

достаточной мере показана. Общим принципом здесь, понятное дело, является «нерелевантность» соответствующего *специфического* акта или последовательности действия для мотивации. Само собой разумеется, что это может быть лишь *относительная* нерелевантность и что непосредственно выраженная потребностная диспозиция динамически соединена с другими в системе.

Отсюда можно сделать важный вывод. Схема типовых переменных началась с пяти пар понятий. Было показано, что одна пара — а именно пара «я-коллектив» — имеет в релевантном здесь смысле производную значимость, хотя этот факт обладает фундаментальным теоретическим значением. Далее мы показали, что другие четыре пары благодаря связи, пронизывающей все эти пары, в *некотором* смысле и на *некотором* уровне сводятся *всего* к двум парам.

Это утверждение, разумеется, не следует толковать в том смысле, что различие «когнитивное—экспрессивное» утратило свою значимость; имеется в виду лишь то, что, рассматривая его систематически, мы можем увидеть некоторые связи между лежащими в его основе понятиями, которые прежде не были видны.

Когда мы это делаем, оказывается, что главная «ось» системы типовых переменных как системы сводится к вопросу о первичности — в рамках соотношения «мотивация-объект» — между *двумя парами* альтернатив организации компонентов действия на *самом* фундаментальном уровне. То, что это все-таки пары, необходимо ясно представлять и иметь в виду.

Первую пару образуют элемент генерализации в самом обычном смысле, т.е. «общие черты, не зависящие от специфических связей с партикулярным актором-объектом», и, наоборот, сфокусированность на партикулярных объектах как объектах, с одной стороны, и как фокусах организации мотивационных интересов, с другой.

Вторая пара вращается вокруг значимости того, что мы называли мотивацией, аффектом, «отреагированием» и т.д., с одной стороны, и тех аспектов системы или заключенных в ней факторов, с другой стороны, которые интерпретируются как независимые от этой референции.

Иными словами, различие «когнитивное-экспрессивное» дает нам одну из фундаментальных осей координат в схеме соотношения. Но наряду с этой осью, есть взаимодействие двух пар альтернатив, каждая из которых явно включает в себе *как* когнитивные, *так и* экспрессивные референции. Конечно, многие проблемы этим анализом еще не решены. Не может быть сомнений в том, что мы имеем дело с настоящей *системой*. Некоторые ее очертания, по всей видимости, достаточно ясны, но вместе с тем многое остается неясным.

Перевод В.Г. Николаева

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат философских наук, доцент, доцент социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Наш постоянный автор и переводчик.

ЛЕСЛИ А. УАЙТ

## ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ<sup>1</sup>

Никто из занимающихся культурной антропологией не подвергает сомнению то обстоятельство, что центральным понятием этой отрасли знаний является «культура». Но данный термин каждый понимает по-своему. Для одних культура — научаемое поведение. Для других — не поведение как таковое, а его абстракция. Для одних антропологов каменные топоры и керамические сосуды — культура, для других ни один материальный предмет таким не является.

Одни полагают, что культура существует лишь в сознании людей, другие считают культурой лишь осязаемые предметы и явления внешнего мира. Некоторые антропологи представляют культуру совокупностью идей, но спорят друг с другом по поводу того, где эти идеи обитают: одни полагают, что в сознании изучаемых людей, другие — что в сознании самих этнологов.

Далее следует понимание «культуры как защитного механизма физического мира», «культуры как совокупности составляющих «п» различных социальных сигналов, которым соответствуют «т» различных ответов», затем царит уже полная путаница и неразбериха. Интересно, как повели бы себя физики, если бы у них существовало столько же различных представлений об энергии!

Были, однако, времена, когда ученые имели более или менее однозначное представление о сущности и употреблении этого термина. В последние десятилетия XIX в. и в самом начале XX в. культурные антропологи разделяли по преимуществу точку зрения Э.Б. Тайлора, выраженную в первых строках «Первобытной культуры»: «Культура... слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». Тайлор не делает здесь акцента на том, что культура присуща лишь чело-

<sup>1</sup> Данная статья перепечатана из сборника переводов «Работы Л.А. Уайта по культурологии» (М., 1996), подготовленного к изданию С.Я. Левит и Л.А. Мостовой, которым редакция журнала выражает искреннюю благодарность. К сожалению, Л.А. Мостовой уже нет с нами. Публикацию этого цикла работ Л. Уайта мы посвящаем ее памяти, памяти человека и ученого, который так много сделал для формирования научно-информационного пространства в нашей стране. Перевод выполнен по изданию: White L.A. The Concept Of Culture // American Anthropologist. Wash., 1959. Vol. 61. P. 227—251.

веку, хотя это и подразумевается; в других его работах данная мысль выражена более четко<sup>2</sup>. Следовательно, к культуре Э.Б. Тайлор относит всю совокупность предметов и явлений, свойственных человеку как виду. В «Первобытной культуре» он перечисляет верования, обычаи, материальные предметы и пр.<sup>3</sup>

Тайлоровская концепция культуры царила в антропологии в течение нескольких десятилетий. Еще в 1920 г. Роберт Лоуи открывал свой труд «Первобытное общество» цитатой «знаменитого тайлоровского определения». Однако в последние годы число концепций и определений культуры значительно возросло. Наибольшее распространение получили представления о культуре как об абстракции.

Именно так, в конечном счете, определяют культуру Крёбер и Клакхон в их всеобъемлющем исследовании «Культура: критический обзор концепций и определений»<sup>4</sup>. Аналогичным образом определяют культуру Билз и Хойджер в учебнике «Введение в антропологию»<sup>5</sup>. А в недавней работе «Культурная антропология» Феликс М. Кисинг характеризует культуру как «совокупность научаемого поведения, распространенного в обществе»<sup>6</sup>.

В последнее время дискуссия вокруг понятия культуры заострилась на проблеме различия между терминами «культура» и «человеческое поведение». Долгие годы антропологи совершенно спокойно определяли культуру как научаемое поведение, свойственное человеческому виду и передающееся от одного индивида, группы индивидов или поколения другим при помощи механизма социальной наследственности. Однако теперь на этот счет возникли сомнения, которые привели к утверждению, что культура есть не само поведение, а лишь его абстракция. Культуру, утверждают Крёбер и Клакхон, «есть абстракция конкретного человеческого поведения, но не само поведение». Аналогичную точку зрения высказывают Билз, Хойджер и др.<sup>7</sup>

Однако те исследователи, которые определяют культуру как абстракцию, не поясняют, что именно они подразумевают под этим термином.

<sup>2</sup> См. напр.: *Tylor E.B. Anthropology*. London, 1881. P. 54, 123. Здесь он говорит об огромной пропасти между интеллектом животных и человека.

<sup>3</sup> *Tylor E.B. Primitive culture*. L., 1913. P. 5–6.

<sup>4</sup> *Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*. Cambridge, 1952. P. 155, 169.

<sup>5</sup> *Beals R.L., Hoijer H. An Introduction to Anthropology*. N.Y., 1953. P. 210, 219, 507, 535.

<sup>6</sup> *Keesing F.M. Cultural Anthropology*. N.Y., 1958. P. 16, 427.

<sup>7</sup> Этой проблеме посвящены некоторые статьи из моего сборника «Наука о культуре» («The Science of Culture»): «Культурологическая или психологическая интерпретация человеческого поведения», «Культурные детерминанты сознания», «Гений: закономерность и случайность», «Эхнатон: великий человек или культурный процесс», «Определение и запрет инцеста» и др. («Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior», «Cultural Determinants of Mind», «Jenius: Its Causes and Incidence», «Ikhnaton: the Great Man vs. the Culture Process», «The Definition and Prohibition of Incest»).

Считается очевидным, (1) что сами они точно знают, что называют «абстракцией» и (2) что другие тоже способны это понять. На наш взгляд, ни одно из двух допущений достаточным образом не обосновано; далее мы еще вернемся к более детальному разбору данной концепции. Но какой бы смысл ни вкладывали антропологи в термин «абстракция», если культура – абстракция, то, следовательно, она непознаваема, неизмерима и в целом нереальна. По Линтону, «культура сама по себе неуловима и не может быть адекватно воспринята даже теми индивидами, которые участвуют в ней непосредственно»<sup>8</sup>.

«Неуловимой» называет культуру и Херсковиц<sup>9</sup>. На воображаемом Клакхонем и Келли симпозиуме антропологи вопрошали: все видят человека, его действия и взаимодействия с другими людьми, но «кто хоть раз видел культуру?»<sup>10</sup>. Билз и Хойджер также считают, что «антрополог не способен наблюдать культуру непосредственно»<sup>11</sup>.

Итак, раз культура, будучи абстракцией, неуловима, непознаваема, существует ли она на самом деле? И Ральф Линтон вполне серьезно рассматривает этот вопрос: «... можно ли вообще сказать о ней (о культуре), что она существует»<sup>12</sup>. Рэдклифф-Браун сообщает нам, что слово «культура» «обозначает не конкретную реальность, а абстракцию, и чаще всего весьма расплывчатую абстракцию»<sup>13</sup>. Спиро приходит к заключению, что согласно господствующей «позиции современной антропологии... культура не имеет онтологической реальности»<sup>14</sup>.

Когда культура превращается в абстракцию, она не только становится невидимой и неуловимой, но и вообще перестает существовать как таковая. Трудно представить себе концепцию, менее соответствующую действительному положению вещей. Почему же столь многие выдающиеся и пользующиеся безусловным уважением антропологи поддерживают «абстрактную» концепцию?

Ключ к пониманию этого – а может, и просто объяснение данного явления – дают Крёбер и Клакхон: «Поведение для психологии – материал первостепенной важности, а культура – нет, она уже вещь второстепенная, интересная лишь постольку, поскольку влияет на поведение; и совершенно естественно, что психологи и социопсихологи считают своим предметом ис-

<sup>8</sup> *Linton R. The Study of Man*. N.Y., 1936. P. 288–289.

<sup>9</sup> *Herskovits M.J. The Processes of Cultural Change // R. Linton (ed). The Science of Man in the World Crisis*. N.Y., 1945. P. 150.

<sup>10</sup> *Kluckhohn C., Kelly W.H. The Concept of Culture // R. Linton (ed). The Science of Man in the World Crisis*. N.Y., 1945. P. 79, 81.

<sup>11</sup> *Beals R.L., Hoijer H. An Introduction to Anthropology*. N.Y., 1953. P. 210.

<sup>12</sup> *Linton R. The Study of Man*. N.Y., 1936. P. 363.

<sup>13</sup> *Radcliffe-Brown A.R. On Social Structure // Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1940. P. 2.

<sup>14</sup> *Spiro M.E. Culture and Personality // Psychiatry*. 1951. P. 24.

следования в первую очередь поведение, а уже потом распространяют свои интересы и на культуру»<sup>15</sup>.

