

Клиффорд Гирц

Влияние концепции культуры на концепцию человека*

I

Завершая свое недавнее исследование мировоззрения народов, находящихся на племенной стадии развития, «*La Pensée Sauvage*», французский антрополог Леви-Стросс замечает, что научное объяснение состоит не в сведении сложного к простому, как нас пытались убедить. Скорее, пишет он, оно состоит в подмене сложного, которое трудно понять, сложным же, но которое понять проще. Когда речь идет об изучении человека, можно, на мой взгляд, пойти дальше и утверждать, что часто объяснение состоит в подмене простых описаний сложными с попыткой сохранить убедительную ясность, свойственную простым описаниям.

Основным научным идеалом, по-моему, служит элегантность, но в общественных науках часто случается, что именно отступление от этого идеала сопутствует творческим прорывам. Продвижение в науке обычно состоит в последовательном усложнении того, что когда-то казалось красиво выстроенным рядом умозаключений, но сейчас уже представляется недопустимым упрощением. На смену разочарованию приходят осознание и объяснение, которые позволяют заменить то, что понять трудно, тем, что понять легче, о чем и говорил Леви-Стросс. Уайтхед однажды предложил естественным наукам такой афоризм: «Ищи простоту, но не верь ей»; общественным наукам он мог бы сказать: «Ищи сложность и упорядочи ее».

Изучение культуры развивалось вроде бы по тому же образцу. Развитие научных представлений о культуре восходит к тому моменту, когда была развенчана концепция природы человека, господствовавшая в эпоху Просвещения, — она, как бы к ней ни относиться, была одновременно простой и ясной,

* Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. N.Y. 1973. P. 33-54.

— и взамен ей утвердилась концепция не только более сложная, но и совсем не такая ясная. С тех пор все научные рассуждения о культуре пронизаны желанием прояснить ее и сделать концепцию человека более понятной. Достигнув сложности, причем в масштабах гораздо более грандиозных, чем это предполагалось, антропологи увязли в изощренных попытках упорядочить ее. И конца пока не видно.

Суть концепции человека, сформировавшейся в эпоху Просвещения, заключалась, как известно, в том, что человек неотделим от природы и что в целом он существует сообразно естественнонаучным законам, которые по наущению Бэкона и под руководством Ньютона тогда же и были раскрыты. Вкратце, природа человека представлялась столь же строго организованной и единообразной, столь же восхитительно простой, как и Вселенная Ньютона. Некоторые законы ее существования могли быть другими, но все же это были *законы*; ее неизменность могла быть скрыта от глаз ухищрениями местных обычаев, но все же она была *неизменна*.

Цитата из сочинения историка-просветителя Маску, которую я позаимствовал из авторитетного исследования Лавджоя, демонстрирует такую позицию с присущей ей прямоотой, столь свойственной второстепенным писателям: «Декорации [в разные времена и в разным местах] действительно меняются, актеры переодеваются и гримируются; но их побуждения формируются все теми же людскими желаниями и страстями, и они все так же воздействуют на судьбы царств и народов»¹.

Итак, этой точкой зрения нельзя пренебречь и также нельзя сказать, несмотря на столь легко брошенное мною чуть выше слово «развенчано», что она полностью исчезла из современной антропологической мысли. Точка зрения, согласно которой люди всегда, на любом фоне и под любыми одеждами, остаются людьми, еще не вытеснена полностью представлением «другие нравы, другие твари».

Однако в первоизданном виде просветительская концепция природы человека имела и гораздо менее приемлемые импликации, согласно наиболее важной из них, теперь процитирую самого Лавджоя, «всё то, что может быть понято, проверено, подтверждено лишь по отношению к людям определенного возраста, расы, темперамента, традиции или состояния, не имеет ценности и не представляет интереса»². Огромное число различий среди людей в их верованиях и в системе ценностей, в обычаях и институтах, обусловленных временем и местом, не имеет значения в определении природы человека. Это все приращения, даже искажения, скрывающиеся от глаз

то, что есть человеческого в человеке, — постоянное, общее, универсальное.

Так, например, стало широко известным, что д-р Джонсон увидел гениальность Шекспира в том, что «его характеры не обусловлены обычаями какого-то конкретного места, отличными от всех прочих, особенностями занятий и профессий, которые свойственны лишь немногочисленной группе людей, или случайным стечением обстоятельств и мнений»³. А Расин считал успех своих пьес на классические темы доказательством того, что «вкусы Парижа... сообразны с теми, что были в Афинах; моих зрителей потрясают те же самые вещи, которые в другие времена вызывали слезы на глазах просвещенных классов Греции»⁴.

В подобной точке зрения нас смущает прежде всего то (если не считать, что в устах столь глубоко английского Джонсона и французского Расина она звучит просто комично), что образ неизменной природы человека, независимой от времени, места и обстоятельств, от занятий и профессии, случайного стечения обстоятельств и мнений, может оказаться иллюзией, что сущность человека может быть так тесно переплетена с тем, где он находится, кто он есть, во что он верит, что отделить ее не представляется возможным. И именно размышления на тему такой вероятности привели к развитию концепции культуры и к развенчанию «универсалистского» взгляда на человека. И что бы ни утверждала современная антропология, — а в разные периоды своего развития она утверждала практически все, — она тем не менее тверда в убеждении, что человека, на которого не повлияли бы обычаи определенного места, практически не существует, никогда не существовало и, что еще более важно, не могло бы в принципе существовать. Нет и не может быть такого места, где-нибудь за кулисами, откуда мы могли бы взглянуть на актеров Маску как на «просто людей», слоняющихся в обычной, уличной одежде, забывших о своей профессии, проявляющих с безыскусной откровенностью свои спонтанные желания и несублимированные страсти. Они могут сменить роли, стиль исполнения, даже пьесы, в которых играют, но — как заметил сам Шекспир — все они актеры, они всегда играют.

Это обстоятельство чрезвычайно затрудняет проведение границы между тем, что естественно, универсально и постоянно в человеке, и тем, что в нем обусловлено, особенно, временно. Строго говоря, оно предполагает, что, проведя такую границу, мы неверно представим, или, по крайней мере, существенно исказим положение человека в мире.

