

КЛІФОРД ГІРЦ

# ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КУЛЬТУР



Дух і Літера

КЛІФОРД ГРЦ

# ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КУЛЬТУР

ВИБРАНІ ЕСЕ

Аук і Літера

CLIFFORD GEERTZ

THE INTERPRETATION OF CULTURES:

SELECTED ESSAYS

Fontana Press  
An Imprint of Harper Collins Publishers  
London, 1993

КЛІФОРД ГІРЦ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КУЛЬТУР

ВИБРАНІ ЕСЕ

Дух і Літера  
Київ - 2001

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ "КІЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ"  
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

К. Гірц – класик сучасної антропології, один із найавторитетніших знавців проблематики традиційних суспільств. Автор аналізує кризові періоди історії входження “третього світу” в новітню цивілізацію. Гірц майстерно поєднує численні польові дослідження тих суспільств, які він довгий час вивчав у різноманітній географії – від Магрибу до острова Балі, з віртуозним етнологічним аналізом всьми широкого загального плацу. Для методу Гірца характерне поєднання етнології з філософією культури та з політологією.

*Відповідальні за випуск:*  
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

*Переклад з англійської:* Наталя Комарова  
*Літературний редактор:* Валентин Чумак  
*Науковий редактор:* Вадим Скуратівський  
*Коректор:* Олександра Кіржнер

*Художнє оформлення:* Іван Григор'єв та Олексацдр Ходченко  
*Комп'ютерна верстка:* Тамара Жук  
*Підготовка текстів:* Зінаїда Косицька

**Видання здійснене за сприяння**  
**Міжнародного фонду “ВІДРОДЖЕННЯ”**

Г - 512 Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ.—  
К.: Дух і Літера, 2001. — 542 с.

УДК 130.2 + 39 + 572.028

ISBN 966-7888-11-8  
ISBN 0 00 686260 8 (англ.)

На обкладинці використано  
фрагмент мозаїки Софії Київської

© Дух і Літера, 2001  
© Fontana Press,  
An Imprint of Harper Collins Publishers, 1993

## ПЕРЕДМОВА

Коли антрополог, спонукуваний турботливим видавцем, починає збирати докупи деякі зі своїх начерків, аби ретроспективно продемонструвати свої наукові здобутки за п'ятнадцятирічний період, що минув після закінчення аспірантури, йому доводиться приймати два болючі рішення: що включити до збірки та наскільки шанобливо поставитися до включеного. Усі ми, автори статей із суспільних наук, носимо в собі якісь “заготовки книжок”, і дедалі більше стає тих, хто їх оприлюднює; усім нам здається, що все зроблене нами “колишніми” ми “сьогоднішні” зробили б краще, тому ми завжди ладні вносити до власних праць удосконалення, яких ніколи не потерпіли б від жодного редактора. Намагання виявити візерунок у килимі своїх писань може не менш розчарувати, ніж спроба виявити його в своєму житті, тому виткати в цьому килимі якийсь візерунок постфактум (“ось що я мав на увазі”) – дуже сильна спокуса.

Із першим завданням я впорався, включивши до цієї збірки лише ті з моїх праць, що прямо і недвозначно стосуються поняття культури. Більшість цих праць фактично є радше емпіричними, ніж теоретичними дослідженнями, бо я зазвичай почуваюся незручно, коли надто віддаляюся від реальностей суспільного життя. Однак усі вони, по суті, відбивають, приклад за прикладом, конкретний (дехто сказав би – своєрідний) погляд на культуру, на її роль у житті суспільства та на її належне дослідження. Для мене як антрополога це нове визначення культури завжди становило, мабуть, найбільший інтерес, але я багато працював також над питаннями економічного розвитку, суспільної організації, порівняльної історії та екології культури – питаннями, що представлені тут хіба що поверхово. Отже, те, що має вигляд збірки начерків, насправді, сподіваюся, виявляється досить схожим на монографію, наукову працю з теорії

культури, розроблену за допомогою низки конкретних досліджень. Ця книжка не просто огляд однієї дещо мандрівної професійної кар'єри на кшталт “а потім я написав...”; у ній міститься певна аргументація.

Друге завдання виявилося трохи складнішим. Як правило, я дотримуюся щодо опублікованих праць принципу *stare decisis* (“тримайся колишніх рішень”) – хоча б тому, що коли праця потребує значного перегляду, її, мабуть, взагалі не варто перевидавати, а краще написати зовсім нову статтю з урахуванням усіх похибок. Крім того, виправлення своїх хибних суджень, висування своїх змінених поглядів у попередні праці здається мені не зовсім чесним, а також затемнє той розвиток думки, що його, як вважається, науковець передусім прагне продемонструвати збіркою своїх начерків.

І все ж таки в певних межах ретроспективис редактування здається мені виправданим, зокрема в тих випадках, коли воно не вносить серйозних змін у сутність викладеної аргументації і коли зберігати текст у первісному вигляді означало б чи то подавати застарілу інформацію, чи то покодити все ще актуальній дискусії надто міцним прив’язуванням її до конкретної сукупності вже майже забутих подій і явищ.

У поданих нижче начерках є два місяця, яких стосуються саме ці міркування, й тому я віні до оригінальних текстів певні зміни. Перше – це два начерки в частині II, присвячені культурі та біологічній еволюції, де датування копалин, наведене в первинних текстах, було докорінно змінено. Дати, як правило, було відсунуто назад у часі, й оскільки ці зміни не позначилися на суті мосі головної аргументації, я не вбачаю шкоди в залученні даних новіших обчисловань. Мені здається, немає сенсу продовжувати розповідати всьому світові, що австралопітеки нараховують мільйон років, коли археологи знаходять зараз копалини, вік яких визначається в чотири-п’ять мільйонів років. Другий випадок стосується розділу 10 у частині IV – “Об’єднувальна революція”. Унаслідок перебігу (якщо його можна так назвати) історії нових держав деякі місяці цієї статті, написаної на початку 1960-х років, тепер читаються дивно. Оскільки Насер помер, Пакистан розколовся, Нігерія зазнала дефедералізації, а в Іndo-

незій з політичної арени зникла Комуністична партія, писати так, немовби всього цього не було, означає надати обговоренню відповідних питань певного відтінку нереальності, а я вважаю це обговорення знову-таки актуальним, попри те, що Індію очолює тепер не Неру, а його донька, а Малайська республіка перетворилася на Федерацію Малайзія. Тому в цьому начерку я вдався до змін двох видів. По-перше, я змінив час дієслів, додав до основного тексту деякі речення, пару виносок тощо, аби трохи зменшити враження відсутності останніх десяти років в історії цих країн. Однак я не вініс жодних посутніх змін з метою вдосконалення своєї аргументації. По-друге, я додав до кожного історичного начерку в цьому розділі чітко відокремлений абзац із підсумком розвитку подій у відповідній країні, що відбувся після написання даної статті. Таким чином я хотів зазначити, що в будь-якому разі ці події доводять актуальність проблем, розглянутих у статті на підставі колишніх подій, а крім того – уникнути “ефекту Ріпа ван Вінкля”<sup>1</sup>. Решта клижки залишилася по суті незмінною, якщо не зважати на виправлення дрібних друкарських і граматичних помилок (а також змін у способі посилань, внесених із міркувань логічності).

Однак, прагнучи якомога загальніше викласти свою теперішню позицію, я додав до книжки новий розділ – перший. Оскільки мої погляди на проблеми, що обговорюються в решті розділів, зазнали певного розвитку впродовж п'ятнадцяти років, між способами викладення окремих моментів у цьому вступному розділі та в деяких із перевиданих статей є справді певні розбіжності. Деякі з питань, що турбували мене колись (наприклад, функціоналізм), тепер важать для мене менше, деякі з пізніших (наприклад, семіотика) – навпаки, більше. Проте загальний напрям думки в цих начерках, упорядкованих за логічним, а не хронологічним принципом, видається мені досить послідовним, а вступний розділ є спробою більш чіткого й системного викладення цього напряму, спробою коротко сформулювати те, що становить зміст цієї книжки.

<sup>1</sup> Ріп ван Вінкль – герой одноіменного твору Вашингтона Ірвінга. У переносному значенні – людина, що відірвалася від реальності. – Прим. перекл.

Я вилучив із книжки всі подяки, які містилися в оригінальних начерках. Ті, хто мені допомагав, усвідомлюють свою допомогу та її величезні масштаби. Я можу лише сподіватися, що тепер вони знають, що і я це усвідомлюю. Замість того, щоб знову вплутувати їх у все це, я хочу досить незвичним чином подякувати трьом видатним навчальним закладам, що забезпечили мені такі умови для наукової роботи, які, я переконаний, на сьогодні недосяжні деінде в світі. Це факультет соціальних відносин Гарвардського університету, де я навчався, факультет антропології Чиказького університету, де я викладав протягом десяти років, та Інститут сучасних досліджень у Принстоні, де я тепер працую. У той час, коли американська університетська система піддається критиці як недоречна, якщо не гірше, я можу лише сказати, що вона була для мене спокутним даром.

К.Г.  
Принстон, 1973.

## РОЗДІЛ 1

### “НАСИЧЕНИЙ ОПИС”: У ПОШУКАХ ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ ТЕОРІЇ КУЛЬТУРИ\*

#### I

У книзі “Філософія в новому ключі” Сюзен Лангер (Langer S. Philosophy in a New Key) пише про те, що деякі ідеї з дивовижною швидкістю поширюються в інтелектуальному середовищі. Вони одночасно розв’язують стільки фундаментальних проблем, що це створює враження, піби вони можуть розв’язати всі проблеми, зробити зрозумілими всі непояснені питання. Їх усі одразу підхоплюють, вбачаючи в них ключ до нової абсолютної науки, концептуальний центр, навколо якого можна побудувати всеохопну систему аналізу. Несподівана мода на таку *grande idée*, що витісняє на деякий час усі інші ідеї, народжується, пише вона, завдяки тому, що “активно працюючі та сприйнятливі до нового уми одразу починають її вивчати. Ми намагаємося приміряти її до всього, у зв’язку з усім, експериментуємо з усіма можливими застосуваннями її безпосереднього значення, з усіма висновуваннями з неї узагальненнями та з усіма відтінками її змісту”.