Мотивировка проста и однозначна: если культура — это поведение, то (1) культура становится предметом изучения психологической науки: поскольку поведение изучается психологией, она и отдается во власть психологам и социопсихологам; (2) небиологическая антропология остается без предмета изучения. Такая опасность стала казаться реальной и неотвратимой, ситуация приближалась к критической. Надо было искать какой-то выход. Но какой?

Крёбер и Клакхон предложили простое и тактичное решение: пусть психологи имеют дело с поведением, а антропологи занимаются абстракциями поведения. Эти абстракции, мол, и являются культурой.

Заклячая такую сделку, антропологи отдали психологам лучшее: реальные предметы и явления, которые существуют в реальном материальном мире, во времени и пространстве, и могут быть познаны; а себе оставили неуловимые абстракции, не являющиеся «онтологической реальностью». Однако они, наконец, получили хоть и эфемерный и непознаваемый, но собственный объект изучения!

Можно сомневаться, действительно ли именно последнее соображение заставило Крёбера и Клакхона определить культуру как «не само поведение, а его абстракцию», но сделали они это, несомненно, с достаточной ясностью. И что бы ни явилось тому причиной — или причинами, ибо их могло быть несколько, — с тех пор вопрос о том, следует ли рассматривать культуру как поведение или как его абстракцию, стал основополагающим во всех попытках выработать адекватную, конструктивную, плодотворную и надежную концепцию культуры.

Автор этих строк, так же как Крёбер и Клакхон, вовсе не собирается отдавать культуру психологам; в самом деле, трудно найти антрополога, который приложил бы столько усилий, чтобы разграничить психологические и культурологические проблемы<sup>16</sup>. Но в еще меньшей степени он склонен подменить материальную сущность культуры ее призраком.

<sup>15</sup> Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Cambridge, 1952. P. 155.

<sup>16</sup> Я отстаивал эту точку зрения в рецензии на книгу Крёбера и Клакхона «Культура: критический обзор...» («Culture, a Critical Review, etc.») (White L.A. Review of «Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions» by Kroeber and Kluckhohn // American Anthropologist. 1954. P. 464–465). Примерно в то же самое время Гексли писал: «Если считать антропологию наукой, то антропологи должны определить культуру не философски или метафизически, не как абстракцию и не в чисто субъективных терминах, а как нечто, что может быть исследовано научными методами, как феноменальный процесс, протекающий во времени и пространстве» (Huxley J.S. Evolution, Cultural and Biological // W.L. Thomas Jr. (ed). Yearbook of Anthropology. 1955. P. 15–16).

Ни одна наука не может иметь объектом своего изучения нечто, состоящее из неуловимых, невидимых, неосязаемых, онтологически несуществующих «абстракций»; наука должна иметь дело с настоящими звездами, млекопитающими, лисицами, кристаллами, клетками, феноменами, гамма-излучением и элементами культуры<sup>17</sup>. Мы считаем возможным предложить такой анализ ситуации, который позволит разграничить психологию как науку, изучающую поведение, и культурологию как науку, изучающую культуру, и каждой из этих наук дать реальный, материальный объект изучения.

В науке принято различать сознание наблюдателя и внешнюю среду<sup>18</sup> — предметы и явления, существующие вне сознания наблюдателя. Ученый вступает в контакт с внешним миром посредством собственных органов чувств, и у него формируются ощущения. Они трансформируются в понятия, которые вследствие манипуляций в мыслительном процессе<sup>19</sup> формируют послышки, предположения, обобщения, выводы и т.д. Истинность этих посылок, предположений и выводов проверяется опытами во внешней среде<sup>20</sup>. Таким образом добывается научное знание.

Первым шагом в процессе познания является наблюдение, или восприятие внешнего мира при помощи органов чувств. Следующий шаг, после того как ощущения трансформировались в понятия, — классификация наблюдаемых предметов и явлений. Предметы и явления внешнего мира группируются в классы различного вида: кислоты, металлы, камни, жидкости, млекопитающие, звезды, атомы, частицы и т.д. И сейчас становится очевидным, что имеется целый класс явлений, чрезвычайно важный в изучении человека, для которого в науке не существует названия, — класс символизированных предметов и явлений<sup>21</sup>. Поразительно, но это действительно так: дан-

<sup>17</sup> «Основой всех естественных наук является представление о внешнем мире, независимом от восприятия субъекта», — писал Эйнштейн (Einstein A. The world as I See It. N.Y., 1934. P. 60).

<sup>18</sup> Мышление в науке, писал Эйнштейн, означает «манипуляции с понятиями, создание и использование определенных функциональных отношений между ними, и координацию чувственного опыта с этими понятиями» (Einstein A. Physics and Reality // Journal of the Franklin Institute. 1936. P. 350). В этой статье Эйнштейн много рассуждает об особенностях процесса научного мышления.

<sup>19</sup> Л.А. Уайт использует введенный им самим термин «symboling», для перевода которого нет подходящего слова в русском языке: «символ», «символизм», «символика», «символизировать» имеют несколько иной смысл. Имеется в виду способность человека придавать предметам, явлениям, действиям символическое значение и воспринимать символическое значение. Для удобства изложения мы используем и зависимость от контекста слова «символизм», «символизировать» и «символизация». — Прим. перев.

<sup>20</sup> Einstein A. Physics and Reality // Journal of the Franklin Institute. 1936. P. 350.

<sup>21</sup> Под термином «symboling» мы подразумеваем придание какого-либо значения предмету или действию, а также восприятие такого значения, приданного кем-то иным. Это нагляднее всего иллюстрируется примером со святой водой. Качество святости придано воде человеком, и оно может быть воспринято только человеком. Наиболее характерной и важной формой символического процесса является членораздельная речь. Символизация служит свое-

ный класс предметов и явлений не имеет названия. А случилось так потому, что эти предметы и явления всегда изучались и обозначались не сами по себе, в зависимости от присущих им свойств, а лишь в определенных контекстах.

Вещь важна сама по себе: «Роза это роза это роза». Действие не является изначально этическим, экономическим или эротическим действием. Действие есть действие. Оно становится этическим, экономическим или эротическим, лишь будучи рассмотренным в этическом, экономическом или в эротическом контексте.

Возьмем, например, китайскую фарфоровую вазу: что это — объект научного изучения, произведение искусства, товар или вещественное доказательство в судебном разбирательстве? Ответ очевиден. Назвать предмет «китайской фарфоровой вазой» уже означает ввести его в определенный контекст; прежде всего, следовало бы сказать: «Покрытая глазурью форма из обожженной глины есть покрытая глазурью форма из обожженной глины». А будучи китайской фарфоровой вазой, этот предмет может стать произведением искусства, объектом научного исследования или товаром в зависимости от того, в каком контексте он рассмотрен: эстетическом, научном или коммерческом.

Вернемся теперь к классу символизированных предметов и явлений: слово, каменный топор, фетиш, отношение к теще или к молоку, произнесение молитвы, окропление святой водой, керамический сосуд, участие в голосовании, соблюдение Святой субботы, «а также некоторые другие способности, привычки (и предметы), присущие человеку как члену общества»<sup>22</sup>. Они суть то, что они суть предметы и действия, связанные с символической способностью человека.

Эти предметы-и-явления-связанные-со-способностью-человека-символизировать могут быть рассмотрены в разнообразных контекстах: астрономическом, физическом, химическом, анатомическом, физиологическом, психологическом и культурологическом; и они, в свою очередь, станут соответственно астрономическими, физическими, химическими, анатомическими, физиологическими, психологическими и культурологическими феноменами. Ведь все предметы и явления, зависящие от символической способности человека, зависят также от солнечной энергии, которая поддерживает жизнь на нашей планете, — это астрономический контекст.

Данные предметы и явления могут быть рассмотрены и объяснены в терминологии анатомических, нервных и психических процессов, происходя-

образным способом ориентации в значениях нечувственного происхождения, т.е. в значениях, которые, подобно святости воды, не могут быть восприняты лишь органами чувств. Символизирование — это вид поведения. К нему способен только человек. Более подробно эта проблема рассмотрена нами в статье «Символ: исток и основа поведения человека» (The symbol: the Origin and Basis of Human Behavior // Philosophy of Science. 1940. Vol. 7. P. 451—463; Перепечатано с небольшими сокращениями в сборнике «Наука о культуре»).

<sup>22</sup> Tylor E. B. Primitive culture. London, 1913. P. 1.

щих в человеке. Они могут быть также рассмотрены и объяснены во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте. Кроме того, их можно рассмотреть и в экстрасоматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с другими подобными предметами и явлениями, а не с организмом человека.

В том случае, когда символизированные предметы и явления рассматриваются во взаимосвязи с организмом человека в соматическом контексте, их по праву можно назвать поведением человека, а изучающую их науку — психологией. Когда символизированные предметы и явления рассматриваются и объясняются во взаимосвязи друг с другом, а не с организмом человека, мы называем их «культурой», а изучающую их науку «культурологией». Этот анализ графически показан на рис. 1.

В центре диаграммы расположена вертикальная колонка окружностей O1, O2, O3 и т.д., которые обозначают предметы и явления (действия), зависящие от способности человека к символизированию. Эти предметы и явления образуют определенный класс феноменов, существующих в реальном мире. А поскольку единого обозначения у них нет, мы осмелились дать им название: символаты. Мы понимаем, какую берем на себя ответственность, вводя новый термин, но этому важнейшему классу феноменов необходимо название, ведь его надо выделить из других классов. Будь мы физиками, мы могли бы назвать эти предметы и явления, например, «гамма-феноменами».