Рассмотрим транс у балийцев. Балийцы впадают в состо-

яние прострации и в этом состоянии совершают разного рода импозантные действия: они могут откусить голову у живого цыпленка, колоть себя кинжалом, бросаться на землю с диким видом, показывать чудеса эквилибристики, имитировать половой акт, есть фекалии и т.д. — и проделывают все это с большей легкостью и непосредственностью, чем кто-либо из нас ляжет и заснет. Состояние транса у них — главное событие любой церемонии. Некоторые церемонии сопровождаются трансом пятидесяти-шестидесяти человек, которые бросаются на землю друг за другом (по словам одного наблюдателя, «как загораются фейерверки») и приходят в себя по прошествии от пяти минут до нескольких часов, при этом они совершенно не помнят, что делали в это время, но, несмотря на амнезию, убеждены, что пережили самое необычное и приятное состояние, на которое только способен человек. Что можно узнать о природе человека из этого факта и из тысячи других аналогичных диковинных фактов, которые антропологи узнают, изучают, описывают? Что балийцы существа особого рода, марсиане южных морей? Что они в основе такие же, как мы, но имеют странные, случайно возникшие обычаи, которых мы избежали? Что они внутренне, возможно инстинктивно, предрасположены к чему-то особенному, отличному от обычаев и привычек других народов? Или что природа человека как таковая не существует и люди становятся такими, какими их делает культура?

В окружении таких, в равной степени неудовлетворительных, интерпретаций антропологии удалось прийти к более продуктивной концепции человека, концепции, которая принимает в расчет культуру и ее вариативность, а не списывает ее со счетов как каприз или предрассудок, и в то же самое время не считает пустой фразой «единство человечества в основе», придерживаясь этой идеи как своего основополагающего принципа. Уйти в сторону от универалистского взгляда на природу человека значит, по крайней мере постольку, поскольку это касается изучения человека, сойти со сцены. Согласиться с тем, что многообразие обычаев во времени и пространстве это не вопрос смены грима и костюма, декораций и масок, равнозначно тому, чтобы признать человечество столь же вариативным в своей сути, как и в своем внешнем выражении. А тут уже обрываются наиболее крепкие философские якоря и начинается дрейф в неизведанные и опасные воды.

Опасные потому, что если отбросить посылку, согласно которой Человек с большой буквы стоит «за», «под» и «поверх» своих обычаев, и подменить ее посылкой, согласно ко-

торой человека без большой буквы следует искать где-то «внутри» их, то можно вообще потерять его из виду. Либо он растворяется без остатка в своем времени и пространстве, дитя и полный пленник своего века, либо он становится солдатом-рекрутом толстовской армии, поглощенным каким-либо чудовищным историческим детерминизмом, который со времен Гегеля на нас насылают без счета. Мы уже получили в общественных науках обе эти aberrации, и в некоторой степени они присутствуют до сих пор: одна шествует под знаменем культурного релятивизма, другая — под стягом культурной эволюции. Но мы также пытались, и это для нас более характерно, их избежать, ища в самих паттернах культуры элементы, определяющие существование человека, которые варьируются в своем выражении, но все же несомненно различимы.

II

Попытки поместить человека внутри его обычаев велись в нескольких направлениях с использованием разных тактик; но все они, или почти все, вписываются в русло единой интеллектуальной стратегии: чтобы с ней было проще расправиться, назову ее «стратиграфической» концепцией отношений между биологическим, психологическим, социальным и культурным факторами в человеческой жизни. Согласно этой концепции, человек состоит из нескольких «уровней», каждый из которых покоится на тех, что находятся ниже него и поддерживает те, что выше. При изучении человека происходит отслаивание слоя за слоем, каждый цельный и самодостаточный, и под каждым пластом скрывается совершенно другой. Соскребите пестрый слой культуры и вы обнаружите структурные и функциональные закономерности социальной организации. Счистите, в свою очередь, и их и увидите внизу психологические факторы — «основные потребности» или что-то в этом роде, — которые их поддерживают и обеспечивают. Снимите психологические факторы, и вот перед вами биологический фундамент — анатомического, физиологического, неврологического характера — всего здания человеческой жизни.

Такой подход обеспечивал независимость и суверенитет установившихся академических дисциплин, но, помимо этого, притягательность его состояла в том, что он каждому давал кусок пирога. Необязательно было утверждать, что кроме культуры в человеке ничего нет, ради возможности признать

ее существенной и самодостаточной, даже самой главной составляющей природы человека. Культурные факты можно было интерпретировать на фоне некультурных факторов, не растворяя культурные факты в этом фоне и не растворяя фон в них. Человек представлялся иерархически стратифицированным животным, некоей созданной эволюцией породой, в которой каждый слой — органический, психологический, культурный — покоился на предписанном и законном месте. Чтобы рассмотреть, что же он собой представляет, нужно было наложить друг на друга результаты исследований разных наук — антропологии, социологии, психологии, биологии — как в муаровой картинке, а когда это сделано, то кардинальная важность культурного слоя, единственного из всех, который свойствен исключительно человеку, станет очевидной, как и то, что, собственно, мы можем из него почерпнуть о сущности человека. Если антропология XVIII в. создала образ человека как обнаженного резонера, которым он оказывался, скинув с себя покровы культуры, то антропология конца XIX и начала XX в. заменила его образом преображенного животного, которым оказывался человек, набросив их на себя.

На уровне конкретного исследования эта общая стратегия сводится, во-первых, к поиску универсалий в культуре, эмпирического единообразия, которое при всем разнообразии обычаев в пространстве и во времени можно было бы наблюдать повсеместно; во-вторых, к попыткам соотнести уже найденные универсалии с известными константами в биологии, психологии и социальной организации человека. Если бы удалось из неразобранного каталога мировой культуры выудить какие-то обычаи, общие для всех локальных вариантов, и установить зависимую связь между ними и некими неизменными координатами, расположенными на субкультурном уровне, тогда можно было бы говорить об успехах на пути вычленения существенных для человечества культурных черт из массы случайно возникших, второстепенных или просто декоративных. Таким путем антропология могла бы определить область культуры в концепции человека, равноправную и соразмерную с областями, выделенными биологией, психологией и социологией.

По существу эта идея не нова. Представление о *consensus gentium* (согласие всего человечества) — о том, что есть некие вещи, которые все люди считают правильными, нормальными, справедливыми, приятными, и что эти вещи поэтому действительно правильны, нормальны, справедливы или приятны, — присутствовало в общественной мысли Просвещения и, весьма вероятно, в той или иной форме было свойственно

мышлению человека во все времена и во всех концах Земли. Эта мысль рано или поздно приходит в голову каждому. Тем не менее, ее проникновение в современную антропологию — начиная с разработки Кларком Уисслером в 1920-е годы того, что он сам назвал «универсальный культурный паттерн», через предложение в начале 40-х Брониславом Малиновским списка «универсальных институциональных типов» и кончая исследованием Дж. П. Мёрдока ряда «общих детерминант культуры», проделанным во время и сразу после Второй мировой войны, — добавило кое-что новое. Возникла мысль о том, что, говоря словами Клайда Клакхона, наверное, самого убедительного из теоретиков *consensus gentium*, «некоторые аспекты культуры принимают специфические формы исключительно вследствие исторической случайности; другие же скроены силами, которые можно по праву назвать универсальными»⁵. Таким образом культурная жизнь человека разделилась на две части: одна из них, подобно реквизиту актеров Маску, не зависит от ньютоновских «внутренних побуждений» человека, другая же является эманацией этих самых побуждений. В этом случае возникает вопрос: может ли быть устойчивым это здание, стоящее на полпути между XVIII и XX вв.?

Это зависит от того, может ли установиться и поддерживаться дуализм между эмпирически универсальными аспектами культуры, коренящимися в субкультурных реалиях, и эмпирически вариативными аспектами, не имеющими с ними связи. А это, в свою очередь, требует, (1) чтобы предложенные универсалии были существенными, не пустыми категориями; (2) чтобы они зиждились на конкретных биологических, психологических или социологических процессах, а не просто ассоциировались с некими лежащими под ними реалиями; и (3) чтобы не было сомнения, что они принадлежат к числу важнейших элементов для определения сущности человечества, по сравнению с которыми более многочисленные культурные особенности, несомненно, казались бы второстепенными. Мне представляется, что с учетом этих трех условий подход, основанный на *consensus gentium*, несостоятелен; вместо того чтобы приближаться к существенным чертам человечества, он удаляется от них.

Первое условие — что предложенные универсалии должны быть существенными, а не пустыми или полупустыми категориями — не было выполнено, потому что выполнено быть не могло. Существует логическое противоречие между утверждением, что, например, «религия», «брак» или «собственность» — это эмпирические универсалии, и приданием им слишком большого значения в смысле содержания, потому что сказать,

что это эмпирические универсалии, это все равно, что сказать, что у них одинаковое содержание, а сказать, что у них одинаковое содержание, значит открыто признать факт, что это не так. Если определить религию в целом и безусловно, как наиболее существенный инструмент ориентирования человека в окружающей его действительности, например, то одновременно невозможно приписать ему высокую степень обусловленного содержания; ибо очевидно, что у ацтеков, которые во имя богов вырывают еще пульсирующее сердце из груди предназначенных к жертвоприношению людей, наиболее существенный инструмент ориентирования в действительности отличается от такового у бесстрастных зуны, которые, чтобы умиловать богов дождя, устраивают массовые пляски. Всепоглощающий ритуализм и неограниченный политеизм индусов отражает несколько иной взгляд на то, что есть «истинно реально», чем бескомпромиссный монотеизм и строгое соблюдение закона ислама у суннитов. Даже если обратиться к менее абстрактным понятиям и признать, вслед за Клакхоном, что универсальной является концепция загробной жизни, или, вслед за Малиновским, что универсальной является идея божественного промысла, возникает то же самое противоречие. Обобщения, сделанные по поводу идеи загробной жизни, ставят на одну доску конфуцианцев и кальвинистов, цзэнбуддистов и тибетских буддистов; чтобы избежать этого, приходится делать выводы, используя самые общие термины, такие общие, что суть обобщения фактически испаряется. Аналогично и с идеей божественного промысла, которая объединяет свойственное индейцам навахо представление об отношении богов к людям и мировоззрение тробрианцев. То же самое происходит с «браком», «торговлей» и прочим из того, что А.Л.Крёбер уместно называет «псевдоуниверсалиями», и вплоть до такого осязаемого предмета, как «кров». Нельзя считать неверным или с каких-то точек зрения неважным то, что люди повсеместно совокупляются, растят детей, имеют некоторое понятие о своем и чужом и тем или иным способом защищают себя от дождя и солнца; но все это еще не поможет нам нарисовать действительно похожий портрет человека, а не безликую картинку «точка, точка, два крючочка».

Моя позиция, которую я надеюсь достаточно ясно изложить, состоит не в том, что невозможны какие-либо обобщения, касающиеся природы человека, помимо того, что он — самое разнообразное животное, или что изучение культуры никоим образом не способствует таким обобщениям. Моя позиция заключается в том, что подобные обобщения невоз-

можно на основании поиска универсалий в культуре в духе Бэкона, своего рода всемирного опроса общественного мнения в поисках *consensus gentium*, которого на самом деле не существует, и, далее, что такие попытки как раз и ведут к релятивизму, избежать которого вроде бы и надо было при помощи данного подхода. «В культуре зуньи ценится сдержанность, — пишет Клакхон, — в культуре квакиутлей поощряется индивидуальный эксгибиционизм. Эти ценности противоположны друг другу, но, придерживаясь их, и зуньи, и квакиутли демонстрируют приверженность универсальной ценности, уважению к сложившимся нормам своей культуры»⁶. Это уже явная увертка, но она лишь более очевидна, однако отнюдь не более лукава, чем обсуждение культурных универсалий в целом. Что толку утверждать вместе с Херсковичем, что «мораль — универсалия, равно как и удовлетворение от красоты и то или иное представление об истине», если уже в следующей фразе мы вынуждены вслед за ним добавить: «разнообразные формы, которые принимают эти понятия, созданы особым историческим опытом обществ, в которых они проявляются»? Когда вы отказываетесь от униформистского подхода, даже если, подобно теоретикам *consensus gentium*, делаете это осторожно и не до конца, вас реально подстерегает опасность релятивизма; но его можно избежать, если смело взглянуть в глаза разнообразию человеческой культуры, сдержанности зуньи и эксгибиционизму квакиутлей, и включить и то, и другое в концепцию человека, а не пройти мимо, отделавшись ничем не значащей, банальной фразой.

Сложность выявить универсалии в культуре, которые при этом были бы существенными, конечно, препятствует осуществлению второго условия подхода *consensus gentium*, а именно чтобы эти универсалии основывались на конкретных биологических, психологических или социальных процессах. К тому же здесь возникают свои сложности: «стратиграфическая» концепция отношений между культурными и не-культурными факторами в еще большей степени мешает установлению такой связи. Если культура, психика, социальное и организм уже выделены в обособленные в научном отношении «уровни», самодостаточные и автономные, чрезвычайно трудно снова их соединить.

Обычно это делают, прибегая к помощи так называемых «неизменных точек референции» («invariant points of reference»). Их следует искать, как гласит одно из самых известных руководств в подобной стратегии, меморандум «К поиску общего языка в области общественных наук», написанный Толкоттом Парсонсом, К.Клакхоном, О.Г. Тэйлором и

др. в самом начале 1940-х годов, «в природе социальных систем, в биологической и психологической природе составляющих индивидов, во внешнем окружении, где они живут и действуют, в необходимости координировать социальные системы. В [культуре]... нельзя игнорировать «узлы» структуры. Надо к ним так или иначе «приспосабливаться», «принимать их во внимание». Предполагается, что универсалии в культуре — это выкристаллизовавшиеся ответы на эти неизбежные реальности, институализированные способы согласованного сосуществования с ними.

Таким образом, анализ сводится к тому, чтобы соотнести предполагаемые универсалии с признанными базовыми потребностями и при этом доказать, что между ними есть соответствие. На социальном уровне обычно ссылаются на тот неоспоримый факт, что все общества, дабы продолжать свое существование, должны воспроизводить население и распределять товары и услуги, этим объясняется универсальный характер семьи и тех или иных форм торговли. На психологическом уровне апеллируют к таким базовым потребностям, как персональный рост — этим объясняется повсеместность институтов образования, или, к общечеловеческим проблемам, таким как Эдипов комплекс, — это обуславливает универсальность идеи карающих богов и заботливых богинь. В биологии есть обмен веществ и здоровье; в культуре им находят соответствие в обычаях, связанных с приемом пищи, и в обрядах исцеления. И так далее. Все дело в том, чтобы найти ту или иную базовую потребность и далее постараться показать, что те аспекты культуры, которые универсальны, «скроены», если использовать образ Клакхона, этими потребностями.

И опять же проблема заключается не столько в том, существует ли в целом такого рода зависимость, сколько в том, в какой степени обусловлен ее характер. Несложно соотнести некие институты человечества с тем, что, как подсказывает наука (или здравый смысл), является условиями человеческого существования, но гораздо сложнее доказать неслучайный характер этой связи. И дело не только в том, что каждый институт отвечает целому ряду социальных, психологических и органических потребностей (утверждать, что брак — рефлекс, выработанный социальной потребностью воспроизводства, или что застольные ритуалы отвечают на метаболические потребности организма, — это пародия на такой подход), но и в том, что нет возможности точным и выдерживающим проверку способом постулировать устойчивые «межуровневые» взаимосвязи. Вопреки тому что может показаться, при этом нет

попыток действительно применить понятия и законы из области биологии, психологии или даже социологии к анализу культуры (не говоря уже об обратной связи), просто сопоставляются некоторые факты культурного и субкультурного уровней, чтобы в самом общем смысле намекнуть на наличие между ними связи. Теоретической интеграции при этом не получается, лишь простая корреляция, и та выводится чисто интуитивно и субъективно. При таком «уровневом» подходе мы, даже привлекая «неизменные точки референции», никогда не сможем воссоздать действительно функциональные связи между культурными и не-культурными факторами, а будем строить более или менее убедительные аналогии, параллелизмы, предположения и сближения.

И все же, даже если я ошибаюсь (в этом, я думаю, меня обвинят многие антропологи), утверждая, что подход *consensus gentium* не способен выявить ни существенных универсалий, ни объясняющих их конкретных связей между культурными и не-культурными феноменами, все равно еще не ясно, можно ли такие универсалии признать центральными элементами в определении человека, и нужно ли вообще рассматривать человечество исходя из концепции «общего знаменателя». Таким образом, из научной этот вопрос переходит в философскую плоскость; но все равно представление, будто суть человеческого существования с большей четкостью проявляется в тех чертах культуры человека, которые считаются универсальными, а не в тех, что являются специфическими для того или иного народа, — это предрассудок, который мы вовсе не обязаны разделять. Постигнем ли мы эту суть, осознав некую общую идею — например, что у людей повсеместно есть какая-нибудь «религия», — или познав все богатство того или иного религиозного феномена — балийского транса или ритуализма индейцев, человеческих жертвоприношений ацтеков или плясок дождя зуньи? И что убедительнее свидетельствует о нашей сути, тот факт, что «брак» имеет универсальный характер (если это так), или факты, касающиеся полиандрии у гималайских народов, или фантастические обычаи, связанные с браком у австралийцев, или сложные системы выкупа за невесту у народа банту в Африке? По одним и тем же поступкам Кромвеля можно считать самым типичным англичанином своего времени или самым необычным: а вдруг как раз в особенном в культуре людей, в их странностях можно разглядеть их человеческую сущность; важнейший же вклад науки антропологии в конструкцию (или реконструкцию) концепции человека — показать, как это сделать.

III

Столкнувшись с проблемой определения человека, антропологи бежали от культурных особенностей и спрятались под покровом бесплотных универсалий, главным образом потому, что перед лицом огромного многообразия человеческого поведения они убоялись историзма, опасности потеряться в дебрях релятивизма, и страх этот был столь велик, что начисто лишил их надежной опоры. Убоялись они этого не без основания: книга Рут Бенедикт «Модели культуры», самое популярное антропологическое сочинение из изданных в США, со странным выводом, будто, всё, что принято делать у одной группы людей, достойно уважения другой группы людей, явила собой пример того, в каком неловком положении можно оказаться, самозабвенно предавшись тому, что Марк Блок назвал «чудом изучения конкретных вещей». Но это не опасность, а пугало. Представление, будто культурный феномен не может говорить чего-либо о природе человека, не будучи эмпирически универсальным, с точки зрения логики равноценно утверждению, будто серповидноклеточная анемия, не будучи, к счастью, универсальной болезнью, не может ничего сказать о генетических процессах у людей. И вовсе не эмпирическая распространенность явления представляют особый интерес для науки — иначе с чего бы стал Беккерель интересоваться специфическим поведением урана? — а то, что это явление может сказать об обусловивших его природных процессах. Не только поэты могут увидеть небо в песчинке.

Короче говоря, нам следует искать систематические связи между разными феноменами, а не устойчивую тождественность среди сходных. И чтобы наши поиски увенчались успехом, мы должны заменить «стратиграфическую» концепцию взаимоотношений разных аспектов человеческого существования синтетической; т. е. такой, которая рассматривала бы биологический, психологический, социологический и культурный факторы как переменные в рамках единой системы анализа. Введение общего языка в общественные науки не сводится к простой терминологической координации или, того хуже, к искусственному созданию новых терминов; не сводится оно и к навязыванию единой системы категорий на всю область исследования. Смысл его в том, чтобы создавать разные типы теорий и понятий таким образом, чтобы можно было формулировать значимые предложения, заключающие в себе изыскания из разных областей исследования.

Чтобы начать интегративную работу со стороны антропологии и тем самым сделать образ человека более точным, я

хочу предложить две идеи. Первая заключается в том, что культуру лучше рассматривать не как комплексы конкретных паттернов поведения — обычаев, традиций, кластеров привычек, — как это, в общем, было принято до сих пор делать, а как набор контрольных механизмов — планов, рецептов, правил, инструкций (того, что компьютерщики называют «программами»), — управляющих поведением. Вторая моя идея заключается в том, что человек — это животное, в своем поведении самым драматическим образом зависящее от таких экстрагенетических контрольных механизмов, от таких культурных программ.

Ни одна из этих идей не является совершенно новой, но некоторые недавние открытия, сделанные и в антропологии, и в других науках (в кибернетике, теории информации, неврологии, молекулярной генетике), снабдили их точными формулировками и подкрепили эмпирическими данными. Новая формулировка понятия культуры и роли культуры в жизни человека, в свою очередь, по-новому формулирует и определение человека, делая основной упор не на эмпирических общих местах в его поведении, в разных местах и в разные времена, но более на механизмах, при помощи которых широта и всеохватность присущих ему способностей редуцируются до узости и конкретности его реальных достижений. Самым примечательным в нас может в конечном счете оказаться то, что мы все начинаем свою жизнь, обладая задатками прожить тысячи разнообразных жизней, но кончаем, прожив лишь одну.

Концепция «контрольных механизмов» начинается с предположения, что человеческая мысль в основе имеет одновременно общественный и публичный характер: естественная для нее среда обитания — это двор, рынок, городская площадь. Мышление состоит не из «того, что пришло в голову» (но время от времени это бывает необходимо, хотя бы для того, чтобы начать этот процесс), а из постоянного движения того, что Дж.Г.Мид и другие называли означающими символами, — главным образом это слова, а также жесты, музыкальные звуки, механические устройства вроде часов, естественные предметы вроде драгоценных камней — в общем чего угодно, что вырвано из обычного контекста и используется для придания значения опыту. Конкретный индивид воспринимает такие символы как данность. Их движение уже происходило, когда он родился, и оно все еще продолжается с некоторыми прибавлениями, убавлениями, частичными изменениями, к которым он мог приложить, а мог и не приложить руку, после его смерти. Пока он живет, он их использует,

иногда преднамеренно и со знанием дела, иногда импульсивно и просто так, но всегда с одной целью: структурировать события, которые он проживает, сориентироваться среди «текущего ряда познаваемых опытным путем предметов», как сказал бы Дьюи.

Эти символические источники света необходимы человеку, чтобы ориентироваться в мире, потому что несимволические, заложенные природой в его организм, дают слишком рассеянное освещение. Паттерны поведения низших животных в значительной степени обусловлены их физиологией; генетические источники информации модулируют их действия со значительно меньшим числом вариаций, и тем меньше их и тем они менее последовательны, чем на более низкой ступени развития находится это животное. В человеке же внутренне заложены лишь самые общие ответные реакции, которые, хотя и допускают значительную пластичность, сложность и, в тех редких случаях, когда все происходит так, как положено, эффективность поведения лишь очень приблизительно регулируют его действия. И в этом еще одна сторона нашей идеи: не руководствуясь паттернами культуры — упорядоченными системами означающих символов, — человек вел бы себя абсолютно неуправляемо, его поведение представляло бы собой хаос бессмысленных действий и спонтанных эмоций, его опыт был бы совершенно неоформленным. Культура, накопленная сумма таких паттернов, — это не просто украшение человеческого существования, но — и это принципиально важно для определения ее специфики — важнейшее его условие.

Самые убедительные аргументы в поддержку такой позиции дают антропологам недавние открытия, уточнившие наше понимание того, что принято называть происхождением человека: а именно выделение *Homo sapiens* из остальных приматов. Особенно важное значение имели три открытия: 1) отказ от взгляда на характер отношений между физической эволюцией и культурным развитием человека как на последовательный процесс и признание этого процесса совмещением или взаимодействием; 2) выяснение, что основная масса биологических изменений, создавших современного человека и выдвинувших его из его непосредственных предков, произошла в центральной нервной системе, особенно в головном мозге; 3) понимание, что человек, с точки зрения физиологии, является неполным, незавершенным животным; и главное, что отличает его от животных, это не его способность учиться (она действительно необычайна), а то, сколь многому и чему именно приходится ему научиться, прежде чем он

сможет самостоятельно функционировать. Попробую уточнить каждое из этих положений.

Традиционная точка зрения на характер отношений между биологическим и культурным развитием человека признавала, что первое, т.е. биологическое развитие, в общем и целом завершилось прежде, чем началось второе, т.е. культурное развитие. Можно этот взгляд тоже назвать стратиграфическим: физически человек развивался согласно обычным законам генетических мутаций и естественного отбора до тех пор, пока не достиг того уровня развития, в котором пребывает и сегодня; и тогда началось культурное развитие. На одной из ступеней его филогенетического развития произошло некое маргинальное генетическое изменение, сделавшее возможным создание и накопление культуры, и благодаря этому адаптивные реакции приспособления человека к окружающей среде приобрели исключительно культурный, а не генетический характер. Расселяясь по земному шару, он стал носить меха и шкуры в местах с холодным климатом и набедренные повязки (или вообще ничего) там, где жарко; реакция же его организма на температуру окружающей среды не изменилась. Он начал изготавливать оружие, чтобы распространить свое хищное владычество на другие территории, и приготавливать пищу, чтобы расширить ее ассортимент. Человек человеком, гласит далее этот рассказ, и затем он перешел некий умственный Рубикон и приобрел возможность передавать «знания, верования, искусства, нравственность, законы и обычаи» (следуя знаменитому определению культуры, принадлежавшему сэру Эдуарду Тайлору) своим потомкам и соседям посредством обучения и перенимать их от предков и соседей тоже посредством обучения. Начиная с этого чудесного момента развитие гоминидов стало целиком и полностью зависеть от накопления культуры, от медленных изменений в основных производственных процессах, а не, как это было раньше, от физических изменений его организма.

Единственная сложность заключается в том, что такого момента, по всей видимости, не существовало. По самым последним данным, переход к культурному образу жизни занял у рода *Номо* несколько миллионов лет; и, очевидно, что за столь долгий срок произошло не одно и не несколько генетических мутаций, а целый длинный, сложный, последовательно организованный их ряд.

По современным сведениям, эволюция *Homo sapiens* — современного человека — от своего непосредственного нечеловеческого предка началась почти четыре миллиона лет назад с появлением ставшего теперь знаменитым австралопите-

ка — так называемого обезьяночеловека южной и восточной Африки — и завершилась появлением *sapiens* лишь 100, 200 или 300 тысяч лет тому назад. Таким образом, получается, что, поскольку самые элементарные формы культурной, или, если вам так больше нравится, протокультурной деятельности (изготовление простейших орудий труда, охота и т.д.) присутствовали в жизни некоторых австралопитеков, произошло совмещение по крайней мере на миллион лет развития культуры и изменения человека до современного внешнего вида. Точные даты — а они носят предварительный характер и будут уточняться дальнейшими исследованиями в ту или иную сторону — не имеют принципиального значения; принципиально то, что совмещение было и оно захватило довольно существенный промежуток времени. Завершающие стадии (по времени, во всяком случае) филогенетического развития человека происходили в ту же великую геологическую эру — это так называемая ледниковая эпоха, — что и начальные стадии его культурной истории. У людей есть дни рождения, но у человека нет.

Все это означает, что культура стала не довеском, если можно так выразиться, к уже готовому или практически готовому человеку, а была причастна, и притом самым существенным образом, к производству этого животного. Медленное, устойчивое, можно сказать, скользящее развитие культуры во времена ледниковой эпохи меняло соотношение сил в естественном отборе таким образом, что фактически сыграло решающую роль в эволюции *Ното*. Совершенствование орудий труда, освоение навыков коллективной охоты, развитие собирательства, зарождение семейной организации, использование огня и, главное, хотя это очень трудно проследить, все большая зависимость от систем означающих символов (язык, искусство, миф, ритуал) в ориентации, коммуникации и контроле — все это сотворило для человека новую окружающую среду, к которой он был вынужден адаптироваться. По мере того как шаг за шагом, с микроскопической скоростью, культура кумулировала и развивалась, те особи в популяции, которые могли ею воспользоваться, получали преимущества при естественном отборе — это были искусные охотники, упорные собиратели, ловкие производители орудий труда, изобретательные вожаки — и так продолжалось до тех пор, пока проточеловеческий австралопитек, обладавший небольшим объемом мозга, превратился в абсолютно человеческого *Ното sapiens*, объем мозга которого был значительно больше. Возникла система обратной связи между культурным пат-

терном, организмом и мозгом, каждый из них участвовал в формировании и способствовал развитию каждого; одним из показательных примеров этой связи может служить взаимодействие между прогрессом в использовании орудий труда, меняющимся анатомическим строением кисти руки и увеличением проекции пальца в коре головного мозга. Создав для себя символически опосредованные программы, управляющие производством артефактов, организацией общественной жизни, выражением эмоций, человек предопределил, пусть нечаянно, кульминационные стадии своего биологического предназначения. Он создал себя очень грамотно, хотя и невольно.

Как я уже писал, в анатомии рода Ното за период его кристаллизации произошел ряд существенных изменений в форме черепа, расположении зубов, размере большого пальца рук и т.д., однако наиболее важные и существенные изменения произошли в его центральной нервной системе, потому что именно в этот период мозг человека, особенно передний мозг, достиг современных пропорций. Здесь не все ясно в отношении технических подробностей, но главное заключается в том, что, хотя у австралопитека строение торса и руки не сильно отличались от того, что мы имеем сегодня, а строение таза и ноги развивалось в направлении того, что есть сегодня, объем черепа у него был не намного больше, чем у современных ему обезьян, т.е. составлял примерно треть с половиной нашего. Так что настоящих людей от пралюдей наиболее существенным образом отличает не строение тела, а сложность нервной организации. Период совмещения культурных и биологических изменений заключался, по всей видимости, в интенсивном неврологическом развитии и, возможно, в связанных с этим изменениях в поведении — развитии кисти руки, прямохождения и т.д., анатомический фундамент для которых: подвижность плеч и локтей, расширенный илиум (седалищная кость) и др., уже был заложен. Само по себе это не так впечатляет; но в совокупности с приведенными выше рассуждениями это приводит нас к некоторым выводам по поводу того, что за животное есть человек. И эти выводы, по моему мнению, чрезвычайно далеки не только от взглядов XVIII в., но и от тех, что разделяли антропологи всего десять-пятнадцать лет тому назад.

Грубо говоря, это наводит нас на мысль о том, что не существует природы человека, независимой от его культуры. Люди без культуры были бы вовсе не умными дикарями из «Повелителя мух» Голдинга, отброшенными назад жестокой мудростью своих животных инстинктов; не были бы

они и благородными «естественными людьми» в духе примитивизма эпохи Просвещения, они даже не были бы, как следует из классической теории антропологии, чрезвычайно одаренными обезьянами, которым по некоторым причинам не удалось себя осуществить. Они были бы недееспособными чудовищами, обладающими очень незначительным числом полезных инстинктов и еще меньшим числом чувств при полном отсутствии интеллекта: умственными инвалидами. По мере того как развивалась нервная система — особенно наша основная гордость, так называемая новая кора головного мозга, — в значительной степени во взаимодействии с культурой, она утратила способность направлять наше поведение и организовывать наш опыт в отсутствии руководства со стороны систем означающих символов. В ледниковую эпоху с нами случилось то, что мы вынуждены были отказаться от регулярности и точности детального генетического контроля над нашим поведением в пользу гибкости и больших адаптивных возможностей более общего, но от этого не менее реального, генетического контроля. Чтобы обеспечить себя дополнительной информацией для руководства к действию, мы были вынуждены, в свою очередь, в большей степени полагаться на культурные источники — аккумулярованную сумму означающих символов. Таким образом, эти символы — не просто выражения, инструменты или корреляты нашего биологического, психологического и социального бытия; они — его предпосылки. Без людей не было бы культуры, это точно; но что более примечательно, без культуры не было бы людей.

Так что мы неполные, незавершенные животные, и мы сами себя завершаем посредством культуры, и не посредством культуры как целого, а посредством ее очень конкретных форм: добуанской или яванской, хопи или итальянской, культуры привилегированных слоев общества или простонародной, академической или коммерческой. Неоднократно отмечалась выдающаяся способность человека к обучению, но еще более примечательна его необычайная зависимость от особого рода обучения: усвоения понятий, восприятия и применения специфичных систем символического значения. Бобры строят плотины, птицы — гнезда, пчелы находят пищу, бабуины создают социальные группы, а мыши спариваются на основании форм обучения, коренящихся, главным образом, в командах, закодированных в их генах и актуализированных соответствующими внешними стимулами: физическими ключами, вставляющимися в органические замки. Однако люди строят плотины или ук-

рытия, находят себе пищу, организуют свои социальные группы и находят сексуальных партнеров на основании инструкций и команд, закодированных в картах рек и планах, обычаях охоты, системах морали и в эстетических суждениях: в концептуальных структурах, формирующих их аморфные способности.

Мы живем, как остроумно подметил один писатель, в «информационной брешу». Между тем, что подсказывает нам наш организм, и тем, что мы должны знать, чтобы адекватно поступать, находится пустое место, которое мы должны сами заполнить, и мы заполняем его информацией (или дезинформацией), которую дает нам культура. Граница между тем в поведении человека, что контролируется изнутри, и тем, что контролируется посредством культуры, не определена и постоянно колеблется. Кое-что, независимо от целей и намерений, полностью контролируется изнутри: нам точно так же не нужен контроль со стороны культуры, чтобы научиться дышать, как рыбе — чтобы научиться плавать. Кое-что почти полностью контролируется культурой: мы даже не пытаемся объяснить на генетическом уровне, почему одни предпочитают централизованное планирование, а другие — рыночную экономику, хотя это может быть довольно забавно. Но, конечно, почти все сложное поведение человека является результатом взаимодействия того и другого. Наша способность говорить, безусловно, обусловлена изнутри; способностью говорить по-английски мы обязаны культуре. То, что, реагируя на приятные раздражители, мы улыбаемся, а на неприятные — хмуримся, конечно, до определенной степени обусловлено генетически (даже обезьяны начинают скрести свою морду, когда чувствуют вредный для себя запах); но сардоническая улыбка или нарочито хмурая гримаса точно в такой же степени безусловно обусловлены культурой. В подтверждение этому можно сказать, что балийцы определяют сумасшедшего как человека, который, подобно американцам, улыбается, когда смеяться вроде бы не над чем. Между тем планом нашей жизни, что заложен генетически — возможностью говорить или улыбаться, и тем, что мы на самом деле делаем и как поступаем — говорим по-английски определенным тоном голоса или загадочно улыбаемся, попав в деликатную социальную ситуацию, лежит комплекс значимых символов, которые направляют наши действия, когда мы трансформируем первое во второе, общий план в действие.

Наши идеи, ценности, действия и даже наши эмоции,

так же как и наша нервная система, — продукты культуры, произведенные на основе тех тенденций, возможностей и склонностей, с которыми мы родились, но все же произведенные. Шартрский собор сделан из камня и стекла. Но он несводим к камню и стеклу; это собор, и не просто собор, а определенный собор, построенный в определенное время конкретными членами определенного общества. Чтобы понять его значение, понять, что он есть, нужно знать не только свойства, органически присущие камню и стеклу, и еще нечто большее, чем свойства, общие для всех соборов. Необходимо понимать — и, на мой взгляд, критически оценивать — конкретные представления об отношениях между Богом, человеком и архитектурой, которые воплощены в соборе постольку, поскольку под руководством этих представлений он был возведен. И то же самое происходит с людьми: даже самый последний человек — артефакт культуры.

IV

Как бы ни были различны подходы к определению природы человека, свойственные просветителям и классикам антропологии, одно у них общее: в основе оба типологичны. Они стремятся создать образ человека как модель, архетип, платоническую идею или аристотелевскую форму, по отношению к которой каждый настоящий человек — вы, я, Черчилль, Гитлер или охотник за головами с Борнео — будет лишь отражением, искажением, приближением. Просветители достигали этого, снимая покровы культуры с конкретного человека и наблюдая, что остается — природный человек. Классики антропологии, — вынося за скобки общее в разных культурах, — и наблюдая, что получается, — консенсусный человек. И в том и в другом случае результат тот же, который обычно достигается при всех типологических подходах к научным проблемам: различия между индивидами и между группами индивидов отходят на второй план. Индивидуальность представляется сродни эксцентричности, индивидуальные отличия — случайными отклонениями от единственно законного объекта изучения для настоящего ученого: основного, неизменного, нормативного типа. При таком подходе, как бы изысканно он ни был сформулирован и какими бы надежными источниками не обеспечен, живая деталь всегда растворяется в мертвом стереотипе: мы заняты поисками метафизического единства, Человека с большой буквы, и ради этого мы жертвуем эмпи-

рическим единством, с которым мы в действительности встречаемся, — человеком с маленькой буквы.

Однако эта жертва не необходима и в равной степени бесполезна. Не существует оппозиции между целостным теоретическим и конкретным практическим пониманием, между общим видением и интересом к деталям. О научной теории, а фактически и о самой науке следует судить по ее способности делать общие выводы на основании конкретного явления. Если мы стремимся установить, что такое человек, то сделать это мы можем, лишь увидев, что представляют собой люди, а люди, помимо всего прочего, еще и очень разные. И понимание этого разнообразия — его спектра, природы, основы и всех импликаций — приведет нас к созданию концепции природы человека, которая будет обоснована и верна в большей степени, чем статистический призрак или примитивистская мечта.

И вот, наконец, я подошел к тому, что заявлено в заглавии, а именно, что концепция культуры влияет на концепцию человека. Если рассматривать ее как символический механизм для контроля над поведением, экstrasоматический источник информации, культура осуществляет связь между тем, чем каждый человек может стать, исходя из присущих ему способностей, и тем, чем он на самом деле становится. Стать человеком — это значит стать индивидом, обрести индивидуальность, а индивидуальность мы обретаем, руководствуясь паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Задействованные при этом паттерны культуры имеют не общий, а специфический характер: не просто «брак», но конкретный набор представлений о том, каковы должны быть мужчины и женщины, как супруги должны относиться друг к другу, кто и с кем должен вступать в брак; не просто «религия», а вера в колесо кармы, соблюдение месячного поста или жертвоприношение домашнего скота. Нельзя определять человека, исходя исключительно из внутренне присущих ему наклонностей, как это пытались делать просветители, или же исходя из его фактического поведения, к чему в значительной степени стремятся современные общественные науки; нужно искать связь между тем и этим, которая трансформирует первое во второе, и наибольшее внимание обращать на специфические особенности этого процесса. Лишь в жизненном пути человека, в его конкретных особенностях можно рассмотреть, пусть весьма неотчетливо, его природу, и хотя культура — лишь один из элементов, определяющих жизненный путь, но все же далеко

не последний. Культура формировала и продолжает формировать нас как биологический вид, и аналогичным образом она формирует каждого индивида. И именно это в нас общее, а не неизменное субкультурное естество и не выявленный кросс-культурный консенсус.

Как это ни странно, — однако, если подумать, это совсем не странно, — многие из тех, кого мы изучаем, понимают это лучше, чем сами антропологи. На Яве, например, где я много работал, люди категорически заявляли: «Быть человеком значит быть яванцем». Про малых детей, людей придурковатых, грубых, сумасшедших, явно безнравственных там говорят, что они *ndurung djawa*, «еще не яванцы». А «нормальный» взрослый, умеющий поступать согласно сложнейшей системе этикета, обладающий тонким эстетическим восприятием музыки, танца, драматического действия, рисунка ткани, чуткого к малейшим пожеланиям божества, обитающего в тиши сознания каждого индивида, — это *sampun djawa*, «уже ставший яванцем», т.е. уже человек. Быть человеком не значит просто дышать; это значит контролировать свое дыхание, прибегая к методике, подобной йоговской, так, чтобы при каждом вдохе и выдохе слышать голос Бога, называющего имя: «Он Аллах». Это значит не просто разговаривать, но произносить соответствующие слова и предложения в соответствующих социальных ситуациях соответствующим тоном голоса, прибегая к соответствующим приемам иносказания или умолчания. Это значит не просто есть, но отдавать предпочтение некоторым видам пищи, приготовленной определенным образом, и при этом соблюдать строгий застольный этикет во время еды. И это значит не просто ощущать, но испытывать особые, абсолютно яванские (и совершенно непере译имые) эмоции — «терпение», «равнодушие», «смирение», «уважение».

Быть человеком здесь означает быть не рядовым, средним, а особым, неповторимым человеком, а люди бывают разные: «Другие поля, — говорят яванцы, — другие кузнечики». Различия внутри общества признаются: крестьянин, выращивающий рис, становится человеком и яванцем совсем не так, как этого достигает чиновник государственной службы. И это не вопрос терпимости или этического релятивизма, ибо далеко не все пути становления человека считаются в равной степени достойными уважения; например, то, как этого достигают местные китайцы, вызывает всеобщее неодобрение. Но главное в том, что существуют разные пути; если же взглянуть на это с точки зрения антрополо-

га, то лишь систематический анализ всего — бравурности индейцев равнин, французского рационализма, анархизма берберов, оптимизма американцев (можно перечислить еще ряд ярлыков, которые я вовсе не намерен здесь отстаивать) — поможет нам понять, что, собственно говоря, значит или может значить «быть человеком».

Одним словом, если мы хотим непосредственно познать человечество, мы должны опуститься до деталей, пренебрегая многими ложными ярлыками, метафизическими типами, пустыми аналогиями, и твердо уяснить существенный характер не только разных культур, но и разных видов индивидов внутри каждой культуры. И в этой области путь к общему, к относительному упрощению науки лежит через изучение особенного, обусловленного конкретными обстоятельствами, но через изучение, организованное и направляемое исходя из позиций теоретического анализа, о котором я здесь писал, — анализа физической эволюции, функционирования нервной системы, социальной организации, физиологических процессов, паттернирования культуры и т.д. — и, что особенно важно, исходя из признания взаимодействия между этими явлениями. А это значит признать, что путь, как путь всякого настоящего Поиска, чудовищно запутан.

«Оставьте его в покое на несколько минут», — пишет Роберт Лоуэл не об антропологе, как было бы уместно предположить, но о другом чудаковатом исследователе природы человека, о Натаниеле Готорне.

*Оставьте его в покое на несколько минут,
И вы увидите его с склоненной головой.
В тяжелых думах
Он смотрит на щепу,
На камешек простой, на сорную траву,
На самую простую вещь,
Как будто в ней вся суть.
Он поднимает взор,
И в нем испуг, вопрос,
Он не желает отрываться
От размышлений об истинном
И не очень важном».*

Так и антрополог размышляет с головой, склоненной над щепой, камушком простым, над сорной травой, об истинном и не очень важном, видя в этом, как он считает, ускользающий и расплывчатый, тревожный и изменчивый свой собственный образ.

Примечания

- ¹ Цит. по: A.O.Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. N.Y., 1960, p. 173.
- ² *Ibid*, p. 80.
- ³ Preface to *Shakespeare//Johnson on Shakespeare*. L., 1931, p. 11-12.
- ⁴ Из предисловия к «Ифигении».
- ⁵ *Anthropology Today*/Ed. by A.L.Kroeber. Chicago, 1953, p.516.
- ⁶ C.Kluckhohn. *Culture and Behavior*. N.Y., 1962, p. 280.
- ⁷ M.J.Herskovits. *Cultural Anthropology*. N.Y., 1955, p. 364.
- ⁸ R.Lowell. *Hawthorne// R.Lowell. For the Union Dead*. N.Y., 1964, p. 39.

Перевод Е.М. Лазаревой