Однак як тільки ми вже опанували нову ідею і вона стала однією із звичних теоретичних концепцій, наші очікування врівноважуються її реальним практичним значенням і настас кінець її надмірної популярності. Завжди залишається кілька ентузіастів, які, як і раніше, вбачають у ній ключ до всіх таємниць

---

\*Geertz C. The Interpretation of Cultures. – N.Y., 1973. – P.3-30

Всесвіту, але спокійніші мислителі прив'язують її вже лише до того комплексу проблем, розв'язанню яких ця ідея дійсно може сприяти. Вони намагаються застосовувати її лише там, де вона справді може бути доречною, і не пов'язують її з тим, до чого вона не має відношення. Якщо ця ідея дійсно плідна, вона надовго й міцно входить до нашого інтелектуального арсеналу. Але в ній вже немає колишнього нальоту величі, всеохопного масштабу, безмежної універсальності її можливого використання. Друге начало термодинаміки, закон природного відбору, принцип несвідомої мотивації, організація засобів виробництва – ці ідеї не охоплюють усього, і навіть усього того, що пов'язане з людиною, але дещо вони все ж пояснюють; ми повинні виділити те, до чого вони справді дотичні, і відхреститися від псевдонауки, яку вони спочатку породили.

Не знаю, чи всі значні наукові концепції пройшли цей шлях. Але, безперечно, за цію моделлю розвивалася концепція культури, навколо неї сформувалася наукова дисципліна антропологія, яка постійно прагне до її обмеження, уточнення, сфокусування та збереження. Обмежити концепцію культури до її реальних розмірів, підтвердити, таким чином, її неминує значення, але не применити його – цьому завданню так чи інакші послуговують зібрації тут статті, хоч вони й присвячені різним темам. У кожній із них я прагнув, інколи відкрито, але частіше через аналіз конкретних речей, запропонувати вужчу, конкретнішу і, на моє переконання, самостійнішу з погляду науки концепцію культури, піж знамените тайторівське визначення “у широкому етнографічному сенсі”<sup>1</sup>, яке свого часу дало поштовх науковій думці, але зараз уже, як мені здається, більш затемнює, ніж прояснює суть справи.

Книжка Клайда Клакгона “Дзеркало для людини” (Kluckhohn C. Mirror for man), один з кращих вступів у антропологію, показує,

<sup>1</sup> Див.: Тайдор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С.18: “Культура, або цивілізація, в широкому етнографічному сенсі складається у своєму цілому зі знань, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв та деяких інших здібностей та звичок, засвоєних людиною як членом суспільства”. – Прим. перекл.

в яке концептуальне болото можуть завести нас думки про культуру на кшталт тайлорівських. На двадцяти семи сторінках розділу, присвяченого цьому поняттю, Клакгон примудрився по черзі визначити культуру як: 1) "узагальнений спосіб життя народу"; 2) "соціальний спадок, який індивід отримує від своєї групи"; 3) "склад думок, почуттів та вірувань"; 4) "абстракцію поведінки"; 5) створену антропологами версію поведінки групи людей; 6) "скарбницю колективного знання"; 7) "стандартний набір орієнтацій серед повторюваних проблем"; 8) навчна поведінка; 9) механізм для нормативного регулювання поведінки; 10) "набір засобів пристосування до навколошнього середовища й до інших людей"; 11) "осад, який дає історія", і, вже явно у розпатрі вдаючись до образів, – як "карту", "сито" і "матрицю". Порівняно з такою теоретичною невизначеністю навіть трохи обмежена і не зовсім універсальна, але внутрішньо узгоджена і, що важливіше, чітко сформульована концепція культури буде кроком уперед (заради справедливості зазначимо, що Клакгон і сам чудово це розуміє). Еклектизм безперспективний тому, що існує лише одна стовпова дорога, якою слід іти, а оскільки доріг багато – треба вибирати.

Концепція культури, якої я дотримуюсь і конструктивність якої намагаюся показати у зібраних у цій книзі статтях, по суті є симетричною. Поділяючи погляд Макса Вебера, згідно з яким людина – це тварина, обплутана зіткніями нсю самою сітємами смислів, я вважаю, що цими сітями є культура. І аналізувати її повинна не експериментальна наука, зайнята пошуками значень. Піддаючи аналізу загадкові на перший погляд соціальні факти, я шукаю їм пояснення. Але така доктринальна заява сама по собі вимагає деякого пояснення.

## ІІ

Операціоналізм як методологічна догма ніколи не був продуктивним у царині суспільних наук, винятками є лише декілька специфічних сфер: скіннерівський біхевіоризм, тестування інтелекту тощо – і зараз він уже практично не існує. Але, незважаючи на це, він мав свою сильну сторону, і вона до цього часу актуальна, хоч би як не іронізували щодо спроб операційно визначити харизму або відчужження: якщо ви хочете зрозуміти,

що являє собою та чи інша наука, вам слід розглянути не її теоретичну основу, і не її відкриття, і, звичайно, не те, що говорять про неї апологети; передусім вам слід розглянути, чим займаються вчені-практики.

В антропології, у всякому разі в соціальній антропології, вчені-практики займаються етнографією. І починати осмислювати те, що являє собою антропологічний аналіз як галузь знання, слід із з'ясування, що таке етнографія або, точніше, *що означає займатися етнографією*. І тут, слід одразу відзначити, справа не в методі. Згідно з викладеною в підручниках точкою зору, займатися етнографією – означає встановлювати контакт, вибирати інформантів, записувати (транскрибувати) тексти, виявляти родинні зв'язки, розмічати карти, вести щоденник тощо. Але зовсім не це, не засоби і не навички становлять специфіку моєї роботи. Її специфіка полягає у своєрідному інтелектуальному зусиллі, яке необхідно зробити, щоб створити, кажучи словами Гілберта Райл, “насичений опис”.

Райл розвинув свою думку про “насичений опис” у двох недавніх статтях (передрукованих у другому томі його “Вибраних праць”), присвячених тому, чим він, головним чином, займається “Le Penseur”: “Думати й розмірковувати” і “Обмірковувати думки”. Уявіть собі, пише він, двох хлопчиків, що змигують правим оком. Один робить рух повікою мимоволі, інший подає таємний сигнал приятелю. Обидва рухи з фізичної точки зору ідентичні; якщо розглянути їх просто-як-рухи, зробити деяке “феноменалістичне” спостереження, неможливо відрізнити, хто з них змігнув, а хто підморгнув, а можливо, обидва змігнули або обидва підморгнули. Водночас нехай непомітна з фотографічної точки зору різниця між звичайним змигуванням і підморгуванням є досить суттєвою; це добре розуміє кожний, хто хоч раз помилково сприйняв одне за інше. Підморгування – це комунікація, до того ж комунікація цілком певного виду, яка 1) має свідомий характер, 2) спрямована на конкретну людину, 3) передає певне повідомлення, 4) робить це відповідно до соціально встановленого коду і 5) таємно від решти компанії. Як відзначив Райл, той, хто підморгнув, не робив

двох різних дій, він не змигнув і підморгнув одночасно, але той, хто змигнув, зробив тільки одне – він змигнув. Підморгнути – означає свідомо змигнути у разі, коли існує соціальний код, відповідно до якого ця дія є конспіративним сигналом. Ось що це таке: крихта поведінки, крихта культури і – voilà! – жест.

Але це тільки початок. Припустімо, продовжує він, є ще й третій хлопець, який, “щоб розвеселити своїх приятелів”, вирішив подражнити першого хлопця, що підморгнув, і повторив його рух, але умисне невміло, незgrabно, негарно тощо. Він при цьому зробив, звичайно, той самий рух, що і перший, який змигнув, і другий, який підморгнув: зімкнув верхню і нижню повіку правого ока. Але цей хлопець уже і не змигнув, і не підморгнув, він передражнив чужу спробу підморгнути. На цей випадок також існує соціально визначений код (він буде змигувати з більшими зусиллями, перебільшено, можливо, гримасуючи – зі звичайними вихватками клоуна), і цей хлопець також передає повідомлення. Але цього разу основний лейтмотив дій не таєнниця, а насмішка. Якщо іншим буде здаватися, що він справді підморгує, вся витівка піде намарне, щоправда, результат унаслідок цього вийде інший, не такий, як коли б усі подумали, що він просто змигує. Можна розвивати цю думку далі: не впевнений у своїх мімічних здібностях, майбутній клоун може вдома попрактикуватися перед дзеркалом, і в даному випадку він не змигуватиме, не підморгуватиме, не передражнюватиме, а репетируватиме; хоч, з точки зору фотокамери, радикального біхевіориста чи іншого прибічника протокольної точності звітів, у цьому випадку він, як і в усіх попередніх, буде просто швидкими рухами змикати верхню і нижню повіку правого ока. Можна й далі, діючи логічно, майже нескінченно ускладнювати ситуацію. Наприклад, той, хто підморгував, міг насправді намагатися ввести в оману всіх інших, роблячи вигляд, що має з кимось із присутніх таємну змову, якої не було; і в цьому випадку відповідно змінюється зміст і наших спекуляцій щодо того хлопця, що передражнює і репетибує перед дзеркалом. Але суть моїх розмірковувань зводиться до того, що між тим, що Райл назвав “ненасиченим описом” дій тих, хто репетибує, передражнює, підморгує, змигує тощо (“швидким

рухом змикають верхню і нижню повіки правого ока”), і “насиченим описом” того, що вони насправді роблять (“репетирує перед дзеркалом, як він буде передражнювати приятеля, коли той комусь таємно підморгуватиме”), лежить предмет дослідження етнографії: стратифікована ієархія наповнених змістом структур, у контексті яких можливо змигувати, підморгувати, робити вигляд, що підморгуєш, передражнююеш, репетириувати, а також сприймати та інтерпретувати всі ці дії (включаючи і нульове змигування, яке як *категорія культури* такою ж мірою не підморгування, якою підморгування не є змигуванням), не буде існувати, незалежно від того, що хтось робитиме з верхньою і нижньою повікою свого правого ока.

Подібно до багатьох байок, які оксфордські філософи полюбляють складати для себе, усі ці змигування, підморгування, удавані підморгування, передражнювання удаваного підморгування і репетиції передражнювання удаваного підморгування на перший погляд здаються навмисне вигаданими. Щоб додати відтінку емпіричності до розповіді, дозволю собі процитувати, навмисне без будь-яких попередніх коментарів, типовий уривок із моого власного польового журналу. Як свідчить цей шматочок, хоч приклад Райлза для наочності було дещо спрощено, він досить точно відбиває змішані структури умовиводів і прихованих смыслів, крізь які етнографу весь час доводиться продиратися.

“Французи (за словами інформанта) тільки недавно з’явились. Між цим містом і областю Мармуша, розташованою у горах, вони збудували близько двох десятків невеликих фортець, розташувавши їх таким чином, щоб було зручно спостерігати за навколоишньою територією. Але при цьому вони так і не могли гарантувати безпеки, особливо вночі, і тому система торгівлі *mezrag* (договірна) фактично продовжувала існувати, хоч і вважалося, що вона скасована.

Одного разу вночі, під час перебування Коена (який вільно володів берберською) в горах, у Мармуші, два інших евреї, що торгували із сусідніми племенами, прийшли до нього дещо купити. Якісь берberи із сусіднього племені хотіли увірватися до Коена, але той вистрелив у повітря. (За традицією, евреям не

дозволяли носити зброю, але в той непевний час багато хто зневажав цю заборону.) Це привернуло увагу французів, і мародери втекли.

Але наступного дня вони повернулися; один з них переодягся жінкою, постукав у двері і розповів якусь історію. Коен запідозрив лихе і не хотів пускати «її», але інші євреї сказали: «Нічого страшного, це лишеень жінка». Вони відчинили двері, і вся зграя ввалилася всередину. Розбійники вбили двох євреїв, але Коен забарикадувався в сусідній кімнаті. Він чув, що грабіжники збиралися спалити його живцем у крамниці, після того, як вони винесуть увесь товар, тому він відчинив двері й, розмахуючи навколо себе ломакою, вискочив у вікно.

Він вирушив до форту, щоб йому перев'язали рані, і повідомив про пригоду місцевого коменданта, капітана Дюмарі, сказавши, що хотів би отримати свій 'ар – тобто чотири-або п'ятикратну вартість вкраденого товару. Грабіжники були родом з непідкореного французами племені, яке повстало проти французької влади. Коен просив санкції на те, щоб піти разом із власником свого mezrag, племінним шейхом з Мармуші, збирати належне йому за традиційним правом відшкодування за понесені збитки. Капітан Дюмарі не міг офіційно дати йому на це дозвіл, оскільки французи заборонили відносини mezrag, але він дозволив йому це на словах, сказавши при цьому: «Якщо тебе вб'ють, мене це не стосується».

Таким чином, шейх, єврей і невеликий загін озброєних мармушанців вирушили за 10-15 кілометрів до району повстання, де французів не було. Підкравшись, вони захопили пастуха племені, до якого належали грабіжники, і викрали його отару. Люди з цього племені погналися за ними на конях, озброєні рушницями і готові до бою. Але побачивши, хто саме вкрав їхніх овець, заспокоїлись і сказали: «Добре, давайте поговоримо». Вони не змогли заперечувати того, що люди з їхнього племені пограбували Коена і вбили двох його гостей, і не були готові починати серйозну сутичку з мармушанцями – до цього неминуче призвела б розправа із загоном, що забрав овець. Отже, вони розпочали переговори, і говорили, говорили, говорили прямо посеред тисяч овець і, нарешті, зійшлися на тому, що Коен повинен

забрати 500 овець. Дві озброєні групи кінних берберів вишикувалися по різних сторонах рівнини, затиснувши між собою отару, а Коен у чорному плаці, у ярмулці і пантофлях ходив один серед овець і неквапливо, одну за одною, вибирає собі найкращих.

Отже, Коен одержав своїх овець і погнав їх до Мармуші. Французи з форту почули, як вони йдуть («Ба, ба, ба», – радісно вигукував Коен, згадуючи, як це було), і спитали: «А це що таке?» Коен відповів: «Це мій '*ар*'. Французи не повірили, що він справді зробив усе так, як збирався зробити, звинуватили його у підсобництві повсталим берберам, кинули до в'язниці й відібрали овець. Сім'я Коена в місті, не маючи про нього жодних звісток, вирішила, що він загинув. Невдовзі французи його відпустили, і він повернувся додому, але без овець. У місті він пішов скаржитися французькому полковнику, який контролював уесь район. Але полковник сказав: «Нічого не можу вдіяти. Це мене не стосується».

Процитований ось так, без коментарів, цей уривок (втім, як і будь-який інший уривок, якщо його цитувати так само) свідчить про те, наскільки “насиченим” є етнографічний опис, навіть якщо він не має систематичного характеру. В завершених антропологічних працях, у тому числі в зібраних у цій книзі, ця обставина – те, що так званий наш матеріал насправді є нашими власними уявленнями про уявлення інших людей щодо того, ким є вони самі та їхні співвітчизники, – прихована від очей, оскільки фонова інформація, необхідна для здійснення аналізу конкретного явища, ритуалу, звичаю, ідеї тощо, переважно вводиться заздалегідь. (Попередивши, що змальована вище невелика драма відбулася у горах центральної частини Марокко у 1912 р. і була розказана й записана там же у 1968 р., ми вже значною мірою зумовимо сприйняття цього тексту.) Нічого страшного в цьому немає, цього не можна уникнути. Проте, як наслідок, виникає ставлення до антропологічного дослідження як до діяльності, в якій переважає спостереження, а не інтерпретація. Насправді ж головним у нашій роботі є експлікація і – навіть гірше – експлікація експлікацій. Підморгування з приводу підморгування з приводу підморгування.

Аналіз, таким чином, являє собою розгляд структур сигніфікації (*structures of signification*) – того, що Райл називав

встановленими кодами. Це не дуже вдала назва, оскільки створюється враження, ніби йдеться про роботу шифрувальника, хоч насправді ця робота пасує літературному критику – визначення їх соціальної основи і соціального значення. Стосовно наведеного вище тексту розгляд слід почати з окреслення трьох різних рамок інтерпретації, властивих даній ситуації, а саме єврейської, берберської та французької; потім слід показати, яким чином (і чому) в той конкретний час і в тому конкретному місці їх поєднання породило ситуацію, у якій низка непорозуміння звела традиційну форму до рівня соціального фарсу. В цій історії Коен, а разом з ним і весь стародавній патерн суспільних та економічних відносин, у межах якого він діяв, наштовхнулись на змішання мов.

Нижче я повернуся до цього занадто стислого афоризму, а також до деталей самого тексту. Зараз важливо підкреслити, що етнографія – це "насичений опис". Реально етнограф постійно – за винятком неминучих ситуацій, коли він займається звичайним збиранням даних, – стикається з багатьма складними концептуальними структурами, більшість з яких накладається одна на одну або просто змішана, вони водночас чужі для нього, невпорядковані й нечіткі, і він повинен так чи інакше зуміти їх зрозуміти й адекватно представити. І це стосується навіть відверто приземленого рівня його польової роботи: опитування інформантів, спостереження ритуалів, виявлення термінів спорідненості, прослідковування ліній переходу власності з рук у руки, перепису господарств... до ведення щоденника. Займатися етнографією – це те саме, що намагатися читати манускрипт, – іншою мовою, вицвілий, повний пропусків, невідповідностей, підозрілих виправлень і тенденційних коментарів, але написаний не загальноприйнятим графічним способом передачі звуку, а засобами окремих прикладів упорядкованої поведінки.

### III

Культура, яку і представляє цей інсценований документ, має суспільний характер, подібно до клоунади з підморгуванням чи епізоду з вівцями. Хоч вона ідеаціональна, але існує не в чиїйсь

голові; хоч не має фізичної субстанції, не є таємним знанням. Нескінчені через свою одвічність суперечки антропологів з приводу того, “суб’єктивною” чи “об’єктивною” є культура, супроводжувані взаємними інтелектуальними образами (“ідеаліст!” – “матеріаліст!”; “менталіст!” – “біхевіорист!”; “імпресіоніст!” – “позитивіст!”), зазвичай неправильно витлумачують. Оскільки поведінка людини (у переважній її частині; адже буває й просто змігнеш) розглядається як символічна дія – дія, що означає, подібно до звуковідтворення у мові, барвного пігменту в мальстріві чи звуку в музиці, – питання про те, чи є культура патернованою поведінкою, чи настроєм духу, чи одночасно і тим і іншим, втрачає сенс. І якщо йдеться про підморгування чи про епізод з вівцями, цікавиться слід зовсім не їх онтологічним статусом. Він такий самий, як у скель чи у наших сподівань, – це все явища нашого світу. Цікавиться слід їхнім значенням: що саме – насмішка чи виклик, іронія чи гнів, зверхність чи гордість – передається в них і за їх допомогою.

На перший погляд це очевидна істина, але існує декілька способів приховати її. Один із них – представляти культуру як самостійну “суперорганічну” реальність з власними рушійними силами й цілями, тобто оречевлювати її. Інший – обстоювати точку зору, ніби вона полягає у грубому патерні поведінкових реакцій, які можна спостерігати в тій чи іншій упізнаваній спільноті, тобто редукувати її. Але незважаючи на те, що обидва підходи, які ведуть до плутанини, існують і, безперечно, існуватимуть далі, головним джерелом теоретичної плутанини в антропології виступає концепція, що виникла у відповідь на них і на сьогодні досить широко розповсюдилися; вона стверджує, якщо говорити словами її, очевидно, головного прихильника Уорда Гудинафа, що “культура [міститься] в умах і серцях людей”.

Відомий під назвами “етнонаука”, “компонентний аналіз” або “когнітивна антропологія” (термінологічні шукання відбивають глибинну невизначеність) напрям стверджує, що культура складається зі структур психології, за допомогою яких індивіди чи групи індивідів формують свою поведінку. “Культура суспільства, – сказано в уже класичній для цього напрямку цитаті Гудинафа, – полягає в тому, щоб слід знати й у що слід вірити, щоб поводитися

у суспільстві відповідним чином". І вже з погляду на те, що являє собою культура, формується точка зору, також доволі безапелляційна, на те, що становити її опис, – виокремлення системи правил, етнографічного алгоритму, дотримуючись якого можна було б скидатися (якщо абстрагуватися від зовнішнього вигляду) на туземця. Таким чином, у цій концепції надмірний суб'єктивізм поєднався із надмірним формалізмом, і результат не забарився: розгорілися суперечки про те, чи відбиває конкретний аналіз (наслідки якого можна подати у вигляді таксономій, парадигм, таблиць, схем та інших хитромудрих засобів) те, що тубільці "насправді" думають, чи це лише певні спекуляції, логічно еквівалентні цьому, але за суттю інші.

Оскільки на перший погляд такий підхід нагадує викладений у цій книзі і може помилково сприйматися як такий, корисно зупинитися на ньому детальніше і пояснити, що розрізняє ці дві концепції. Залишимо на деякий час підморгування й овець і розглянемо, наприклад, квартет Бетховена як явище культури – для наших цілей це буде найбільш наочним. Ніхто, я гадаю, не ототожнюватиме його з партитурою, з умінням та знанням, необхідним, щоб його виконати, з розумінням музики, яке властиве його слухачам і виконавцям, і, якщо ще й згадати любителів редукціювати та уречевлювати, – з конкретною версією його виконання або з деякою містичною сутністю, що виходить за межі матеріального існування. "Ніхто" звучить, мабуть, надто категорично, оскільки завжди залишаються невиправні. Але те, що квартет Бетховена є розвинутою у часі тональною структурою, послідовним рядом оформленого звуку – одним словом, музикою, а не чиємись знаннями або чиємись віруваннями у щось, в тому числі і в те, як її слід виконувати, – це точка зору, з якою більшість, подумавши, погодиться.

Щоб грати на скрипці, необхідно володіти певними навичками, майстерністю, знаннями й здібностями, крім цього, треба хотіти грати і (згадаємо старий жарт) мати скрипку. Але гру на скрипці не можна зводити до навичок, майстерності, знання тощо, навіть до настрою або (з цим погоджуються навіть прибічники концепції матеріальної культури) до скрипки. Щоб укласти торговий договір у Марокко, треба зробити певним чином кілька

речей (у тому числі під спів Корану перерізати горло ягняті перед дорослими чоловіками свого племені), а також мати певні психологічні характеристики (включаючи бажання щось придбати). Але торговий договір не можна звести до перерізування горла ягняті або до бажань, хоч він цілком реальний, як це зрозуміли сім родичів нашого мармушанського шейха, коли він віддав їх на страту за крадіжку у Коена якоїсь паршивої й мало-вартісної овечої шкури.

Культура має суспільний характер, тому що таким є характер значення. Не можна підморгнути (або передражнити того, хто підморгує), не знаючи, що вважають за підморгування, не розуміючи, як фізично зімкнути повіки; не можна вдатися до крадіжки овець (або зробити вигляд, що збираєшся це заподіяти), не розуміючи, що означає вкрасти вівцю і як організувати цю акцію. Але якщо, виходячи з цього, зробити висновок, що знати, як треба підморгувати, – це і є підморгування, або знати, як вкрасти вівцю, – це і є крадіжка вівці, то трапиться помилка аж ніяк не менша за ту, якщо, підмінивши “насичений опис” “ненасиченим”, ототожнити підморгування зі змигуванням або крадіжку вівці з полюванням на дику тварину, що дає хутро. Когнітивістський хибний погляд, ніби культура складається (процитуємо ще одного прибічника цього напрямку, Стівена Тайлера) з “ментальних феноменів, які можна [у значенні “треба”] аналізувати методами, аналогічними прийнятим у математиці або логіці”, має настільки ж руйнівні для цієї концепції наслідки, як і біхевіористські або ідеалістичні хибні судження, проти яких він був висунутий. А може й більші, оскільки його помилковість не є такою очевидною, і викривлення мають більш витончений характер.

Загальна атака на окремі теорії конкретного характеру значення з часів раннього Гуссерля і пізнього Віттенштайна стала такою органічною частиною сучасної суспільної думки, що немає потреби тут знову повернутися до цього питання. Важливо лише простежити, щоб ці нові думки досягли антропології; особливо, прояснити, що твердження про те, ніби культура складається з установлених суспільством структур значень, використовуючи які люди можуть посылати й отримувати таємні сигнали, сприймати образи і відповідати на них, аж ніяк не біжче

до твердження, ніби культура – психологічний феномен, характерна риса чиєсь свідомості, будь-якої особистості, когнітивної структури або чогось іще, ніж до твердження, що тантрізм, генетика, подовжена форма дієслова, класифікація вин, звичаєве право або поняття “зумовлене прокляття” (за допомогою якого Вестермарк пояснив '*ap*, який Коен використав для обґрунтування свого права на відшкодування збитків) існують. Якщо хтось із нас, хто звик підморгувати на підморгування інших, опиниться, наприклад, у Марокко, то не відсутність знань про те, яким чином відбувається пізнання (хоч особливо, якщо визнати, що у нас і в них воно відбувається однаково, такі знання нам велими пригодяться), заважатиме нам зрозуміти, чим керуються у своїх діях місцеві жителі, а необізнаність в уявному світі, всередині якого їх дії є знаками. Оскільки ми вже згадали про Вітгенштайна, то буде доречно його процитувати: “Ми... говоримо про деяких людей, про яких є зрозумілими для нас. У зв’язку з цим важливо зазначити, що одна людина може бути цілковитою загадкою для іншої. Ми можемо впевнитися у цьому, опинившись у чужій країні з абсолютно чужими для нас традиціями і, що важливо, навіть дуже добре володіючи мовою цієї країни. Ми не розуміємо людей. (І зовсім не тому, що не розуміємо, щу вони говорять одне одному.) Ми не можемо знайти з ними спільної мови”.

#### IV

Якщо розглядати етнографічне дослідження з погляду особистого досвіду, то воно полягає в тому, щоб шукати спільну мову, а це не проста річ. Вона стає зрозумілою лише при близчому розгляді. Якщо ж розглядати письмову працю антрополога як наукову справу, то вона полягає у спробі сформулювати певні засади, на яких, як це зазвичай безпідставно здається, можна знайти спільну мову. При цьому антропологи, принаймні я, зовсім не намагаються стати тубильцями або наслідувати їх. Цю мету можуть поставити перед собою лише романтики та шпигуни. Ми шукаємо можливості вести з ними розмову в широкому сенсі цього слова, маючи на увазі дещо значно більше, ніж просто бесіду; а це завдання набагато складніше, ніж видається збоку,

навіть якщо співрозмовником виступає не іноземець. “Якщо процес розмови *від імені* іншого здається комусь таємничим, – зазначив якось Стенлі Кевел, – то це лише тому, що він недооцінює таємничість процесу розмови з іншим”.

Якщо поглянути на написану проблему таким чином, то мета антропології – розширення меж людського дискурсу. Звичайно, це не єдина мета – є їй й інші – освіта, розвага, практичні поради, моральне вдосконалення, а також виявлення природних законів у поведінці людини, – і антропологія не єдина наука, яка переслідує цю мету. Але якраз саме цій меті може найбільш віддано служити семіотична концепція культури. Як взаємо-залежні системи створювані знаків (так я називатиму символи, ігноруючи провінційне слововживання) культура не є силою, якій можуть бути необґрунтовано приписані явища суспільного життя, поведінка індивідів, інститутів і процесів; вона – контекст, усередині якого вони можуть бути адекватно, тобто “насичено” описані.

Пресловута антропологічна притча з екзотичними (для нас) берберами-вершниками, євреями-торгівцями і французькими легіонерами, таким чином, постає як засіб заміщення набридлого почуття фамільярності, яке ховає від нас таємничість нашої здатності спілкуватися і розуміти один одного. Розглядаючи звичайну подію за незвичайних обставин, ми більше звертаємо увагу, попри те, як це зазвичай вважається, не на випадковий характер поведінки людини (немає нічого випадкового в тому, що крадіжку овець у Марокко було сприйнято як образ), а на ступінь, варіативності її значень залежно від того патерна життя, який наповнюює його інформацією. З розумінням культури народу постає його цивілізованість, без редукування його особливостей. (Чим більше я намагаюся зrozуміти марокканців, тим логічнішими і менш схожими на інших вони постають переді мною.) Воно робить цей народ доступним: поміщення людей у контекст їхніх власних банальностей розвіює туман таємничості.

Саме такий маневр, який зазвичай називають “гляднути на речі з точки зору дійової особи”, мовою науки – “свідомий” підхід (*verstehen approach*), або, більш технічно, “емічний аналіз”,

сприяє поширенню думки, ніби антропологія – це різновид читання думок на відстані або фантазій на тему “острів людоїдів”, і що любителі лавірувати поміж десятків забутих філософських тем повинні займатися нею з більшою обережністю. Немає нічого важливішого для усвідомлення суті антропологічної інтерпретації, а також того, якою мірою це є інтерпретацією, ніж чітке розуміння, що означає – а також, що не означає – сказати, що наші описи символічних систем інших народів повинні мати орієнтацію на дійових осіб<sup>2</sup>.

Це означає, що опис культури берберів, євреїв або французів має бути виконаний з використанням тих конструкцій, у які, за нашими уявленнями, бербери, євреї та французи самі себе подумки поміщають, тих формул, за допомогою яких вони самі описують те, що з ними відбувається. Але це не означає, ніби ці описи можна ототожнити з берберами, євреями та французами, що вони є частиною тієї реальності, яку вони нібито описують; вони належать до антропології, тобто входять у систему наукового аналізу і розвитку. Вони повинні бути виконані виходячи з тих же позицій, з яких люди самі інтерпретують досвід, тому що описувати слід те, що люди самі вважають за необхідне; але вони є антропологічними, тому що їх виконують антропологи. Зазвичай не обов'язково особливо підкреслювати ту обставину, що об'єкт вивчення – це одне, а саме вивчення – інше. Цілком очевидно, що фізичний світ – це не фізика, і що “Коментарі до “Поминок за Фіннеганом” – це не “Поминки за Фіннеганом”. Але у випадку з вивченням культури аналіз проникає у саме тіло об'єкта вивчення, тобто *ми починаємо з нашої інтерпретації того, що мають на увазі наші інформанти або що вони думають, ніби мають на увазі, і потім це систематизуємо* – між (марокканською) культурою як матеріальним фактом і (марокканською) культурою як теоретичним фактом немає чіткої межі. І вона ще більше стирається в міру того як остання постає у формі

<sup>2</sup> І не тільки інших народів: антропологія може досліджувати свою власну культуру, і вона дедалі більше цим займається; це факт величезної значущості, але він тягне за собою декілька заплутаних другорядних проблем, у які я зараз не буду заглиблюватись.

опису дійовою особою (марокканських) уявлень про все, від люті, гідності, святості й справедливості до племені, власності, відносин патронажу і лідерства.

Коротше кажучи, антропологічні праці становлять інтерпретації, до того ж інтерпретації другого й третього порядку. (За визначенням, тільки “туземець” може створити інтерпретацію першого порядку: адже це *його культура*).<sup>3</sup> Таким чином, вони суть фікції, фікції у значенні “щось створене”, “щось змодельоване” – ось первинне значення *fictio*, – але не в значенні хибні, неправильні, вигадані. Створити орієнтований на суб’єкта опис подій 1912 р. у Марокко за участю шейха-бербера, купця-єрея та французького військового – це творчий акт, що нічим не відрізняється від опису дій, які відбувались у Франції в XIX ст. за участю провінційного французького лікаря, його нерозумної жінки-зрадниці та її безтолкового коханця. В останньому випадку дійові особи будуть представлені як неіснуючі насправді, й події як такі, що реально не відбувалися, в той час як у першому вони виступатимуть як реальні або як такі, що реально відбулися. Це різниця досить суттєва, це саме те, чого не змогла зрозуміти мадам Боварі. Суть цієї різниці не в тому, що історія мадам Боварі вигадана, а історія Коена записана. Умови створення й мета (не кажучи вже про стиль та якість) цих оповідей різні. Але вони все одно однаковою мірою є “*fictio*” – “створеними”.

Антropологи не завжди належно оцінювали той факт, що антропологія існує не тільки у торговій крамниці, у форту в горах, у погоні за вівцями, але й у книзі, у статті, в лекції, в музейній експозиції і останнім часом навіть у фільмі. Зрозуміти це – значить усвідомити, що межа між способом репрезентації та сутнісним змістом в аналізі культури так само не може бути

<sup>3</sup> Проблема порядку, у свою чергу, також є складною. Антропологічні дослідження, що спираються на інші антропологічні праці (наприклад, праці Леві-Стросса), можуть бути, звичайно, четвертого порядку тощо, та й інформанти іноді, навіть часто, роблять інтерпретації другого порядку – вони дістали назву “тубільні моделі”. У писемних культурах, де “тубільні” інтерпретації можуть бути й більшого порядку (у зв’язку з Магрибом можна згадати Ібн Халдуна, у зв’язку із США – Margaret Mead), усі ці питання досить заплутані.

чітко проведена, як і в живописі; ця обставина ставить під сумнів об'єктивний статус антропологічного знання, оскільки дозволяє припустити, що джерелом його виступає не соціальна реальність, а фантазія вченого.

Така загроза існує, але не треба її боятися. Етнографічний опис є цікавим не здатністю вченого нахапатися фактів у далеких країнах і привезти їх додому, як маску або статуетку, але його вмінням пояснити, що ж відбувається в цих віддалених місцях, допомогти розгадати загадку: що ж за люди там живуть? – загадку, яку, природно, породжують дивовижні факти, вихоплені з контексту. Звичайно, при цьому виникає серйозна проблема верифікації – або, якщо "верифікація" занадто серйозне слово для такої слабкої науки (особисто я вибираю "оцінку"), проблема того, як відрізнати добру роботу від поганої. І тут виявляються переваги нашого підходу. Якщо як етнографію розуміти "насичений опис", а роблять його етнографи, то незалежно від масштабу конкретної праці, чи це є уривок з польового журналу, чи монографія, не менша за розміром від праці Малиновського, головне питання полягає у тому, чи відокремлені у ній підморгування від змігувань і справжні підморгування від удаваних. Ступінь переконливості наших експлікацій вимірюється не обсягом неінтерпретованого матеріалу, описів, залишених "ненасиченими", а силою наукової уяви, що відкриває нам життя чужого народу. Як казав Торо, не варто здійснювати навколо світню подорож, щоб рахувати кішок у Занзибарі.

## V

Існує припущення, що недоцільно до початку дослідження виокремлювати у поведінці найцікавіші для нас особливості. Іноді його переінакшують, і виходить, що саме ці особливості нас і цікавлять, а власне поведінкою слід займатися дуже побіжно. Культуру слід розглядати, і далі наполягати апологети цієї точки зору, як суту символічну систему (азвичай ще кажуть: "виходячи із самої культури", "на її власних термінах"), ізолюючи її елементи, звертаючи увагу на внутрішні взаємовідносини цих елементів і потім характеризуючи систему в цілому, згідно з

центральними символами, навколо яких вона організована, з базовими структурами, зовнішнім виразником яких вона є, та з ідеологічними принципами, на яких вона заснована. Хоч такий герметичний підхід до явищ, безперечно, є кроком уперед порівняно з підходом до культури як до “навченої поведінки” і “ментальних феноменів”, а також джерелом найплідніших теоретичних концепцій у сучасній антропології, а проте, я бачу в цьому загрозу (яка вже починає бути реальною) відриву культурного аналізу від його безпосереднього об’єкта – неформальної логіки реального життя. Немає сенсу очищати концепцію від помилок психологізму заради того, щоб одразу ж утопити її у безодні схематизму.

Поведінкою, безперечно, слід займатися і досить ретельно, тому що саме в потоці поведінки – або, точніше, соціальної поведінки – виявляються, артикулюються культурні форми. Вони виявляються, звичайно, і в різних формах свідомості; але їх значення залежить від ролі, яку вони відіграють (Віттенштайн сказав би – від їх “використання”) в поточному патерні життя, а не від їх внутрішніх взаємовідносин. Ідеється про те, як Коен, шейх і “капітан Дюмарі” не розуміли змісту дій одне одного, коли один з них крамарював, інший відстоював гідність, а третій встановлював колоніальне панування, через що і виникла наша пасторальна драма і в чому, власне кажучи, полягає її суть. Чим би не були і де б не існували символічні системи “самі по собі”, емпіричний доступ до них ми отримуємо, досліджуючи явища життя, а не створюючи однорідні патерни з абстрактних фігур.

З цього далі випливає, що перевірка на відповідність не може служити основною перевіркою правильності культурного опису. Культурні системи повинні мати мінімальний рівень відповідності, інакше ми не могли б називати їх системами, і, як правило, він буває значно вищим. Але найбільше відповідностей подибуєш у параноїdalному маренні та вигадках шахрая. Сила наших інтерпретацій не може спиратися, як це нині часто трапляється, на те, наскільки вони відповідають одна одній та узгоджені одна з одною. Нішо, на мою думку, не дискредитувало культурологічний аналіз більшою мірою, ніж конструювання бездоганих описів фор-

мального порядку, в реальному існуванні якого так важко буває себе переконати.

Якщо антропологічна інтерпретація створює прочитання того, що відбувається, то відокремити її від того, що відбувається, – від того, що, за словами деяких людей, вони самі роблять або хотіть робить з ними у певний час і в певному місці – дорівнює відокремленню її від практичного застосування, тобто позбавленню змісту. Добра інтерпретація будь-чого – вірша, людини, історії, ритуалу, інституту чи закону, суспільства – веде нас до самої суті того, що вона інтерпретує. Коли замість цього вона веде нас до чогось іншого, наприклад, до захоплення власною досконалістю або красою евклідового геометричного порядку, то в ній можна знаходити певну внутрішню чарівність, але вона не матиме жодного стосунку до того, що нас у даний момент захоплює, – а саме до пояснення всієї цієї катаvasії з вівцями.

Наша історія з вівцями – їхня начебто крадіжка, повернення з відшкодуванням збитків, їхня політична конфіскація – є по суті соціальним дискурсом, нехай його, як я вже відзначав раніше, викладено різними мовами і переважно дісю, а не словами.

Вимагаючи свій 'ар, Коен апелював до торгового договору; визнавши його вимогу справедливою, шейх у такий спосіб пішов проти племені грабіжників; взявши на себе відповідальність за скосене, плем'я грабіжників відшкодувало збитки; прагнучи показати і шейхам, і торговцям, хто тут голова, французи почали стукати імперським кулаком. Як і в будь-якому дискурсі, код не визначає поведінки, те, що реально було сказано, зовсім не обов'язково мало бути сказано. Коен міг і не наполягати на своїх претензіях, оскільки в очах колоніальних властей вони виглядали незаконними. З тих же міркувань і шейх міг не підтримувати його вимоги. Плем'я грабіжників, яке чинило активний спротив французам, могло вирішити, що Коен з шейхом приїхали від імені завойовників, і почати опір, а не вступати в переговори. Французи, у свою чергу, якби були більш гнучкими (якими вони згодом і стали за маршала Ліоте), могли дозволити Коену залишити собі овець, визнавши, таким чином, наступність торгівельних відносин та їх відносну незалежність

від влади. Існували й інші варіанти: мармушанці могли визнати дії французької адміністрації надто серйозною образою і повстати проти завойовників; французи могли не обмежуватися покаранням Коена, а закликати до порядку і його помічника шейха; Коен міг вирішити, що невигідно займатися торгівлею в горах Атласу, лавіруючи поміж повсталих племен та військ колонізаторів, і податися до спокійніших місць, у місто. Приблизно так воно й відбувалось в міру того, як зміцнювало свої позиції колоніальне панування. Але мое завдання не передбачає опису того, що відбувалось і чого не відбувалося тоді в Марокко. (Цей простий інцидент може бути відправним пунктом для вивчення багатьох складних питань соціального досвіду.) Моїм завданням є показати, в чому полягає антропологічна інтерпретація: простежити криву соціального дискурсу, зробити її доступною для вивчення.

Етнограф “окреслює” соціальний дискурс; *записує його*. Тим самим він перетворює його з минулого події, яка існувала тільки у той момент, коли вона відбувалася, на повідомлення, яке існує в запису і до якого можна багато разів повернутися. Шейха вже давно немає, його було вбито, або, як сказали б французи, “приборкано”; “капітан Дюмарі”, його приборкувач, ще живий, подав у відставку і поринає у спогади десь на півдні Франції, а Коен минулого року, як біженець, або прочанин, або патріарх, якому смерть заглядає в вічі, повернувся “додому”, до Ізраїлю. Але те, що вони у широкому розумінні слова “сказали” один одному в Атлаських горах 60 років тому назад, збереглося – хоч далеко не в досконалому вигляді – для вивчення. “То й що, – запитує Поль Рікер, у якого і запозичено в цілому, хоч і трохи змінено, ідею записаної події, – що саме фіксує запис?”

“Не сам акт мовлення, а “висловлене” у мові; під “висловленим” у мові ми розуміємо свідоме словесне оформлення суттєвого для дискурсу, завдяки чому мовлене (*sagen*) праугне стати висловленим (*Aus-sage*). Коротше кажучи, те, що ми записуємо, є поета [“думка”, “зміст”, “суть”] висловленого. Це зміст акту мовлення, а не сам цей акт”.

Річ не тільки у цьому “висловленому” – якщо оксфордські філософи полюбляють притчі, то філософи-феноменологісти

захоплюються довгими фразами; але ця цитата підітвіхує нас до точнішої відповіді на наше головне запитання: "Чим займається етнограф?" Він пише<sup>4</sup>. Це може видатись досить несподіваним відкриттям, а для тих, хто добре обізнаний у новітній "літературі", – абсолютно неприйнятним. Але стандартна відповідь на наше запитання – "Він спостерігає, фіксує, аналізує" – свого роду концепція *veni, vidi, vici* – може мати багато більш далекосяжні наслідки, ніж це є очевидним на перший погляд. Насамперед, слід вказати на те, що розчленити ці три фрази наближення до істини практично неможливо; власне, як самостійні операції вони не існують.

Насправді ситуація є ще делікатнішою, оскільки, як я вже зазначав, те, що ми записуємо, не є соціальним дискурсом як таким, до якого ми, не будучи, крім незначних і досить специфічних винятків, його дійовими особами, не можемо безпосередньо приступитися; це лише незначна його частина, відкрита нам для розуміння через наших інформантів<sup>5</sup>. Насправді, звичайно, справи не такі вже й кепські, як може здаватись, оскільки не всі критяни – брехуни, і зовсім не обов'язково знали все, для того щоб щось зрозуміти. Однак усе це ставить під сумнів уявлення про антропологічний аналіз як про концептуальну маніпуляцію з виявленими фактами, логічну реконструкцію буденної реальності. Симетрично розкладати кристали змісту, очищені від матеріальної складності, в якій вони раніше були розміщені, а потім пояснювати їх існування автогенними принципами порядку, універсальними властивостями людської свідомості або спільними основами

<sup>4</sup> Або, точніше, "залишує". Книжки і статті містять більше етнографії, ніж фільми, магнітофонні записи, музеїні експонати, зарисовки, діаграми, таблиці тощо. Антропології бракує самосвідомості стосовно цінності різних способів репрезентації.

<sup>5</sup> Дотепер було досить корисним поняття "безпосереднє спостереження" ("participant observation"), оскільки воно заохочувало ставлення антропологів до інформантів як до особистостей, а не як до джерела інформації. Але тією мірою, якою воно закривало від антрополога досить специфічну і культурно виокремлену природу його власної ролі й примушувало його вважати себе чимось більшим за просто зацікавленого (в обох значеннях цього слова) прибульцем, воно слугувало найщедрішим джерелом недобропорядності.

Weltanschauungen<sup>6</sup> – означає уявляти науку, якої насправді не існує, якої насправді не може бути. Культурний аналіз полягає (або повинен полягати) в угадуванні значень, оцінці здогадок та у виведенні інтерпретуючих висновків з найдаліших здогадок, але не у відкритті Континенту Смислу і картографуванні його мертвого ландшафту.

## VI

Отже, можна виділити три особливості етнографічного опису: він має інтерпретативний характер; він інтерпретує соціальний дискурс; інтерпретація полягає у спробі виокремити “сказане” із потоку того, що відбувається і що зникає, і зафіксувати його у прочитуваній формі. Туле зникла або видозмінилась, а “Аргонавти сьогодення” існують. Але є ще одна, четверта особливість такого опису, принаймні вона притаманна мені: він є мікроскопічним.

Це зовсім не означає, що немає великомасштабних антропологічних інтерпретацій у цілому, цивілізацій, подій все-світнього масштабу тощо. Саме розширення антропологічного аналізу, застосування його до ширшого контексту, поряд з теоретичними досягненнями, привертає до нього загальну увагу, виправдовує нашу працю. Адже насправді нікого, навіть Коена, не цікавлять (проте, можливо, Коена якраз цікавлять) вівці як такі. В історії є непомітні, але важливі віхи, своєрідні “бучі за онучу”, але це явно не та байка.

Але це означає, що антрополог, як правило, переходить до ширших інтерпретацій та абстрактного аналізу через етап дуже детального вивчення надзвичайно дрібних явищ. Він має справу з такими самими великими категоріями реальності, з якими інші – історики, економісти, політологи, соціологи – стикаються, але у фатальний момент; з Владою, Перемінами, Вірою, Пригніченням, Роботою, Пристрастю, Красою, Насиллям, Любов’ю, Престижем; але він має з ними справу в достатньо вузькому контексті – у містечку на кшталт Мармуші і в житті людини на кшталт Коена – щоб уживати ці слова без великих літер. У цьому

---

<sup>6</sup> Світосприйняттів (нім).

вузькому, домашньому контексті загальнолюдські константи, "гучні слова, яких ми всі боїмось", набувають цілком домашнього вигляду. В цьому перевага нашого підходу. І так достатньо вже гучних слів.

А проте, завдання, як перейти від збирання етнографічних мініатюр на зразок нашої історії з вівцями, складеної з ряду реплік і байок, до великомасштабної культуральної реконструкції народу, епохи, континенту чи цивілізації, розв'язується не так просто, за всієї цінності конкретики здорового глузду. Вона стала головною методологічною проблемою науки, що виникла серед племен Індії, африканських родів, на островах Тихого океану, а потім піддалася амбіціям, і цю проблему розв'язують не найкращим чином. Моделі, розроблені антропологами для виправдання руху від локальної конкретики до глобальних узагальнень, винуваті у невдачі цих спроб не меншою мірою, ніж на це вказували критики – соціологи, що володіють методом вибірок, психологи, які використовують результати експериментів, й економісти, що оперують сукупностями.

Серед цих моделей найважливішою є "мікроскопічна" модель "Джоунсвілль-як-США" і "природний експеримент" на о-ві Пасхи. Або "величезний світ – у піщаниці"<sup>7</sup>, або "далекий берег ймовірного".

Помилковість ідеї "Джоунсвілль-як-США у мініатюрі" (або "США-як-Джоунсвілль збільшений") є такою очевидною, що пояснення потребує тільки те, як вдалося людям повірити в неї самим і переконати в її правильності інших. Уявлення, ніби суть національної спільноти, цивілізації, великої релігії або ще чогось можна побачити у так званому "типовому" маленькому містечку або селищі, – очевидна нісенітниця. У маленькому містечку або селищі можна спостерігати тільки (на жаль!) життя маленького містечка або селища. Якщо мікроскопічне дослідження строго локалізувати, то його значення справді цілком

<sup>7</sup> В оригіналі – неточна цитата з вірша У.Блейка "Пророцтво Невинності": У миті бачу світу вічність,

Обшир його – в піщанці цій.

В єдиній жмені – усебічність

І небо в крапельці малій.

залежатиме від правильності засновки, ніби велике пізнається через мале; у протилежному випадку не буде сенсу його взагалі проводити.

Проте ці дослідження не можна розглядати як строго локалізовані. Місце дослідження не є предметом дослідження. Антропологи не вивчають селища (племена, маленькі міста, поселення...); вони проводять свої дослідження у селищах. Можна вивчати різні речі у різних місцях, і дещо – наприклад, вплив колоніального панування на встановлені рамки моральних очікувань – найкраще вивчати у невеликих ізольованих суспільствах. Але це не перетворює місце на об'єкт вивчення. У віддалених районах Марокко і в Індонезії я намагався розв'язати ті ж проблеми, що й інші представники суспільних наук у галузях, більше наближених до центру – наприклад, як так виходить, що найамбітніші претензії людини до людства мають на собі тавро групової гордості, – і мої висновки були такими ж переконливими, як і їхні. Можна лише додати новий вимір, і це дуже потрібно тепер, коли суспільні науки надзвичайно швидко розв'язують поставлені перед ними проблеми; але й це не все. Звичайно, місце матиме важливе значення, якщо ви писатимете про експлуатацію народних мас, спостерігаючи за тим, як яванський наймит риє землю під тропічним дощем або як марокканський кравець при світлі двадцятисвічкової лампи розшиває каптан. Але припущення, ніби це дає цілісне уявлення про проблему (і дає вам деяку перевагу, яка дозволяє зверхнью дивитися на позбавлених такого привілею) – ідея, якою лише необізнаний може серйозно захопитися.

Ідея “природної лабораторії” також виявилася згубною, не тільки тому, що аналогія хибна, – що це за лабораторія, де *жоден* параметр не можна змінити? – але тому, що вона створює уявлення, ніби дані етнографічного спостереження точніші, суттєвіші, надійніші і меншою мірою зумовлені обставинами, ніж дані інших наук. Величезне природне розмаїття культурних форм – це глибочезне (і спустошливе) джерело не тільки антропологічних знань, а й теоретичної проблеми: як узгоджується таке розмаїття з біологічною єдністю людського виду? Але навіть метафорично це розмаїття не можна назвати експерименталь-

ним, оскільки контекст, що з нього існує кожна форма, змінюється так само, як змінюються форми, і неможливо (хоч деякі й намагаються) відокремити ігреки від іксів.

Відомі дослідження, які прагнули довести, що жителям Тробіанських островів був притаманний Едіпів комплекс "навпаки", що на Чамбулі статеві ролі "перевернуті", що індіанці пueblo позбавлені агресивності (принаймні на південні), хоч і спиралися на емпіричні дані, але так і залишилися "гіпотезами, що не отримали наукової верифікації". Це інтерпретації, істинні або хибні, отримані тим же шляхом, що й інші, і їм властива така ж непереконливість, як й іншим інтерпретаціям; спроба дослідити їх методом фізичного експерименту – не що інше, як методологічний "фокус". Етнографічні дослідження – це не прирівнене знання, але це знання особливого типу, що одна країна у світі знання. І розглядати їх як щось більше (або менше) – означає викривити і самі ці дослідження, і їх імплікації, які набагато важливіші для соціальної теорії, ніж власне побут примітивних народів.

Ще одна країна у світі знання; докладні описи давньої подорожі за вівцями (а справді добрий етнограф детально описав би породу овець) мають узагальнювальне значення, тому що вони становлять соціологічне усвідомлення у поєднанні з живим фактичним матеріалом, на який воно може спиратися. В антропологічних дослідженнях мають значення їх комплексний характер, їх усебічність. Надати справжньої актуальності мегаконцепціям, якими надто переймаються сучасні науки, зокрема легітимації, модернізації, інтеграції, конфлікту, харизмі, структурі... значення, уможливити не тільки конкретні й реалістичні роздуми про них, але, що важливіше, творчо й продуктивно за їх допомогою, можна тільки маючи матеріал, здобутий у наслідок тривалої, переважно (хоч не винятково) якісної, самовідданої і неодмінно старанної польової роботи в обмеженому контексті.

Методологічна проблема, що випливає з мікроскопічного характеру етнографії, є реальною і складною. Але її не можна розв'язати, розглядаючи певний віддалений регіон як відображення всього світу або як соціологічний еквівалент камери Вільсона. Її слід розв'язувати – або принаймні поки що не чіпати – виходячи з

того, що соціальні події означають більше, ніж вони самі є, що те, звідки приходить інтерпретація, не може зумовити всіх наслідків її застосування. Дрібні факти говорять про великі події, підморгування – про епістемологію, а похід за вівцями – про революцію, тому що вони для цього призначені.

## VII

Отже, ми, нарешті, підійшли до теорії. Найширеніший гріх інтерпретативного підходу до чого-небудь – до літератури, сновидінь, симптомів хвороби, культури – полягає у намаганнях протистояти концептуальним умовиводам і таким чином утриматися від систематичного вивчення явища. Ви або схоплюєте інтерпретацію, або ні, бачите суть справи або не бачите, приймаете її або не приймаете. Пастка спонтанності робить інтерпретацію самоцінною або, що ще гірше, підводить її під оцінку лише уявно досить розвинутих здібностей того, хто її висуває; будь-яка спроба розібратися в її суті за допомогою інших засобів, окрім її самій притаманних, вважається помилкою і – немає страшнішої образи для антрополога – етноцентризмом.

Однак для галузі дослідження, яка насмілостється називати себе науковою (особисто я не насмілююсь називати, а наполягаю на цьому), цього явно не досить. Немає причин, через які концептуальна основа культурної інтерпретації має бути не так чітко сформульована і через це меншою мірою підлягати чітким канонам оцінки, ніж, наприклад, спостереження в біології або експеримент у фізиці – хіба що тому, що термінологія для таких формулювань недостатньо розроблена, щоб не сказати більше. Ми змушені говорити натяками, тому що не маємо більш чіткої мови.

І водночас слід визнати, що деякі особливості культуральної антропології утруднюють теоретичний розвиток цієї галузі. Насамперед це необхідність того, щоб теорія була більшою мірою наближена до “ґрунту”, ніж це буває в науках з ширшим застосуванням абстрактного підходу. В антропології ефективніми є короткі теоретичні відступи; найбільш абстрактні легко можуть завести нас у логічні мрії, академічне захоплення формальною симетрією. Зміст семіотичного підходу до культури,

як я вже зазначав, полягає в тому, щоб відкрити нам доступ до концептуального світу, сповненого наших сюжетів, і дати можливість у найточнішому значенні цього слова розмовляти з ними. Конфлікт між прагненням проникнути у невідомий для нас світ символічних дій і потребами технічного оснащення теорії культури, між необхідністю зрозуміти та необхідністю аналізувати зрештою стає глибоким і неподоланим. Справді, чим далі розвивається теорія, тим глибшим стає цей конфлікт. Такою є перша особливість розвитку теорії культури: вона не владна над собою. І оскільки вона невіддільна від спонтанності "насиченого" опису, її свобода формуватися відповідно до власної внутрішньої логіки досить обмежена. Узагальнення, яких вдається досягти, випливають із тонкощів у відмінностях, а не з розмаху абстракцій.

Звідси і незвичайність способу, за яким формується наше знання культури взагалі... культури... культури: воно вихлюпуються струмінками. Аналіз культури не лежить на рівномірно висхідній кривій кумулятивних досліджень, він подібний до дискретної, а проте, зв'язної послідовності дедалі сміливіших вилазок. Одні дослідження базуються на інших, але не в тому значенні, що вони продовжують розвивати засновані іншими ідеї, а в тому, що, володіючи ширшою інформацією і концептуальною основовою, вони глибше вивчають те саме. Кожний серйозний аналіз культури починається з самого початку і досягає того, чого він може досягти, доки не вичерпається інтелектуальний імпульс. При цьому використовуються вже відомі факти, розроблені концепції, перевіряються раніше сформульовані гіпотези; але це з рухом уже не від доведених теорем до доведення нових, а від незgrabних спроб досягти найелементарнішого розуміння деколи обґрунтованих претензій на те, що його вже досягнуто і розпочато новий етап. Дослідження с вдалим, якщо воно є пропицливішим – хоч би що це означало, – ніж попередні, але воно не спирається на них, а навпіпередки біжить поруч.

І з цієї, поряд з іншими, причини нарис, єве, обсягом до 30 або 300 сторінок, став найкращим жанром для інтерпретації культур і викладення теорії; тому якщо ви спробуєте відшукувати

систематичні теоретичні праці з цього предмета, ви дуже розчаруєтесь, утім, якщо вам вдастся їх знайти. У нашій галузі навіть “підсумкові” статті є рідкістю, і, як правило, вони становлять інтерес винятково бібліографічного характеру. Мало сказати, що найсуттєвіших теоретичних “проривів” можна досягти у конкретних дослідженнях, – так відбувається у багатьох галузях знання, – але надзвичайно складно виділити їх і об’єднати у те, що можна було б назвати “теорією культури”. Теоретичні узагальнення так недалеко підіймаються над інтерпретаціями, що на відстані від них вони втрачають зміст і будь-який інтерес. Так відбувається не тому, що їм бракує узагальнення (без узагальнення не було б теорії), а тому, що, відірвані від фактичного матеріалу, вони здаються банальними або порожніми. Розвиток у цій галузі відбувається таким чином, що можна обрати його теоретичний напрямок стосовно однієї спроби етнографічної інтерпретації і використати її стосовно іншої, при цьому досягаючи більших точності й відповідності; проте не можна написати “загальну теорію культурологічної інтерпретації”. Взагалі-то можна, але користі з цього буде небагато, оскільки головна мета теоретичних побудов у нашій галузі – не створити зведення абстрактних правил, а уможливити “насичений” опис, не узагальнити різні дослідження, а досягти високого рівня узагальнення в кожному з них.

Високого рівня узагальнення в кожному випадку, принаймні в медицині та в психології, можна досягти через клінічний висновок (катамнез). Він починається не із спостережень і спроб вписати їх у загальний порядок речей, а з ряду ймовірних знаків і спроб вписати їх в умосяжну картину захворювання. Засоби відповідають загальним теоретичним висновкам, але у симптомах (навіть якщо їх можна виміряти) підкреслюються особливості, тобто вони діагностуються. У вивченні культури знаками є не симптоми чи кластери симптомів, а символічні дії чи кластери символічних дій, а мета полягає не в терапії, а в аналізі соціального дискурсу. Проте теорія використовується – для того, щоб розпізнати неочевидне значення речей – у той же спосіб.

Таким чином, ми підійшли до другої особливості теорії культури: вона не може нічого передбачити. Лікар-діагност не може передбачити захворювання на кір; він лише визначає, що хтось хворіє на кір, іноді він може *попередити*, що хтось може невдовзі на нього захворіти. Однак таке реальне обмеження, як правило, неточно витлумачують та перебільшують, а воно має означати, що інтерпретація культури відбувається *post facto*, що, подібно до селянина із старої оповіді, ми спочатку робимо дірки у паркані, і вже потім малюємо навколо них бичачі очі. Важко заперечувати, що так відбувається досить часто. Але треба заперечувати, що це – неминучий наслідок клінічного підходу до використання теорії.

Правильно те, що клінічний стиль теоретичних формувань, концептуалізації потрібен для створення інтерпретацій того, що існує, а не для передбачення наслідків експериментальних маніпуляцій або майбутніх станів даної системи. Проте це зовсім не означає, що теорія має бути придатною лише для даних реалій (або, точніше, створювати їх переконливі інтерпретації); вона також має бути придатною – інтелектуально – і для майбутніх реалій. І хоча ми формулюємо наші інтерпретації на основі підморгувань або випадкового походу за вівцями, згодом, іноді через досить тривалий час, теоретичні рамки, що зробили можливими наші інтерпретації, мають бути здатні на створення правомірних інтерпретацій інших соціальних феноменів, що постануть перед нами. Вдаючись до насиченого опису, більш далекосяжного і помітного, ніж це здається на перший погляд, на перших порах від замішання до того, щоб розібратися в суті справи і стати на твердий ґрунт, дослідник не відчуває себе (принаймні, не повинен відчувати) інтелектуально неозброєним. Теоретичні ідеї у кожному новому дослідженні не виробляються абсолютно заново, вони, як я раніше зазначав, запозичуються з інших подібних досліджень, удосконалюються і застосовуються для інтерпретації нових проблем. Якщо ж вони виявляються непридатними для розв'язування подібних проблем, їх перестають використовувати і поступово вони зовсім виходять з ужитку. Якщо ж вони й надалі залишаються корисними, висвітлюють нові грані

розуміння, то їх дедалі більше вдосконалюють і продовжують використовувати<sup>8</sup>.

Подібний погляд на функцію теорії в інтерпретативній науці передбачає, що різниця (яка попри все є відносною) в експериментальних науках між “описом” і “поясненням” у нашому випадку постає як ще більш відносна різниця між “записуванням” (“насиченням описом”) і “специфікацією” (“діагнозом”) – між визначенням понять, що мають певні соціальні дії для власне дійових осіб, і якнайширою констатацією того, що дає нам запозичене таким чином знання про суспільство, з якого воно було запозичене, і про суспільне життя в цілому. Наше надавдання – висвітлити концептуальні структури, що несуть інформацію для дій наших об’єктів спостереження, тобто “сказане” у соціальному дискурсі, і створити систему аналізу, яка допоможе виокремити з-поміж іншого детермінант поведінки людини – те, що є непід’ємною властивістю даних структур, належить їм настільки, наскільки вони є тим, чим вони є. В стилізації завдання теорії полягає у забезпеченні словникового запасу, який допомагає передати те, що говорить за себе символічна дія, тобто роль культури в житті людини.

За винятком двійки статей, присвячених більш фундаментальним питанням, у працях, зібраних у цій книзі, теорія послуговує саме цій меті. Набір найзагальніших, “академічних”, понять і систем понять – “інтеграція”, “раціоналізація”, “символ”, “ідеологія”, “етос”, “революція”, “ідентичність”,

<sup>8</sup> Це твердження прийнято вважати ідеалізацією. Через те що теорії рідко коли або взагалі ніколи не бувають раз і назавжди відкинуті, вони стають дедалі більш незграбними, непродуктивними, натягнутими, безглуздими, але попри це продовжують жити ще довго, після того як майже всі, за винятком кількох їх найвідданіших прибічників, уже втратили до них будь-який інтерес. Якщо говорити про антропологію, то тут набагато складніше викоринити старі, юже вичерпані ідеї, і впровадити нові, тому переважна частина теоретичних дискусій має критичний, а не конструктивний характер, і наукова діяльність деяких учених була повністю присвячена викоріненню застарілих ідей. Можна сподіватися, що в міру подальшого розвитку нашої науки подібній боротьбі з інтелектуальними бур’янами приділятиметься порівняно менше уваги. Однак на сьогоднішній день старі теорії, як і завжди, частіше переходятять до інших видань, ніж зовсім відмирають.

"метафора", "структуря", "ритуал", "світосприйняття", "дійова особа", "функція", "сакральне" і, звичайно, сама "культура" – вплетено в корпус "насиченого" етнографічного опису із надією надати звичайним явищам життя наукової велемовності<sup>9</sup>. Це зроблено з метою дійти широкомасштабних висновків на основі вивчення стислих, конкретних, "концентрованих" фактів, підкріпiti загальнi міркування про роль культури у колективному житті, використовуючи цi факти вiдповiдно до їх теоретичного обґруntування.

Отже, не тільки інтерпретація супроводжує подання матеріалу безпосереднього спостереження, але й теорія, на яку ця інтерпретація спирається. І мiй iнтерес до історiї Коена, так само як і iнтерес Райла до пiдморгування, народився з певних мiркувань дуже загального характеру. Модель "пiдмiни мови", точка зору, що соцiальний конфлiкт виникає не тодi, коли культурнi форми припиняють функцiонування внаслiдок своєї слабкостi, нeвiзначенностi, забуття, а радше тодi, коли, як у випадку з iспredажнюванням пiдморгування, цi форми пiд впливом нeзвичайних ситуацiй, нeзвичайних iнтенсiй змушеннi функцiонувати нeзвичайним чином, занoзичена мною зовсiм не з історiї Коена. Я додав її до історiї Коcна, попередньо запозичивши із спiлкування з колегами, студентами i попередниками.

Наше безневинне на перший погляд "послання у пляшцi" – дещо бiльше, нiж простий опис меж значень крамарiв-свреiв, воiнiв-берберiв i колонiзаторiв-французiв або навiть їх взасмодiй. Це аргумент на користь того, що необхiдно змiнювати систему координат спостережуваних явищ, щоб вiдтворити патерн культурної взаємодiї. Суспiльнi форми – це "речовина", з якої зроблена культура.

### VIII

Існує індiйська легенда – до мене, в усякому разi, вона дiйшла як індiйська легенда – про англiйця, якому розповiли про те, що

<sup>9</sup> Бiльшiсть роздiлiв присвячена не Марокко, а Індонезiї, бо я тiльки-по починаю розбирати свiй пiвiчноафриканський матерiал, що був зiбраний пiзнiше. Польовими дослiдженнями в Індонезiї я займався у 1952-1954, 1957-1958 i у 1971 pp.; а в Марокко – у 1964, 1965-1966, 1968-1969 i у 1972 pp.

весь світ стоїть на платформі, яка спирається на спину слона, який, у свою чергу, стоїть на спині черепахи. Він пошкавився (напевне, був етнографом; вони завжди себе так поводять), на чому ж стояла черепаха. На іншій черепасі. А та, інша? “О, сахіб, під нею були також черепахи, і так до самої основи”.

Таким є, власне кажучи, стан речей. Не знаю, скільки ще можна експлуатувати мій запис про Коена, шейха і “Дюмарі” (хоже, я вже і без цього передав куті меду), але я твердо переконаний у тому, що, хоч би як довго я цим не займався, я так і не зможу наблизитися до підоснови. І жодного разу мені не вдалося дістатися підоснови, про що б я не писав, ні в нарисах, зібраних у цій книзі, ні будь-де. Для культурологічного аналізу характерна кричуща неповнота. І навіть гірше – чим він глибший, тим більш неповний. Дивна це наука, її найвичерпніші твердження ґрунтуються на найхиткішій основі, і всі намагання дістатися куди-небудь, не втрачаючи суті справи, лише посилюють підозру, і у вас, і в інших, що ви йдете кудись не туди. Але саме це, поряд з безглуздими запитаннями, з якими доводиться чіплятися до втомлених від них людей, і становить суть роботи етнографа.

Існує декілька способів уникнути цього – підмінити культуру фольклором і збирати його; підмінити її культурними рисами і рахувати їх; підмінити її інститутами і класифікувати їх. Але все це хитроші. Річ у тім, що прийняття семіотичну концепцію культури й інтерпретативний підхід до її вивчення – означає вважати твердження в етнографії, якщо запозичити знамениту фразу У.Б. Галлі, “переважно спірним”. Антропологія, принаймні, інтерпретативна антропологія, – це наука, зрушенні в якій визначаються не стільки укріпленням консенсусу, скільки витонченістю суперечок. Удосконалюються лише шпильки, які ми пускаємо одне одному.

Важко спостерігати, як чиясь увага поневолена наперед відомою однобічністю. Монологи тут не такі важливі, оскільки висновків багато не бувас; треба лише підтримувати дискусію. І якщо зібрані в цій книзі нариси й мають якесь значення, то воно полягає не в тому, щу вони стверджують, а в тому, про що вони свідчать: про посилену зацікавленість не тільки в антропології,

але й у суспільних науках у цілому до ролі символічних форм у житті суспільства. Значення, ця ледь помітна і неправильно означувана псевдоєдність, яку раніше ми радо віддавали на поталу філософам і літературним критикам, повернулось до самого серця нашої дисципліни. Навіть марксисти цитують Кассірера, навіть позитивісти – Кеннета Берка.

Моя власна позиція полягає в тому, щоб намагатися протистояти суб'єктивізму, з одного боку, і кабалізму – з другого; намагатися втримати аналіз символічних форм як найближче до конкретних явищ і подій суспільного життя, до суспільного світу буденного життя і організувати його таким чином, щоб зв'язки між теоретичними формулюваннями і дескриптивними інтерпретаціями не прикривалися посиланнями на сумнівні науки. Я ніколи не поділяв точки зору, що коли вже повна об'єктивність у цих випадках недосяжна (що само собою, безперечно, є правильним), то можна дати повну свободу емоціям. Як зазначав Роберт Солоу, це те саме, що стверджувати, що коли вже повна асептика неможлива, то цілком прийнятним є проведення операції у каналізаційному колекторі. Але, з іншого боку, не зацікавили мене і запевнення в тому, ніби структурна лінгвістика, комп'ютерна інженерія або будь-яка інша прогресивна наука допоможе нам, без скрупульозного вивчення, краще зрозуміти людей. Ніщо не може дискредитувати семіотичний підхід до культури швидше, ніж захоплення інтуїціонізмом та алхімією, незалежно від того, як елегантно виражена інтуїція і як по-сучасному під пером ученої виглядає алхімія.

Завжди існує небезпека того, що в пошуках черепах, які лежать надто глибоко, культурний аналіз може втратити зв'язок з "рівнем землі" – з політичною, економічною та соціальною реальністю, яка оточує людей у щоденному житті, – і з біологічними і з фізичними потребами, які є основою для цього рівня. Єдиний захист проти цього і проти перетворення культурного аналізу на своєрідне соціологічне естетство – базувати аналіз насамперед на таких реальностях і на таких потребах. Саме так я писав про націоналізм, про насилля, про ідентичність, про природу людини, про легітимність, революції, етнічності, урбанізацію, про статус,

час і, найбільше, про конкретні спроби конкретних народів помістити ці речі у свідомі і зрозумілі для них рамки.

Розглядати символічні виміри соціальної дії – мистецтво, релігію, ідеологію, науку, право, мораль, здоровий глупць – не означає відвернутися від екзистенціальних проблем життя у пошуках смішної реальності позбавленіх смсцій форм; це означає повністю заглибитись у них. Призначення інтерпретативної антропології полягає не в тому, щоб дати відповідь на найпотаємніші наші питання, а в тому, щоб зробити для нас доступними відповіді інших, тих, хто випасає інших овець на інших пасовищах, і таким чином включити ці відповіді до доступного для нас літопису людства.

## РОЗДІЛ 2

### ВПЛИВ КОНЦЕПЦІЇ КУЛЬТУРИ НА КОНЦЕПЦІЮ ЛЮДИНИ

#### I

Завершуючи своє нещодавно проведене дослідження світогляду народів, які перебувають на племінній стадії розвитку, “La Pensee Sauvage”, французький антрополог Леві-Стросс зазначає, що наукове пояснення полягає не у зведенні складного до простого, як нас переконували. Радше, пише він, це полягає в підміні більш складного, яке важко зрозуміти, також складним, але яке зрозуміти легше. Коли йдеться про вивчення людини, можна, на мій погляд, піти навіть далі і стверджувати, що часто пояснення полягає в підмінюванні простих описів складними з метою зберегти переконливу ясність, яка властива простим описам.

Основним науковим ідеалом, як на мене, є елегантність, але в суспільних науках часто трапляється, що саме відхилення від цього ідеалу супроводжує творчі прориви. Просування в науці зазвичай полягає в послідовному ускладненні того, що колись видавалося красивим ланцюгом умовиводів, а зараз уже сприймається як непримістиме спрощення. На зміну розчаруванню приходять усвідомлення та пояснення, які дозволяють замінити важкозрозуміле тим, що зрозуміти легше, про цю й твердив Леві-Стросс. Вайтхед колись запропонував такий афоризм для природничих наук: “Шукай простоту, але не вір її”; про суспільні науки він міг би сказати: “Шукай складність і впорядкуй її”.

Вивчення культури відбувалося начебто за тим самим зразком. Розвиток наукових уявлень про культуру сягає того моменту, коли було розвінчано концепцію природи людини, що панувала в епоху Просвітництва, – вона, як би до неї не ставилися, була водночас і простою, і зрозумілою, – і замість неї утвердилася концепція не лише складніша, але й менш зрозуміла. Відтоді всі наукові дискусії щодо культури позначені бажанням прояснити її та зробити концепцію людини зрозумілішою. