и 3) в сфере материальных объектов (топоры, фабрики, железные дороги, керамика), находящихся вне человеческого организма, но включённых в сферы социальных взаимоотношений между людьми [1, р. 182]. Здесь же помещена схема, в графической форме изображающая местоположение культуры, согласно этой концепции.

Учёный подробно останавливается на критике наиболее распространённых трактовок культуры, поясняя по ходу изложения некоторые положения своей концепции. Точка зрения на культуру как на сумму идей, или абстракций, включает в себя положение о том, что материальные объекты культурой не являются. Отрицание материальной культуры нелепо с точки зрения традиций этнографии, археологии, искусствоведения. Предложенное Уайтом определение преодолевает эту односторонность, так как символическое значение, согласно этой концепции, может быть присуще в равной степени идеям, отношениям, действиям и объектам. «Символы могут быть трёх видов: 1) идеи и отношения; 2) внешние действия, и 3) материальные объекты. Их необходимо рассматривать в экстрасоматическом контексте. Это определение возвращает нас к тому, что давно известно в культурной антропологии: «Культура есть то, о чём пишут в этнографических работах» [1, р. 186].

Уайт также полемизирует с «наивно-антропоцентрическими» точками зрения на культуру, согласно которым нелепо изучать её феномены вне конкретно-практической деятельности людей, так как якобы именно люди творят культуру, а не наоборот. Такое толкование, пишет Л. Уайт, рассматривает лишь одну сторону явления. «Если человек говорит по-китайски, избегает тёщи, не пьёт молока, придерживается матрилокальности в выборе места жительства, помещает тела умерших на подмошки, пишет симфонии, синтезирует энзимы, то это происходит потому, что он рождён или включён в определённую экстрасоматическую традицию, которую мы называем культурой и которая содержит все эти элементы. Поведение человека является функцией культуры. Культура – кон-

станта, поведение – переменная, оно меняется при изменении культуры» [1, р. 189]. Культуру нельзя отделить от индивида, утверждает, в частности, Э. Сепир. Реально, конечно, нельзя, возражает ему Уайт, но в научном анализе – можно, и доказательством тому являются многие пользующиеся безусловным научным авторитетом книги, в том числе и самого Э. Сепира, описывающие разного рода явления культуры, но отнюдь не связанных с ними людей. «Такое положение не содержит в себе ничего нового... но для многих оно оказалось неприемлемым в теоретическом плане» [1, р. 191].

Р. Линтон, Б. Малиновский, К. Осгуд, Э. Дюркгейм и др. высказывали точку зрения, согласно которой тот или иной феномен может считаться элементом культуры в зависимости от количества его носителей. Уайт приводит в связи с этим два принципиальных возражения: 1) если важнейшим отличием культуры является множественность перенимаемого поведения, то тогда придется признать, что культурой обладают, например, шимпанзе и некоторые другие виды животных; 2) если одного человека недостаточно, чтобы определённое явление, носителем которого он является, считать культурой, то неизбежен вопрос: «Сколько человек достаточно?». Линтон считает, что достаточно передачи этого элемента другому человеку, Осгуд – что двум или более, Дюркгейм – что, как минимум, нескольким, К. Уислер – группе и т.д. Такой подход в целом Уайт считает ненаучным: «Требуется определение, согласно которому предмет X принадлежит классу У, независимо от количества предметов X» [1, р. 192].

Страдает неопределённостью, по мнению Лесли А. Уайта, и представление о культуре как о совокупности «характерных черт» поведения индивидов, составляющих социальную группу. Непонятно, какие признаки считать характерными, а какие – нет, и если характерные назвать культурой, то чем являются прочие признаки?

Определение культуры, предложенное Лесли А. Уайтом, по мнению самого учёного, устраняет все неточности и нелепости, присущие раскритикованным им точкам зрения. И при этом оно не является чем-то принципиально новым в антропологической теории; наоборот, оно возвращает культурную антропологию к традиции, восходящей ещё к Тайлору и воплощающейся в практических исследованиях современных ему антропологов. Свою роль он сводит лишь к тому, чтобы дать ей точное вербальное выражение.

В статье «Энергетическая теория развития культуры» (1954; переписано 1975) уточняется представление об энергии как об универсальном критерии оценки культуры. Живые существа, пишет Уайт, способны противостоять увеличивающейся, согласно второму закону термодинамики, энтропии благодаря способности использовать свободную энергию. «Мы теперь можем понять, что представляет собой культура по отношению к жизни: это экstrasоматический механизм для захватывания свободной энергии, преобразования и использования её на пользу человеческому виду» [1, р. 216]. Итак, каждая культурная система служит человеку, и для её функционирования требуется энергия. Количество энергии, используемой культурной системой в каждый данный промежуток времени, конечно, и поддается определению. «Степень развития культуры пропорциональна количеству преобразований и использованной энергии при прочих постоянных факторах» [1, р. 216]. Энергия преобразуется при помощи технологических средств. Социальная система и система представлений являются функциями технологической системы. Эту схему учёный иллюстрирует историческими примерами. Энергетическая теория культуры не является открытием Лесли А. Уайта, эта идея присутствует в целом ряде работ физиков, историков, социологов, археологов. Лишь в работах антропологов (этнологов) этой фундаментальной научной концепции уделяется мало внимания. Но учёный надеется, что столь плодотворная концепция будет принята и использована в культурной антропологии.

Часть III «Родство» объединяет две статьи, посвящённые достаточно хорошо разработанной в антропологии проблеме терминологии родства. В статье «Что такое классификационный термин родства?» (1958) разъясняется разница между так называемыми описательными и классификационными терминами родства; а в более ранней статье «Проблема терминологии родства» (1939) Лесли А. Уайт при помощи эволюционного метода объясняет наличие у разных племён разных типов терминологии родства. В последней из указанных работ Уайт выступает оппонентом одного из наиболее авторитетных в этой области культурной антропологии американских исследователей Р.Г. Лоуи. Американскими этнологами зафиксировано три типа терминологии родства у индейских племён, каждый из которых связан с клановой организацией: это дакота-ирокезский тип, тип кроу и тип омаха.

Первый из них приспособлен к клановой организации как патрилинейного, так и матрилинейного типа; два других лишь к одному из типов (кроу – к матрилинейному, омаха – к патрилинейному). При этом в дакота-ирокезском типе строго соблюдается генерационный принцип, а в типах кроу и омаха этот принцип игнорируется, т.е. термины “отец”, “тетя”, “брат” встречаются на каждом генерационном уровне. В связи с этим возникают два вопроса: 1) почему в одних системах родства генерационный принцип соблюдается, а в других игнорируется? и 2) почему одни племена с матрилинейными (патрилинейными) кланами пользуются дакота-ирокезским типом терминологии, а другие, также с матрилинейными (патрилинейными) кланами, пользуются типом кроу или омаха?

Р.Г. Лоуи счёл невозможным ответить на эти вопросы без привлечения дополнительного материала. К решению поставленных вопросов Лесли А. Уайт привлекает эволюционный метод. Терминология родства, указывает он, является механизмом классификации родственников, причём потребность в этом испытывают и семьи, и кланы, т.е. в решении задачи классификаций родственников семья и клан выступают конкурентами. Однако семья – более древний социальный институт, чем клан; кланы появились на более поздней стадии эволюции (что отнюдь не означает, что они развились из семьи, каждый из этих институтов имеет собственную историю). В ходе эволюции в некоторых культурах появляется клановая организация, она переживает период расцвета, и затем на более поздней стадии кланы отмирают. Т.е. на определённой стадии социальной эволюции семья может сосуществовать с кланом. Именно с этой стадией связаны обозначенные в статье проблемы. Когда клановая система только зарождается, то преобладает терминология родства дакота-ирокезского типа. По мере того, как клановая система развивается, и становится всё более влиятельной, дакота-ирокезская терминология преобразуется в тип кроу в матрилинейных обществах, или в тип омаха в патрилинейном. Тот факт, что некоторые племена, находящиеся на иной стадии развития, могли заимствовать не соответствующий им тип терминологии родства, не лишает смысла использованный в данном случае эволюционный метод; смысл последнего в том, что он объясняет происхождение явления, которое далее может распространяться путем диффузии, причём, объясняет без привлечения дополнительных фактов. В настоящее вре-

мя считает Лесли А. Уайт, американская этиология располагает достаточным количеством фактов, задача заключается в их адекватной интерпретации.

Эволюционный метод исследования наглядно продемонстрирован учёным в IV части книги «Наука о культуре», озаглавленной «Психология». В ней помещены три статьи: «Происхождение и природа речи» (с введением) (1946), «Четыре стадии в эволюции мышления» (1960) и «Символическое поведение» (1962). В предисловии. Лесли А. Уайт ещё раз разграничивает понятия “культурология” и “психология”: он критикует тех представителей культурной антропологии (М. Мид, Э. Сепир, Р. Бенедикт, А. Кардинер), которые настаивают на абсолютном влиянии личности на культуру, сводят культуру к человеческому поведению. В полемике

с “антикультурологическим” пониманием культуры Лесли А. Уайт солидаризируется с такими представителями культурной антропологии, как А.Л. Крёбер, Р.Г. Лоуи, Дж.Г. Стюарт.

Все три статьи объединены общей темой: способность человека к символической деятельности, придание символического значения эмоциям, идеям, словам, текстам, действиям и адекватному восприятию символов – именно это, по мнению учёного, отличает человека от животного.

Для обозначения этой уникальной способности человека Лесли А. Уайт вводит неологизм – использует слово “symbol” как глагол. (В русском языке соответствующего глагола нет; “символизировать” (англ. “to symbolize”) – не адекватно уайтовскому “to symbol”).

Список литературы:

1. White L.A. The science of culture. N.Y., 1949.
2. White L.A. The concept of cultural systems: A key to understanding tribes a nations. N.Y., 1975. 192 p.
3. Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A critical. preview of concepts a. definitions. Cambridge (Mass.), 1952. 223 p.
4. Античная философия: Энциклопедический словарь / Председ. ред. колл. П.П. Гайденко; Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. 896 с.
5. Антология исследований культуры. Отражения культуры / Сост. Л.А. Мостова, СПб., 2011.
6. Антология исследований культуры. Символическое поле культуры / Сост. Л.А. Мостова. СПб., 2011.
7. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.
8. Гуманитарное знание и вызовы времени / Отв. ред. и сост. тома С.Я. Левит. СПб., 2014.
9. Гуревич П.С., Палеева Н.Н. Философия культуры. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2014.
10. Алейник Р.М. Социальная антропология – этнология – культура // Философия и культура. 2010. № 3. С. 40-53.
11. Алейник Р.М. Человек этнический // Философия и культура. 2011. № 10. С. 41-49.
12. Шажинбатын А. Этнос: философско-антропологический дискурс // Философская мысль. 2015. № 2. С. 187-207. (DOI: 10.7256/2409-8728.2015.2.14658. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_14658.html).
13. Спирина Э.М. Феномен духа в философской антропологии // Психология и психотехника. 2013. № 1. С. 26-34. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.01.4).
14. Шажинбатын А. Этничность в контексте человеческой природы // Психология и психотехника. 2012. № 5. С. 7-15.
15. Леви-Стросс К. Финал. Часть 2 // Философия и культура. 2010. № 1. С. 19-26.

References (transliteration):

1. White L.A. The science of culture. N.Y., 1949.
2. White L.A. The concept of cultural systems: A key to understanding tribes a nations. N.Y., 1975. 192 p.
3. Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A critical. preview of concepts a. definitions. Cambridge (Mass.), 1952. 223 p.
4. Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar' / Predsed. red. koll. P.P. Gaidenko; Otv. red. M.A. Solopova. M., 2008. 896 s.
5. Antologiya issledovaniy kul'tury. Otrazheniya kul'tury / Sost. L.A. Mostova, SPb., 2011.
6. Antologiya issledovaniy kul'tury. Simvolicheskoe pole kul'tury / Sost. L.A. Mostova. SPb., 2011.
7. Antologiya issledovaniy kul'tury. T. 1. Interpretatsiya kul'tury. SPb., 1997.
8. Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni / Otv. red. i sost. toma S.Ya. Levit. SPb., 2014.
9. Gurevich P.S., Paleeva N.N. Filosofiya kul'tury. 2-e izd., pererab. i dop. M., 2014.
10. Aleinik R.M. Sotsial'naya antropologiya – etnologiya – kul'tura // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 3. S. 40-53.
11. Aleinik R.M. Chelovek etnicheskii // Filosofiya i kul'tura. 2011. № 10. S. 41-49.
12. Shazhinbatyn A. Etnos: filosofsko-antropologicheskii diskurs // Filosofskaya mysl'. 2015. № 2. S. 187-207. (DOI: 10.7256/2409-8728.2015.2.14658. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_14658.html).
13. Spirina E.M. Fenomen dukha v filosofskoi antropologii // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2013. № 1. S. 26-34. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.01.4).
14. Shazhinbatyn A. Etnichnost' v kontekste chelovecheskoi prirody // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2012. № 5. S. 7-15.
15. Levi-Stross K. Final. Chast' 2 // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 1. S. 19-26.