Но мы не физики и полагаем, что предложенный термин более прост, чем название буквы греческого алфавита. Прецедент существует: если «изолятом» принято называть результат действия — изоляции, то результат функционирования способности человека к символизированию можно назвать «символатом». Впрочем, не стоит придавать чрезмерного значения тому, каким именно словом назвать этот класс феноменов, и, наверное, можно при-

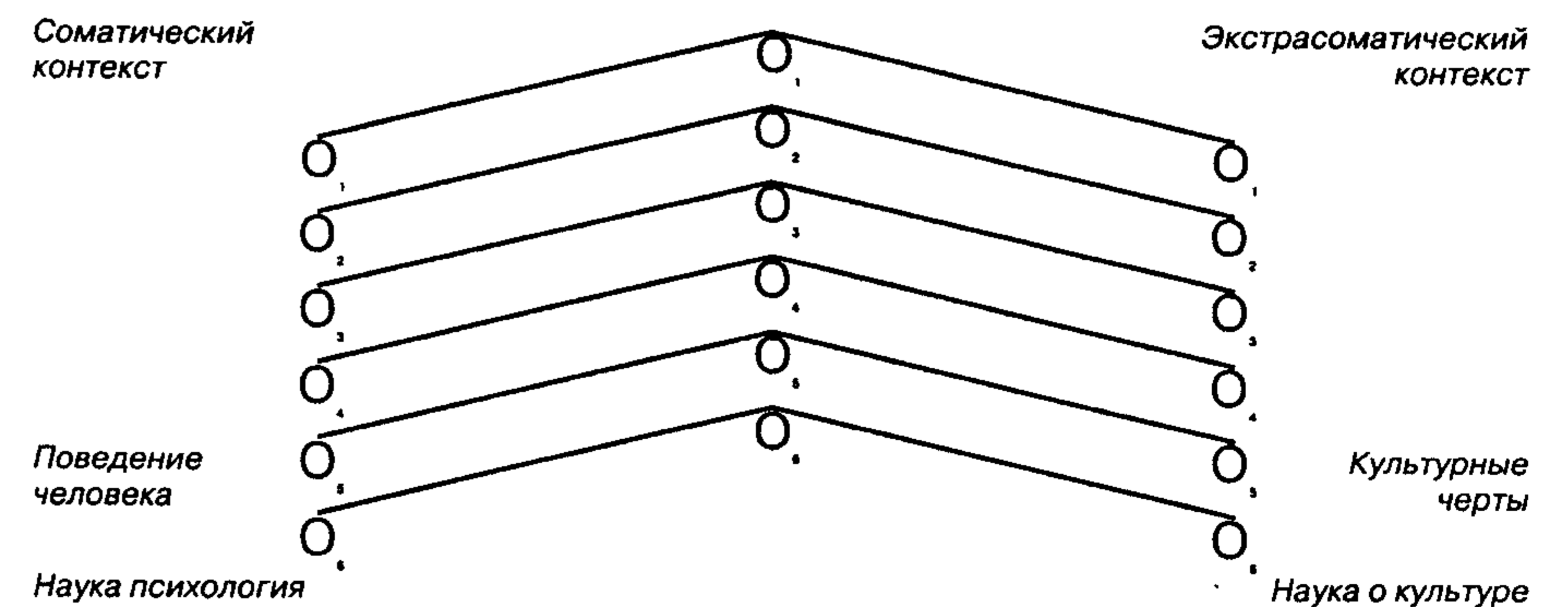


Рис. 1. Предметы и явления, зависящие от способности человека к символизации (символаты)

думать лучшее название. Но мне представляется чрезвычайно важным, чтобы этот класс феноменов имел название.

Предметы или явления, зависящие от способности человека к символизации — символаты, — существуют самостоятельно, но, будучи рассмотренными в каком-либо контексте, они приобретают особый смысл. Как мы уже отмечали, они могут быть важны в астрономическом контексте: каждый ритуал требует определенных затрат энергии, источником которой является Солнце. Но в науках о человеке важны два основных контекста: соматический и экстрасоматический. Символаты можно рассматривать и объяснять во взаимосвязи с организмом человека или же во взаимосвязи друг с другом, абстрагируясь от организма человека. Попробую проиллюстрировать свою мысль примерами.

Я курю сигарету, голосую на выборах, раскрашиваю керамический кувшин, избегаю тещи, читаю молитву, затачиваю острие стрелы. Каждое из этих действий связано с символизированием<sup>23</sup>, следовательно, каждое — символат. И я как ученый могу рассмотреть каждое из этих действий (явлений) во взаимосвязи со мной, с моим организмом или же во взаимосвязи друг с другом, с другими символатами, совершенно независимо от моего организма.

В первом случае я рассматриваю символат во взаимосвязи с моим анатомическим строением: например, со структурой и функциями кистей моих рук; со стереоскопическим и цветным характером моего зрения; с моими потребностями, желаниями, надеждами, страхами, воображением, привычками, внешними реакциями и т.д. Что я чувствую, когда сознательно избегаю собственной тещи или заполняю избирательный бюллетень? Каковы мои представления об этих действиях? Имеют ли эти действия положительную эмоциональную коннотацию или же выполняются небрежно, машинально? И так далее. В данном случае речь идет о человеческом поведении, а наука называется «психологией».

Таким же образом можно рассмотреть не только действие (явление), но и вещь (предмет). Каково мое отношение к глиняному кувшину, каменному топору, распятию, жареной свинине, виски, святой воде, цементу? Каковы мои представления о каждом из этих предметов и как я на них реагирую? Иными словами, каков характер взаимосвязи между каждым из названных предметов и моим организмом? Эти вещи не принято называть человеческим поведением, но они являются воплощением человеческого поведения;

<sup>23</sup> Нас могут спросить: «Каким образом оттачивание стрелы связано с символическим поведением?». На этот вопрос я ответил в статье «Об использовании приматами орудий труда» (On the Use of Tools by Primates // Journal of Comparative Psychology. 1942. Vol. 34. P. 369–374; Перепечатано в сборнике «Наука о культуре»). Использование орудий труда человеком и животными — совершенно разные процессы. Это различие объясняется символической способностью человека.

человеческий труд отличает кусок кремня от каменного топора. Топор, сосуд, распятие или прическа — это воплощенный труд человека. Таким образом, мы имеем дело с классом предметов, зависящих от символизации, и рассматриваем их во взаимосвязи с человеческим организмом. Научное рассмотрение и интерпретация этой взаимосвязи и есть психология.

Но можно рассматривать символаты во взаимосвязи друг с другом, независимо от человеческого организма. Так, в случае с тещей мы можем рассмотреть отношение к ней во взаимосвязи с другими символатами или с кластерами символатов, такими как брачные обычаи — моногамия, полигиния, полиандрия, место проживания супругов после заключения брака, разделение труда между полами, способ пропитания, архитектура жилища, степень культурного развития и т.д.

Если же речь идет о выборах, следует принять во внимание формы политической организации (племя, нация), тип правления (демократическое, монархическое, фашистское); возраст, пол, имущественное положение; политические партии и т.д. В этом случае наши символаты становятся культурой — элементами культуры или кластерами элементов, институтами, обычаями, кодексами и т.п., а их научным изучением занимается культурология.

То же самое касается и отдельных предметов, а не только действий. Если нас интересует мотыга, мы можем рассмотреть ее во взаимосвязи с другими символами в экстрасоматическом контексте: с другими орудиями труда, используемыми для производства пропитания, — с палкой-копалкой или с плугом; или с традициями полового разделения труда, с уровнем развития культуры и т.д. Нас может заинтересовать связь между компьютером и степенью развития математики, уровнем технологического развития, разделением труда, социальным институтом, который его использует (корпорация, военное подразделение, астрономическая лаборатория), и т.д.

Таким образом, очевидно, что существуют два различных научных подхода<sup>24</sup> к изучению подобного рода предметов и явлений, зависящих от символической способности человека к символизации. Если мы их рассматриваем во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте, то эти предметы и явления есть для нас *человеческое поведение*, а сами мы занимаемся *психологией*.

Если же мы будем рассматривать их во взаимосвязи друг с другом, независимо от организма человека, т.е. в экстрасоматическом контексте, то эти предметы и явления станут для нас *культурой* — культурными элементами или культурными чертами, а мы займемся *культурологией*. Психология человека и культурология имеют в качестве объекта исследования одни и те же

<sup>24</sup> «Научный процесс» — это тоже вид поведения. См. мою статью «Наука как вид поведения» (Science is Sciencing // Philosophy of Science. 1938. Vol. 5. P. 369–389. Перепечатано в сборнике «Наука и культура»).

феномены: предметы и явления, зависящие от способности человека символизировать (символаты). А отличаются эти две науки друг от друга различными контекстами, в которых изучаются эти феномены<sup>25</sup>.

Аналогичный анализ, но только по отношению к другому специфическому классу предметов и явлений — к словам, лингвисты проделали уже несколько десятилетий тому назад.

Слово является предметом (звуком, комбинацией звуков или значков) или действием, зависящим от способности человека к символизации. Слова есть то, что они есть: слова. Но для ученых они представляют интерес в двух различных контекстах: в соматическом или органическом, и в экстрасоматическом, или экстраорганическом. Это различие принято выражать в терминах *la langue* и *la parole*, или речь и язык<sup>26</sup>.

В соматическом контексте слова представляют собой род поведения человека: речевое поведение. Научное исследование слов в соматическом контексте есть психология (с элементами физиологии и, возможно, анатомии) речи. Эта наука рассматривает связь между словами и организмом человека: как воспроизводится слово, какое оно имеет значение, отношение к слову, восприятие и реакция на слово и т.д.

В экстрасоматическом контексте слова рассматриваются во взаимосвязи друг с другом, независимо от человеческого организма. Этим занимается

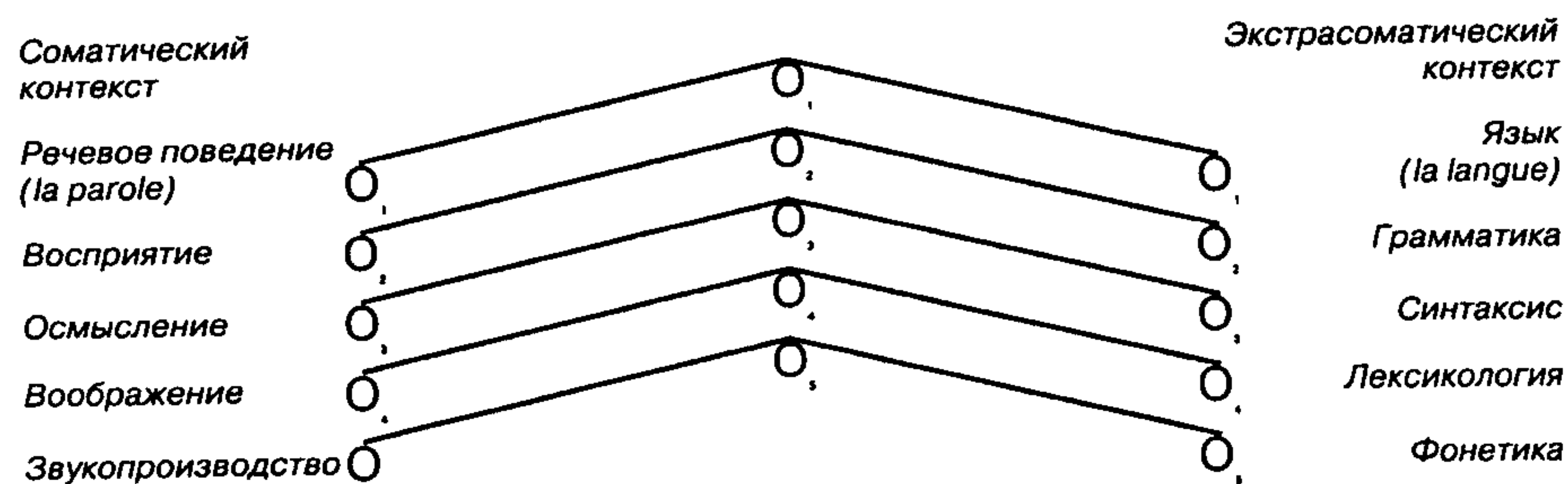


Рис. 2

<sup>25</sup> Важность контекста хорошо иллюстрирует пример отношения к одной и той же женщине: ее почитают как мать и поносят как тещу.

<sup>26</sup> «По (Фердинанду) де Соссюру изучением человеческой речи занимается не одна, а две науки... Де Соссюр провел четкую грань между языком (*la langue*) и речью (*la parole*). Язык — универсальная категория, а речь... индивидуальная» (*Cassirer E. An Essay of Man*. N.Y., 1944. P. 122). Гексли, цитируя высказывание Кассирера о соссюровском разделении языка и речи, называет первый «супериндивидуальной системой грамматики и синтаксиса», а последнюю «словами и способом вести разговор конкретными индивидами». Далее он пишет: «Аналогичное различие мы наблюдаем в любой области культурной деятельности — в юриспруденции; ... в искусстве; ... в социальной структуре; ... в науке» (выделено Уайтом) (*Huxley J.S. Evolution, Cultural and Biological* // *W.L. Thomas Jr. (ed). Yearbook of Anthropology*. 1955. P. 16).

лингвистика, наука о языке. Фонетика, фонемика, синтаксис, лексикология, грамматика, диалектология, история языка и т.д. — это различные аспекты, эмфазы науки лингвистики.

Чтобы яснее показать разницу между этими двумя науками сошлемся на две книги: «Психология языка» Уолтера Б. Пилсбери и Кларенс Л. Мидера и «Язык» Леонарда Блумфильда<sup>27</sup>. В первой мы найдем такие главы, как «Органы речи», «Органы чувств, вовлеченные в речь» «Ментальные процессы в речи» и т.п. Во второй книге — другие главы «Фонема», «Фонетическая структура», «Грамматические формы», «Типы предложений» и т.п. Разницу между двумя науками мы показали на рис. 2.

Рис. 1 и 2 в целом схожи. На обоих обозначены предметы и явления, зависящие от способности человека символизировать. На рис. 1 обозначен общий класс — символаты, на рис. 2 — частный класс (входящий в класс символатов) — слова. В обоих случаях мы изображаем соматический контекст рассмотрения и интерпретации, с одной стороны, и экстрасоматический — с другой. И в обоих случаях для этого существуют две различные науки: психология поведения человека или речи; наука о культуре или о языке.

Таким образом, культура представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, который рассматривается в экстрасоматическом контексте. Это определение спасает культурную антропологию от неосязаемых, неуловимых и онтологически не существующих абстракций и снабжает ее реальным, материальным, познаваемым предметом исследования. Ибо оно проводит четкую грань между поведением и культурой; между наукой о психологии и наукой о культуре.

Мне могут возразить, что наука должна иметь объектом исследования определенный класс предметов как таковой, а не класс-предметов-в-некоем-контексте. Мне скажут, что атомы есть атомы, млекопитающие есть млекопитающие и они являются объектом исследования соответственно физики и зоологии, независимо от контекста.

Так почему же культурная антропология должна иметь объект исследования, определяемый лишь в некоем контексте? На первый взгляд, это убедительный аргумент, но по существу он бессилён. Ученый всегда стремится объяснить феномен. И чаще всего особая значимость феномена заключается как раз в контексте.

Даже среди так называемых точных наук есть науки, изучающие организмы в определенном контексте: такова, например, паразитология, наука, изучающая организмы, которые играют в животном мире определенную роль. И в области взаимоотношений человека и культуры мы обнаружим десятки примеров предметов и явлений, значимость которых заключена не в них самих, а в контексте, в котором они рассматриваются.

<sup>27</sup> «The Psychology of Language» by Walter B. Pillsbury, Clarence L. Meader. N.Y., 1928; «Language» by Leonard Bloomfield. N.Y., 1933.

Самец определенного вида животных называется «мужиной». Но мужчина — это мужчина, а не раб; рабом он становится лишь в определенном контексте. То же с товарами: зерно и хлопок — предметы, обладающие потребительской ценностью, но они не были товарами — предметами, произведенными для продажи, — в культуре аборигенов хопи; зерно и хлопок стали товарами, лишь когда были включены в определенный социально-экономический контекст. Корова есть корова, но она может быть средством обмена, деньгами в одном контексте, продуктом питания — в другом, тягловой силой (Картрайт использовал корову как тягловую силу в своей модели механического ткацкого станка) — в третьем, объектом религиозного поклонения (Индия) — в четвертом и т.д.

Не существует науки, изучающей именно коров, но есть науки, научающие средства обмена, тягловую силу, объекты религиозного поклонения, и каждая из этих наук может изучать корову. Так что мы можем иметь науку, изучающую символические предметы и явления в экстрасоматическом контексте.

### Местоположение культуры

Если мы определяем культуру как совокупность предметов и явлений, реально существующих в окружающем нас мире, то неизбежен вопрос: где они располагаются, т.е. каково местоположение культуры? Ответ таков: предметы и явления, составляющие культуру, располагаются во времени и пространстве: 1) в организме человека (идеи, верования, эмоции, отношения); 2) в процессах социального взаимодействия людей; 3) в материальных объектах (топоры, фабрики, глиняные сосуды), находящихся вне организма человека, но в пределах моделей социального взаимодействия между людьми<sup>28</sup>. Схематически это показано на рис. 3.

Мне могут возразить, мол, раньше вы утверждали, что культура состоит из экстрасоматических феноменов, а сейчас допускаете, что отчасти она находится внутри организма человека. Разве это не противоречие? Нет, это не противоречие, а недопонимание. Мы ведь говорили вовсе не о том, что культура состоит из экстрасоматических предметов и явлений. Мы говорили, что культура состоит из предметов и явлений, рассмотренных в экстрасоматическом контексте. Это совершенно разные вещи.

Каждый элемент культуры имеет два аспекта: субъективный и объективный. На первый взгляд может показаться, что топоры «объективны», а идеи и отношения «субъективны». Но это будет лишь поверхностный, ис-

<sup>28</sup> «Культура располагается, — говорит Сепир, — во взаимодействии индивидов и мира значений, причем каждый индивид может подсознательно абстрагироваться от своего участия во взаимодействиях» (*Sapir E. Cultural Anthropology and Psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1932. P. 236*). Это утверждение похоже на наше за исключением того, что в нем упущены предметы — материальная культура.

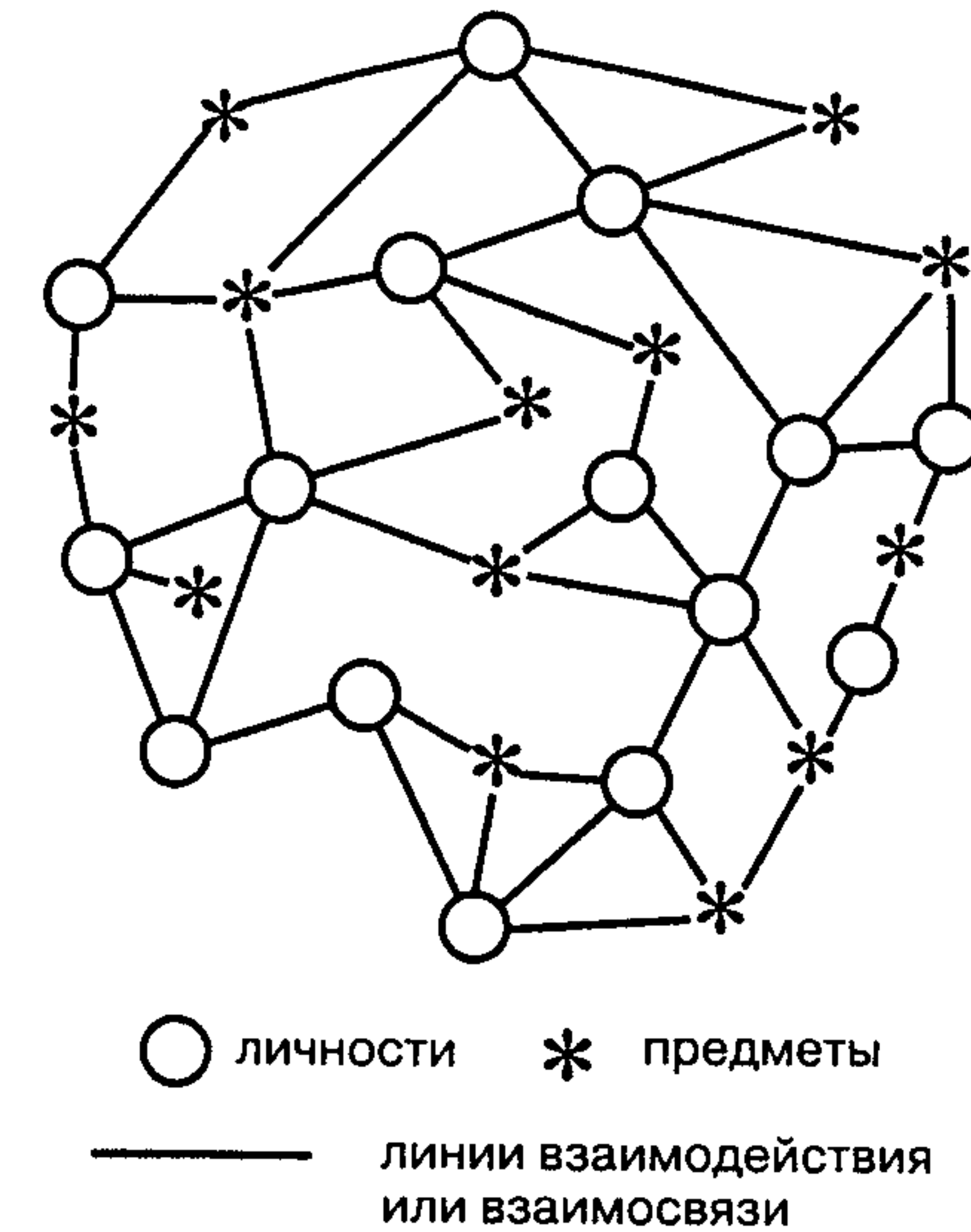


Рис. 3. Местоположение культуры

кусственный взгляд. Топор включает в себя субъективный компонент: этот предмет лишен смысла без определенной идеи и отношения.

С другой стороны, идея или отношение тоже были бы бессмысленны без внешнего выражения в поведении или речи (которая есть форма поведения). Так что каждый элемент, каждая черта культуры имеют субъективный и объективный аспекты. Но идеи, отношения и эмоции — феномены, располагающиеся в организме человека, — могут быть интерпретированы в экстрасоматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с другими символическими предметами и явлениями, а не с организмом человека.

Мы можем рассмотреть внешний аспект табу на отношения с тещей, т.е. взаимосвязь вовлеченных в этот запрет идей и отношений не с организмом человека, а с другими символами, такими как формы семьи и брака, место совместного проживания супругов и т.д. Но мы также можем рассмотреть топор во взаимосвязи с организмом человека, т.е. представление человека о топоре, его отношение к этому предмету, а не к другим символическим предметам и явлениям таким как стрелы, мотыги, законы, регулирующие разделение труда в коллективе и т.д.

А теперь мы рассмотрим ряд культурологических концепций, которые получили наиболее широкое распространение в этнологической литературе, и прокомментируем их с учетом позиции, представленной в настоящей статье.

Некоторые антропологи предпочитают определять культуру только через идеи и концепты. Они руководствуются при этом, по всей вероятности, тем соображением, что идеи первичны, являются первопричиной, что они формируют поведение, которое, в свою очередь, и создает материальные объекты, такие как, например, керамические сосуды. «Культура состоит из идей, — пишет Тэйлор, — это ментальный феномен, а не материальные объекты или внешнее поведение... Например, в сознании индейца имеется представление о танце. Это и есть культурная черта. Эта идея заставляет его тело вести себя соответствующим образом», т.е. танцевать<sup>29</sup>.

Такое представление о социокультурной реальности наивно. Оно основано на примитивной, до-научной и уже преодоленной метафизике и психологии. Это напоминает концепцию Женщины-Мысли у индейцев пуэбло (кересан), которая якобы вызывает различные события, предварительно подумав о них. Мысль бога Птах, считалось, создала всю культуру Древнего Египта. И Бог сказал: «Да будет свет», — и появился свет. Но мы уже не можем объяснять происхождение и развитие культуры, просто сказав, что она возникла из мысли человека.

Безусловно, мысль была причастна к изобретению огнестрельного оружия, но если мы констатируем, что огнестрельное оружие есть продукт человеческой мысли, этого будет явно недостаточно. Почему вдруг возникла такая мысль, когда, где и при каких условиях она воплотилась в жизнь? И, кроме того, идеи — те идеи, которые могут привести к реальному результату, — рождаются из столкновения с реальной жизнью. Работа с почвой навела древнего человека на мысль о гончарном ремесле; календарь является побочным продуктом интенсивного земледелия. Культура лишь отчасти содержится в идеях, но отношения, внешние действия и материальные предметы есть тоже культура.

#### Культура состоит из абстракций

Вернемся снова к достаточно широко распространенному определению: «культура есть абстракция» или «культура состоит из абстракций». Как мы уже отмечали выше, те, кто подобным образом определяют культуру, не поясняют, что именно они называют «абстракцией», и есть основание подозревать, что они сами это не очень хорошо понимают. Вместе с тем достаточно очевидно, что они не считают абстракцией зримый предмет или явление. И возникший недавно вопрос о «реальности» абстракций указывает на то, что употребляющие этот термин не уверены в его значении. Однако у нас на сей счет имеются некоторые соображения.

Культура «в основе своей есть форма, или модель, или образ, — пишут А.Л. Крёбер и К. Клакхон, — даже культурная черта есть абстракция. Черта — это

«идеальный тип», поскольку двух полностью идентичных глиняных горшков или двух полностью совпадающих брачных церемоний не существует»<sup>30</sup>. Культурная черта «глиняный горшок», таким образом, есть идеальная форма, воплощением которой является каждый реально существующий глиняный горшок; некая платоническая идея, идеал. Каждый глиняный горшок, утверждают далее А.Л. Крёбер и К. Клакхон, реален, но полностью «идеал» не может быть воплощен ни в одном реальном горшке. Некий «средний американец» может быть таковым: рост — 5 футов 8 1/2 дюймов, вес — 164,378 фунтов, женат, имеет 2—3 детей и т.д. Вот что, по нашему мнению, они считают абстракцией. В таком случае, как мы уже знаем, это есть концепция в сознании наблюдателя, ученого.

Можно взглянуть на абстракцию и несколько иначе. Двух полностью совпадающих брачных церемоний не существует. Давайте проанализируем небольшую выборку брачных церемоний. Мы обнаружим, что 100% церемоний содержат элемент А (взаимное желание вступить в брак), 99% содержат элемент Б. Элементы В Г П будут присутствовать соответственно в 96, в 94 и в 89% случаев. Можно построить кривую и обозначить на ней средний разброс различных данных.

Таким образом, у нас получится типичная брачная церемония. Но так же, как и в предыдущем случае с типичным американцем, у которого 2—3 ребенка, «идеалу» не суждено воплотиться в жизнь. Это будет «абстракция», т.е. по сути концепт, разработанная ученым-наблюдателем и существующая лишь в его сознании.

Невозможность увидеть в абстракциях концепции приводила к частому смешению этих понятий, особенно когда речь шла об их местоположении и их «реальности». Признание же факта, что так называемые «научные абстракции» (подобные «твердому телу» в теоретической физике... твердых тел в реальности не существует) и есть концепты (понятия) в сознании ученых, помогает прояснить оба этих вопроса: культурные «абстракции» — это концепты («идеи») в сознании антропологов. Что же касается их «онтологической реальности», то, обитая в умах ученых, концепты не становятся менее реальными — ведь более реальной вещи, чем, например, галлюцинация, не существует.

Это очень удачно подметил Бидни в своей рецензии на «Культуру» Крёбера и Клакхона: «Суть проблемы заключается в том, что есть абстракция и каково ее онтологическое значение. Некоторые антропологи настаивают на том, что они имеют дело лишь с логическими абстракциями и что культура не имеет помимо абстракции иной реальности, но трудно предположить, что другие ученые, представляющие общественные науки, могут с ними согласиться в том, что объект их исследования не имеет онтологической, объективной реальности. Таким образом, Крёбер и Клакхон смешивают *понятие*

<sup>29</sup> Taylor W.W. A Study of Archeology // American Anthropological Association Memoir. 1948. No. 69. P. 98—110.

<sup>30</sup> Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Cambridge, 1952. P. 155, 169.



культуры, которое есть логическая конструкция, с реально существующей культурой» (выделено Л.А. Уайтом)<sup>31</sup>.

В этой связи любопытно заметить, что один теоретик антропологии, Корнелиус Осгуд, определил культуру как состоящую из идей в сознании антропологов: «Культура состоит из идей о производстве, о поведении, о сущности человека — идей, которые возникли, были переданы и осознаны субъектом»<sup>32</sup>. М.Е. Спиро также настаивает на том, что «культура — это логическая конструкция, абстракция человеческого поведения, и в качестве таковой она существует лишь в сознании исследователя» (выделено М.Е. Спиро)<sup>33</sup>.

Те, которые определяют культуру как идеи, абстракции или как поведение с логической неизбежностью вынуждены признать, что материальные предметы культурой не являются и являться не могут. «Строго говоря, — утверждает Гёбель, — «материальная культура» — это вовсе не культура»<sup>34</sup>. Еще дальше идет У. Тейлор: «Понятие «материальной культуры» ошибочно», поскольку «культура — это чисто ментальный феномен»<sup>35</sup>. Билз и Хойджер пишут: «Культура — это абстракция поведения, и ее не следует путать с реальными элементами поведения или с материальными объектами, такими как орудия труда...»<sup>36</sup>. Отрицание материальной культуры выглядит нелепо с точки зрения традиций этнографов, археологов, работников музеев старых инструментов, масок, фетишей и другой «материальной культуры»<sup>37</sup>.

Наше определение уводит от этой дилеммы. Как мы уже показали, нелепо говорить о сандалиях или о глиняных горшках как о поведении: их значение сводится не к оленьей шкуре или глине, а к человеческому труду: это овеществленный труд человека. Но в нашем определении символизирование является общим фактором идей, отношений, действий и предметов. Существует три рода символов: 1) идеи и отношения, 2) внешние действия и 3) материальные объекты. Все их можно рассмотреть в экстрасоматическом

<sup>31</sup> Bidney D. Review of «Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions» by Kroeber and Kluckhohn // American Journal of Sociology. 1954. P. 488–489.

<sup>32</sup> Osgood C. Ingalik. Culture: Its Empirical and Non-empirical Character // Southwestern Journal of Anthropology. 1951. P. 208.

<sup>33</sup> Spiro M.E. Culture and Personality // Psychiatry. 1951. P. 24.

<sup>34</sup> Hoebel E.A. The nature of culture // Harry L. Shapiro (ed). Man, Culture and Society. N.Y., 1956. P. 176.

<sup>35</sup> Taylor W.W. A Study of Archeology // American Anthropological Association Memoir. 1948. No. 69. P. 98, 102.

<sup>36</sup> Beals R.L., Hoijer H. An Introduction to Anthropology. N.Y., 1953. P. 210.

<sup>37</sup> Характерно замечание Дюркгейма, который употребляет термин «общество» в тех случаях, когда антрополог американской школы сказал бы «культура» или «социокультурная система»: «... неверно утверждать, что общество состоит только из индивидов; в него входят и материальные объекты, играющие существенную роль в обыденной жизни» (Durkheim E. Suicide, a Study on Sociology. Glencoe, Ill., 1951. P. 313–314). В качестве примеров он называет дома, орудия труда, механизмы и т.д. «Социальная жизнь... таким образом, кристаллизуется вокруг материальных объектов».

контексте; все они могут считаться культурой. И это отбрасывает нас назад, к тому, что давно уже признано в культурной антропологии: «Культура есть то, о чем пишут в этнографических книгах».

### Реификация культуры

Существует еще одна своего рода концепция культуры, которую критики часто называют «концепцией реификации» — «овеществления». И поскольку меня тоже нередко обвиняют в «реификации»<sup>38</sup>, то должен сказать, что этот термин неудачен. Реифицировать — значит сделать вещью нечто, что таковым не является, например надежду, честь, свободу. Но ведь не я же сделал определенные предметы культурой. Я лишь выделил предметы и явления в окружающем мире в класс, существование которого зависит от символизирования и который можно рассмотреть в экстрасоматическом контексте, и назвал этот класс предметов и явлений «культурой». То же самое сделал Э.Б. Тайлор. То же самое сделали Лоуи, Уисслер и другие ранние американские антропологи. У Дюркгейма: «посылка, позволяющая относиться к социальным фактам, т.е. элементам культуры, как к предметам, лежит в самой основе нашего метода»<sup>39</sup>. Не мы реифицировали культуру: элементы, составляющие, согласно нашему определению, культуру, были вещами изначально.

Конечно, если определять культуру как совокупность неуловимых, непознаваемых, онтологически нереальных абстракций, то воплощение этих признаков в реальные, материальные тела и в самом деле будет выглядеть как реификация. Но мы под таким определением не подписывались.

### Культура: процесс sui generis

«Культура есть вещь sui generis...», — сказал Лоуи много лет тому назад<sup>40</sup>. Эту точку зрения разделяли Крёбер, Дюркгейм и др.<sup>41</sup> Данное положение многими было неверно понято и принято в штыки. Но Лоуи в том же абзаце подробно разъяснил, что именно он имел в виду: «Культура есть вещь sui generis и может быть объяснена только в своих собственных терминах...». Этнологу следует изучать каждый новый факт культуры, включая его в группу аналогичных фактов или отталкиваясь от других, которые обусловили появление данного факта<sup>42</sup>. Например, обычай считать родство патрилинейно можно интерпре-

<sup>38</sup> Макс Глюкман «реифицирует структуру точно так же, как Уайт реифицирует культуру», — пишет Мердок (Murdock G.P. British Social Anthropology // American Anthropologist. 1951. P. 470). Стронг тоже чувствует, что «Уайт реифицирует, а подчас и вовсе обожествляет культуру...» (Strong W.D. Historical Approach in Anthropology // Kroeber A.L. (ed). Anthropology Today. 1953. P. 392). См. также: Herrick C.J. The Evolution of Human Nature. 1956. P. 196.

<sup>39</sup> Durkheim E. The Rules of Sociological Method. Chicago, 1938. XLIII.

<sup>40</sup> Lowie R.H. Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 17, 66.

<sup>41</sup> White L.A. The Science of Culture. N.Y., 1949. P. 89–94.

<sup>42</sup> Lowie R.H. Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 66.

тировать, сравнивая его с традицией полового разделения труда, с обычаями проживания супругов — патрилокально, матрилокально или неолокально, со способами добычи пропитания и т.д. То же самое можно выразить в терминах предложенного нами определения культуры: «Символат в экстрасоматическом контексте (т.е. культурная черта) следует интерпретировать во взаимосвязи с другими символами в том же контексте».

Эта концепция культуры так же, как и связанная с ней идея «реификации», была понята неверно. Ее часто называли «мистической». Как может культура возникнуть и развиваться самостоятельно? («Культура... развивается сама из себя»<sup>43</sup>. «Не вижу необходимости, — писал Боас, — считать культуру мистической субстанцией, которая существует вне общества и развивается по своим собственным законам»<sup>44</sup>. Бидни заклеил итог взгляд на культуру словами: «Мистическая метафизика судьбы»<sup>45</sup>. Критиковал эту точку зрения Бенедикт<sup>46</sup>.

Однако никто ведь не утверждал, что культура представляет собой некое единство, которое существует и развивается самостоятельно и совершенно независимо от людей. И, насколько нам известно, никто не утверждал, что можно понять происхождение, природу и функции культуры, не принимая во внимание род человеческий. Совершенно очевидно, что, изучая эти аспекты культуры, необходимо учитывать биологические особенности человека. Общеизвестно было лишь то, что каждую данную культуру, культурные вариации во времени и пространстве и все процессы культурных изменений следует объяснять в терминах самой культуры. Именно это имел в виду Лоуи, когда говорил, что «культура есть вещь (удачнее было бы сказать «процесс») *sui generis*». Представления о человеческом организме при интерпретации процесса культурных изменений излишни. «Это не мистицизм, — добавляет Лоуи, — а общепризнанный научный метод»<sup>47</sup>.

Всем известно, что ученые используют такой принцип интерпретации многие десятилетия. Совершенно излишни представления об организме человека и при научном объяснении изменений денежного курса, письменности, готического искусства. Паровой двигатель и текстильные станки появились в Японии в последние десятилетия XIX в. и повлекли за собой определенные общественные изменения; рассуждения об организме человека ничего не добавляют в изучении этого процесса. Конечно, живые люди принимали в нем участие. Они играли активную роль во всех имевших место событиях, но они не имеют никакого отношения к объяснениям произошедшего.

<sup>43</sup> Redfield R. The Folk Culture of Yucatan. Chicago, 1941. P. 134.

<sup>44</sup> Boas F. Anthropology and Modern Life. N.Y., 1928. P. 235.

<sup>45</sup> Bidney D. The Concept of Cultural Crisis // American Anthropologist. 1946. P. 535.

<sup>46</sup> Benedict R. Patterns of Culture. Boston; N.Y., 1934. P. 231.

<sup>47</sup> Lowie R.H. Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 66.

### Все делают люди, а не культура

«Культура «не работает», не «движется», не «изменяется», но все это делают с ней люди», — сказал Линд<sup>48</sup>. Это утверждение он подкрепил смелым соображением о том, что «не культура, а люди красят ногти». Можно было бы продолжить, сообщив, что у культуры ногти вообще отсутствуют.

Точка зрения «все делают люди, а не культура» широко распространена среди антропологов. Боас писал, что «силы, несущие перемены, заключены в людях, которые объединяются в социальные группы, а не в абстрактной культуре»<sup>49</sup>. Халлоуэл заметил, что «культуры в буквальном смысле никогда не встречались и никогда не встретятся. Имеется в виду, что встречаются люди, и в результате процесса социального взаимодействия, аккультурации могут происходить изменения в образе жизни одного или обоих народов. Динамическим центром процесса взаимодействия являются индивиды»<sup>50</sup>.

Мнение, согласно которому взаимодействуют культуры, высмеивает и Рэдклифф-Браун: «Несколько лет тому назад в результате поворота культурной антропологии от изучения общества к изучению культуры нам было предложено вообще отказаться от подобного рода исследований и обратиться к исследованию так называемых «культурных контактов».

Вместо того чтобы изучать общество во всей его сложности, нам предлагалось исследовать, что происходит в Африке по мере того, как некое единство, которое называется «африканской культурой», вступает во взаимодействие с единством, которое называется «европейской» или «западной культурой», и как следствие этого возникает некое третье единство, которое нужно описывать как «вестернизированную африканскую культуру».

Мне все это представляется фантастической реификацией абстракций. Европейская культура есть абстракция, абстракцией же является и культура африканского племени. И мне кажется фантастикой, что эти две абстракции вступают во взаимодействие и в результате появляется третья абстракция»<sup>51</sup>.

Мы бы назвали данную точку зрения, согласно которой все делают люди, а не культура, ловушкой псевдореализма. Конечно, культуры не способны существовать и никогда не существуют независимо от людей<sup>52</sup>. Но, как мы уже отмечали, культурные процессы можно объяснить, не принимая во вни-

<sup>48</sup> Lynd R.S. Knowledge for What? Princeton, Ill., 1939. P. 39.

<sup>49</sup> Boas F. Anthropology and Modern Life. N.Y., 1928. P. 236.

<sup>50</sup> Hallowell A.I. Sociopsychological Aspects of Acculturation // Linton R. (ed). The Science of Man in the World Crisis. N.Y., 1945. P. 175.

<sup>51</sup> Radcliffe-Brown A.R. On Social Structure // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1940. P. 10–11.

<sup>52</sup> «Конечно, эти явления культуры не могли бы существовать без живых людей... культурологи прекрасно понимают, что культурные черты не странствуют, подобно духам или привидениям, взаимодействуя друг с другом» (White L.A. The Science of Culture. P. 99–100).

мание живых людей: представление о человеке как о живом организме не имеет ни малейшего отношения к решению многих проблем культуры.

Вот пример проблемы, к решению которой рассуждения о живых людях не имеют никакой отношения: додумались ли в доколумбовом Перу до мумификации мертвых сами или это влияние Древнего Египта. Конечно, и самостоятельное изобретение мумификации, и проникновение этого обычая из Египта в Анды не могли произойти без участия людей «во плоти». Так же и Эйнштейн не смог бы додуматься до теории относительности, если бы не дышал. Но нам вовсе незачем думать о его дыхании, когда мы изучаем историю возникновения или развития этой теории.

Те, кто без конца повторяет, что все делают люди, а не культуры, путают описание с объяснением. Сидя на галерее в Сенате, можно увидеть, как люди пишут законы; на судостроительной верфи люди строят суда; в лаборатории люди синтезируют ферменты; в полях сеют зерно и т.д. Так вот описание подобных процессов в том виде, в каком их можно наблюдать, для этих исследователей и есть объяснение: люди сами пишут законы, сеют зерно, синтезируют ферменты. Это простая и наивная форма антропоцентризма.

Однако научное объяснение — дело гораздо более сложное. Если кто-то говорит по-китайски, избегает тещи, не пьет молока, селится в доме своей жены, помещает тела мертвых на подмости, пишет симфонии или синтезирует ферменты, он делает это потому, что рожден или вырос в определенной экстрасоматической традиции, которую мы называем культурой и которая содержит все эти элементы.

Поведение людей — функция культуры. Культура — константа, поведение — переменная: если изменится культура, изменится и поведение. Все это довольно известные вещи, о которых рассказывают в течение первых недель вводного курса по антропологии. Конечно, люди сами лечат болезни молитвами и заговорами или вакцинами и антибиотиками. Но нельзя ответить на вопрос: «Почему одни заговаривают болезнь, а другие используют вакцину?» — просто объяснив, что одни поступают так, а другие иначе.

Ведь требуется ответить на вопрос, почему люди делают то, что они делают. И для научного объяснения этого сами люди не представляют собой такой уж важности. Что же касается вопроса: «Почему в одной экстрасоматической традиции используются заговоры, а в другой — вакцины?», — то при ответе на него живые, конкретные люди не принимаются во внимание. Ответить на него способна лишь культурология: культуру, как заметил Лоуи, можно объяснить только в терминах самой культуры.

Культуру «в реальной жизни нельзя отделить от единства идей и чувств, которые создают индивида», т.е. культуру нельзя отделить от индивида, утверждает Сепир<sup>53</sup>. Конечно, он прав: в реальной жизни культу-

<sup>53</sup> Sapir E. Cultural Anthropology and Psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1932. P. 233.

ра неотъемлема от человека. Но если в реальной жизни культуру нельзя отделить от человека, это можно сделать в логическом (научном) анализе, и мало кому удалось это лучше, чем самому Эдварду Сепиру: в его монографии «Южный пайуте, шошонский язык»<sup>54</sup> нет ни одного индейца — ни одного нерва, мускула или органа чувств. Не странствуют люди и по его книге «Перспектива времени в культуре аборигенов Америки»<sup>55</sup>. «Наука неизбежно абстрагируется от одних элементов и пренебрегает другими, — говорил Морис Коэн, — поскольку далеко не все существующие вещи имеют отношение друг к другу» (выделено Уайтом)<sup>56</sup>. Признание и осмысление этого факта стало бы значительным шагом вперед в этнологической теории. «В реальной жизни гражданство нельзя отделить от цвета глаз», поскольку каждый гражданин имеет глаза, а глаза обладают цветом. Однако цвет глаз, по крайней мере, в Соединенных Штатах, не имеет никакого отношения к гражданству: «Далеко не все существующие вещи имеют отношение друг к другу».

Так что совершенно верно говорят Халлоуэл, Рэдклифф-Браун и другие, что «встречаются и взаимодействуют люди». Но это вовсе не должно удерживать нас от того, чтобы при решении определенных проблем принимать во внимание символы в экстрасоматическом контексте: орудия труда, утварь, обычаи, верования, отношения — одним словом, культуру. Встреча европейской культуры с африканской и возникновение вследствие этого евро-африканской культуры может показаться Рэдклифф-Брауну и другим «фантастической реификацией абстракции».

Однако в течение многих десятилетий антропологи занимались подобными проблемами и будут продолжать ими заниматься в дальнейшем. Взаимодействие обычаев, технологий, идеологий — столь же значимая научная проблема, сколь и взаимодействие человеческих организмов или генов.

Мы не говорили и не хотим сказать, что антропологам в целом не удалось представить культуру как процесс *suī generis*, т.е. не принимая во внимание живых людей; многие, если не большинство, именно этим всегда и занимались. Но в области теории некоторые из них не признают научной ценности такого рода объяснений. Сам Рэдклифф-Браун дает нам образец чисто культурологической постановки проблем и чисто культурологического их решения в работах «Социальная организация австралийских племен» и «Брат матери в Южной Африке»<sup>57</sup> и др. Но как только он облачается в одежды философа, то тут же начинает отрицать научную ценность этой процедуры<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Sapir E. «Southern Paiute, a Shoshonean Language». 1930.

<sup>55</sup> Sapir E. «Time Perspective in Aboriginal American Culture». 1916.

<sup>56</sup> Cohen M.K. Fictions // Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y., 1931. P. 226.

<sup>57</sup> Radcliffe-Brown A.R. The Social Organisation of Australian Tribes // Oceania. 1930—31.

<sup>58</sup> Подробнее см.: White L.A. The Science of Culture. P. 596—598.

Тем не менее, многие антропологи признали и на теоретическом уровне, что можно изучать культуру, не принимая во внимание живых людей, что представление о человеке во плоти не имеет никакого отношения к решению проблем, связанных с экстрасоматическими традициями. Мы уже ссылались на некоторых из них — на Тайлора, Дюркгейма, Крёбера, Лоуи<sup>59</sup>.

Однако считаем уместным сделать еще несколько отсылок. «Наилучшие возможности для лапидарного описания и объяснения культурных феноменов, — пишут Крёбер и Клакхон, — дает изучение культурных форм и процессов как таковых при максимальном отстранении от индивидов и личностей»<sup>60</sup>. Стюард замечает, что «определенные аспекты современной культуры лучше всего изучать, абстрагируясь от индивидуального поведения. Структура и функции денежных систем, банковского и кредитного дела например, представляют собой супраиндивидуальные аспекты культуры». И далее: «Формы политического правления, правовая система, религиозная организация, система образования и т.д. имеют определенные аспекты, в целом — национальные, которые можно объяснить, отстранившись от поведения живых людей»<sup>61</sup>.

Здесь нет ничего нового: именно этим и занимались антропологи и другие исследователи в области общественных наук в течение многих лет. Однако признать этот неоднократно использовавшийся на практике принцип в теоретическом плане для многих оказалось непреодолимым препятствием.

#### Сколько человек «делают» культуру

В этнологической теории довольно широко распространена концепция, согласно которой принадлежность некоего феномена культуре определяется тем, сколько человек является его носителями: один, два или «несколько». Так, Линтон пишет о том, что «любой элемент поведения,.. который свойственен лишь одному человеку, не может считаться принадлежащим культуре общества... Нельзя, например, считать частью культуры новую технику плетения корзин, пока она известна лишь одному человеку»<sup>62</sup>. Эту точку зрения разделяют Уисслер<sup>63</sup>, Осгуд<sup>64</sup>, Малиновский<sup>65</sup>, Дюркгейм<sup>66</sup>.

Против такого представления о культуре можно выдвинуть два аргумента.

<sup>59</sup> Подробнее см. мои статьи «Расширение сферы науки» («The Expansion of the Scope of Science») и «Наука о культуре» («The Science of Culture») в сборнике «Наука о культуре».

<sup>60</sup> Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Cambridge, 1952. P. 167.

<sup>61</sup> Steward J.H. Theory of Cultural Change. Urbana, III, 1955. P. 46—47.

<sup>62</sup> Linton R. The Cultural Background of Personality. N.Y., 1945. P. 35.

<sup>63</sup> Wissler C. Introduction to Social Anthropology. N.Y., 1929. P. 358.

<sup>64</sup> Osgood C. Culture: Its Empirical and Non-empirical Character // Southwestern Journal of Anthropology. 1951. P. 207—208.

<sup>65</sup> Malinowski B. Man's Culture and Man's Behavior // Sigma Xi Quarterly. 1941. P. 73.

<sup>66</sup> Durkheim E. The Rules of Sociological Method. Chicago, 1938. LVI.

1. Если критерием, отделяющим культуру от некультуры, служит множественность выражения изучаемого поведения, тогда можно утверждать, что шимпанзе, описанные Вольфгангом Кёлером в «Ментальности обезьян»<sup>67</sup>, обладают культурой, потому что в стае обезьян всякое новшество, используемое одним из ее членов, передается другим очень быстро. Подобным же свойством перенимать друг у друга новое обладают и некоторые другие виды животных.

2. Второй аргумент таков: если персонификация в одном человеке недостаточна, чтобы какое-то действие было признано элементом культуры, то сколько людей требуется? Линтон считает, что «как только новшество будет воспринято хоть одним членом общества, его можно считать принадлежащим культуре»<sup>68</sup>, Осгуд настаивает на необходимости «двух или более человек»<sup>69</sup>, Дюркгейм — «по крайней мере, нескольких»<sup>70</sup>, Уисслер утверждает, что отдельный предмет или акт не поднимется до уровня культуры до тех пор, пока его не воспримет группа индивидов<sup>71</sup>, Малиновский же полагает, что «факт становится фактом культуры тогда, когда индивидуальный интерес перерастает в систему организованных действий, принятых в том или ином обществе»<sup>72</sup>.

Очевидно, однако, что такое представление не соответствует научным критериям. Как можно определить, когда «индивидуальный интерес перерастает в систему организованных действий, принятых в том или ином обществе»? Представим себе орнитолога, который вдруг стал бы говорить о том, что единичная особь какого-либо вида птиц не может называться почтовым голубем или журавлем, что голубями и журавлями является лишь определенное количество особей. Или физик сказал бы, что один атом элемента не может быть медью, что медью назвать можно только «множество атомов». Необходимо определение, согласно которому предмет «X» принадлежит или не принадлежит классу «Y» независимо от количества предметов «X» (логически рассуждая, класс может состоять и из одного компонента или даже не иметь их вообще).

Наше определение отвечает научным критериям: предмет — представление или верование, действие или вещь — считается элементом культуры, во-первых, если он символизирован, и, во-вторых, когда он рассматривается в экстрасоматическом контексте. Безусловно, все элементы культуры существуют в социальном контексте, но то же самое можно сказать и о таких действиях, как ухаживание, совокупление, кормление грудью, которые отнюдь не являются специфич-

<sup>67</sup> Kohler W. The Mentality of Apes. 1926.

<sup>68</sup> Linton R. The Study of Man. N.Y., 1936. P. 274.

<sup>69</sup> Osgood C. Culture: Its Empirical and Non-empirical Character // Southwestern Journal of Anthropology. 1951. P. 20.

<sup>70</sup> Durkheim E. The Rules of Sociological Method. Chicago, 1938. LVI.

<sup>71</sup> Wissler C. Introduction to Social Anthropology. N.Y., 1929. P. 358.

<sup>72</sup> Malinowski B. Man's Culture and Man's Behavior // Sigma Xi Quarterly. 1941. P. 73.

чески человеческими (т.е. связанными с символизированием). Ведь чисто человеческий, или культурный, феномен отличается от нечеловеческого вовсе не социальностью, дуальностью или множественностью и пр.

Главная отличительная черта — символизация. Способность быть рассмотренным в экстрасоматическом контексте совершенно не зависит от числа предметов или явлений: один, два, несколько. Предмет, или явление, может считаться элементом культуры даже в том случае, если он является единственным представителем своего класса, точно так же, как один атом меди может считаться атомом меди, даже если он единственный во всем космосе.

И конечно, нам давно уже следовало указать на то, что представление, будь то какое-то действие или идея, могут быть продуктом деятельности лишь одного члена человеческого общества иллюзорно; это еще одна ловушка антропоцентризма. Каждый член общества подвержен социокультурной стимуляции со стороны других членов своей группы. Все специфически человеческие действия и помыслы, а также многие из тех, что свойственны и человеку, и животным, являются функцией социальной группы в той же мере, в какой и человеческого организма. Любое действие, даже если его лишь единожды совершил только один человек, по сути своей есть действие групповое<sup>73</sup>.

#### Культура как совокупность «характерных черт»

«Культуру, — пишет Боас, — можно определить как совокупность ментальных и физических реакций и действий, которые характеризуют поведение индивидов, составляющих социальную группу» (выделено Уайтом)<sup>74</sup>. Херсковиц сообщает нам, что «при детальном анализе культуры можно увидеть лишь серии смоделированных реакций, характеризующих поведение индивидов, которые составляют данную группу»<sup>75</sup>. (Не совсем понятно, какое отношение имеет «детальный анализ» к данной концепции.) Нечто похожее встречаем и у Сепира: «Совокупность типических реакций, которые называют «культурой»...»<sup>76</sup>. Аналогичных взглядов придерживаются и многие другие.

Против подобного представления о культуре можно выдвинуть два аргумента. Первый: как отличить черты, которые характеризуют группу, от тех,

<sup>73</sup> Более ста лет тому назад Карл Маркс писал: «Человек есть в самом буквальном смысле зоополитисон (общественное животное — см.: *Аристотель*. Политика). (В источнике погрешно. Прим. перев.), не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Производство обособленного одиночки вне общества <...> — такая же бессмыслица, как развитие языка без совместно живущих и разговаривающих между собой индивидуумов». (Перевод дан по: *Маркс К.* Введение: (Из экономических рукописей 1857—1859 гг.) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 710. (Прим. перев.)

<sup>74</sup> *Boas F.* The Mind of Primitive Man. Revised edition. N.Y., 1938. P. 159.

<sup>75</sup> *Herskovits M.J.* Man and His Work. N.Y., 1948. P. 28.

<sup>76</sup> *Sapir E.* Do We Need a Superorganic? // *American Anthropologist*. 1917. P. 442.

которые ее не характеризуют, т.е. где провести границу между культурой и некультурой? И второй аргумент: если черты, характеризующие данную группу, назвать «культурой», то, как следует назвать черты, ее не характеризующие?

Скорее всего, антропологи, которые придерживаются подобной точки зрения, имеют в виду какую-то конкретную культуру или культуры, а не культуру как особый феномен. Действительно, «французская культура» отличается от «английской культуры» какими-то характерными чертами. Но если француз и англичанин действительно отличаются друг от друга разностью некоторых черт, то наличием ряда сходных черт они друг на друга походят. Причем сходные черты являются частью их «образа жизни» в такой же степени, в какой и различные. Почему же лишь последние следует называть «культурой»?

Подобные затруднения и неопределенности устраняются нашим определением культуры: культурой являются все черты образа жизни каждого народа, которые зависят от способности к символизации и могут быть рассмотрены в экстрасоматическом контексте. Если требуется отличить англичанина от француза на основе сопоставления их культур, то это легко сделать, выделив «черты, которые характеризуют» определенный народ. Однако нельзя утверждать, что «нехарактерные» черты культурой не являются.

В этой связи уместно вспомнить, как некогда Сепир провел различие между поведением человека и «культурой»: «В реальной жизни думает, действует, мечтает и протестует всегда индивид. Те его мысли, действия, мечты и протесты, которые каким-то образом влияют на изменение или сохранение совокупности типических реакций, считающихся культурой, мы называем «социально значимыми»; остальные же, хотя с психологической точки зрения они ничем не отличаются от предыдущих, мы называем «индивидуальными» и не придаем им никакого исторического и социального значения (т.е. они — не культура).

Важно отметить, что дифференциация этих двух типов реакций весьма произвольна и зиждется фактически целиком на селективном принципе. А селекция зависит от принятой шкалы ценностей. Излишне упоминать, что граница между социальным (историческим, т.е. культурным) и индивидуальным смещается в зависимости от воззрений исследователя. Мне представляется совершенно невозможным провести раз и навсегда четкую грань между ними» (выделено Л.А. Уайтом)<sup>77</sup>.

Сепир воспринимает общество как множество или, скорее, совокупность личностей. По нашему мнению, он предпочел бы это словосочетание термину «общество», поскольку говорит о «теоретическом [фиктивном] сообществе людей», добавляя при этом, что «сам термин «общество» является культурной конструкцией»<sup>78</sup>. Люди мечтают, думают, действуют, протестуют — все

<sup>77</sup> См.: там же.

<sup>78</sup> *Sapir E.* Cultural Anthropology and Psychiatry // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 1932. P. 236.

это делают именно индивиды, а не общество и не культура. Сепир видит только отдельных индивидов и их поведение, больше ничего.

Культура, утверждает он, — это некоторая часть того, что является поведением индивида. Иные же элементы его поведения — «не-культура», несмотря на то что, по собственному признанию ученого, с психологической точки зрения они не отличаются от элементов, являющихся культурой. Граница между «культурой» и «не-культурой» произвольна и зависит от оценки исследователя.

Трудно представить себе более неудачное определение. Фактически утверждается следующее: «Культурой мы называем некоторую часть поведения некоторых индивидов, выбор делается произвольно в соответствии с субъективными критериями».

В уже цитированной нами статье «Нужно ли нам суперорганическое?» Сепир полемизирует с культурологической точкой зрения, изложенной Крёбером в статье «Суперорганическое». В аргументации Сепира культура действительно исчезает; она растворяется во множестве индивидуальных реакций. Культура становится, как он сам говорит в другом месте, «статической фикцией»<sup>79</sup>. А если отсутствует объективная реальность, которую можно назвать «культурой», то, следовательно, невозможна и наука о культуре. Аргументация Сепира искусна и убедительна. Но она несостоятельна, мнима.

Его аргументация убедительна, поскольку он подкрепляет ее яркими аутентичными фактами. А ее несостоятельность, мнимость — в том, что в результате граница между культурой и поведением оказывается сугубо произвольной.

Совершенно верно, что элементы, составляющие поведение человека, и элементы, составляющие культуру, принадлежат к одному классу предметов и явлений. Это символы — они связаны с уникальной способностью человека создавать и воспроизводить символы. Верно также и то, что «с психологической точки зрения» эти элементы схожи. Но Сепир упускает из виду (а его аргументация еще более скрывает от внимания читателей), что данные «мысли, действия, мечты и протесты» могут быть рассмотрены и интерпретированы в двух совершенно различных контекстах: соматическом и экстрасоматическом. В соматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с организмом человека, эти символические действия являются *человеческим поведением*. В экстрасоматическом же контексте, т.е. во взаимосвязи друг с другом, они составляют *культуру*. Поэтому вместо того чтобы, тщательно взвесив, отнести некоторую их часть к культуре, а остальные — к поведению, мы все эти действия, помыслы и прочее помещаем либо в один, либо в другой контекст, в зависимости от цели нашего исследования.

<sup>79</sup> Sapir E. Cultural Anthropology and Psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1932. P. 237.

### Выводы

Среди множества классов предметов и явлений, рассматриваемых современной наукой, есть один, для которого нет названия. Это класс феноменов, связанных с присущей исключительно человеку способностью придавать символическое значение мыслям, действиям и предметам и воспринимать символы. Мы предложили назвать предметы и явления, связанные с символизированием, «символатами». Дать название этому классу феноменов совершенно необходимо, чтобы стало возможным выделить его среди других классов предметов и явлений.

К этому классу относятся идеи, верования, отношения, чувства, действия, модели поведения, обычаи, законы, институты, произведения и формы искусства, язык, инструменты, орудия труда, механизмы, утварь, орнаменты, фетиши, заговоры и т.д.

Так повелось, что эти предметы и явления, связанные со способностью человека к символизированию, ученые рассматривали в двух различных контекстах, которые можно обозначить как соматический и экстрасоматический. В первом случае для исследователя важна взаимосвязь между этими предметами и явлениями и организмом человека. Рассмотренные в соматическом контексте предметы и явления, связанные с символической способностью человека, называются «поведением человека»; точнее, поведением являются идеи, отношения, действия; топоры и керамика непосредственно не могут быть названы «поведением», но они созданы трудом человека, т.е. они являются овеществленным поведением человека. В экстрасоматическом контексте взаимосвязь этих предметов и явлений друг с другом важнее, чем их взаимосвязь с организмом человека. И в данном случае названием им будет «культура».

Преимущество нашего подхода состоит в следующем. Различие может быть проведено четко и по существу. Культура четко отграничивается от поведения человека. Она определяется таким же образом, что и объекты исследования других наук, т.е. в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире. Наш подход выводит антропологию из окружения неосознанных, непознаваемых, эфемерных «абстракций», не имеющих онтологической реальности.

Предложенное определение уводит нас также от проблем, перед которыми мы неизбежно оказываемся, вставая на другую точку зрения. Мы не думаем больше о том, состоит ли культура из идей и где располагаются эти идеи — в сознании наблюдаемых людей или в сознании антропологов; могут ли быть культурой материальные предметы; может ли быть культурой черта, присущая одному, двум или нескольким индивидам; должны ли считаться культурой лишь характерные черты; является ли культура овеществлением и может ли культура «красить ногти».

Между поведением и культурой, психологией и культурологией мы проводим точно такое же различие, какое существует между речью и языком,

психологией речи и лингвистикой. Раз оно оказывается продуктивным в одном случае, то может быть продуктивно и в другом.

Ну и, наконец, наш подход и наше определение находятся в соответствии с многолетней антропологической традицией. Обращение к тексту «Первобытной культуры» показывает, что Тайлору был свойствен тот же самый подход. И практически его использовали почти все антропологи небиологического направления. Что они изучали во время полевых исследований и что описывали в своих монографиях? Реально существующие предметы и явления, подвергающиеся символизированию.

Вряд ли кто-нибудь возьмется утверждать, что изучал неосознаваемые, непознаваемые, неуловимые, онтологически несуществующие абстракции. Конечно, и полевой исследователь может интересоваться предметами и явлениями в соматическом контексте: в этом случае он будет изучать психологию (точно так же, как если бы он заинтересовался словами в соматическом контексте). Антропология включает в себя целый спектр исследований: анатомических, физиологических, генетических, психоаналитических и культурологических. Но это вовсе не означает, что психология ничем принципиально не отличается от культурологии. Отличается, и весьма существенно.

Основные тезисы нашей статьи не новы. Это вовсе не разрыв с антропологической традицией. Наоборот, по существу — это возврат к традиции, к традиции, основанной Тайлором и продолженной многими и многими антропологами. Мы лишь дали ей точное вербальное определение.

Перевод Е.М. Лазаревой

ДЖ. МАРЧ, Г. САЙМОН

## ОРГАНИЗАЦИИ<sup>1</sup>

### Глава 4. МОТИВАЦИОННЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ: РЕШЕНИЕ ОБ УЧАСТИИ

В предыдущей главе мы исследовали индивидуальную мотивацию к производству и описали поведение сотрудника в рамках общей ситуации принятия решений. Мы упомянули, что решения работников об участии в организации отражают различные соображения, вытекающие из решений о производстве. Темой нашего исследования в этой главе станет решение об участии.

Решение об участии лежит в основе теории того, что Барнард и Саймон<sup>2</sup> называли «организационным равновесием»: условий выживания организации. Равновесие отражает то, насколько успешно организации удалось установить размер оплаты ее участникам, достаточный для создания мотивации к их дальнейшему участию. В этой главе мы, прежде всего, рассмотрим общую теорию организационного равновесия. Эта теория подводит нас к определению участников организации, составляющих большинство, и факторов, влияющих на принятие ими решений об участии. По ряду причин мы уделим наибольшее внимание работникам, но также продемонстрируем, как те же самые общие утверждения касаются также и других типов участников.

#### 4.1. Теория организационного равновесия

Теория Барнарда—Саймона об организационном равновесии является, главным образом, теорией мотивации — в ней излагаются условия, в которых организация может склонить своих членов к дальнейшему участию и, следовательно, обеспечить выживание организации. Центральные постулаты теории Саймон, Смитберг и Томпсон<sup>3</sup> формулируют следующим образом (1—4.1).

1. Организация — это система взаимосвязанных линий социального поведения ряда индивидуумов, которых мы назовем *участниками* организации.

2. Каждый участник и каждая группа участников получает *от* организации стимулы, в ответ на которые он вносит свой *вклад* в деятельность организации.

\* Продолжение. Начало см. в предыдущих выпусках.

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: March J., James G. Organizations, by James G. March, Herbert A. Simon with the collaboration of Harold Guetzkow. N.Y., 1958. — 262 p.

<sup>2</sup> Barnard, 1938; Simon, 1947.

<sup>3</sup> Smithburg; Thompson, 1950. P. 381—382.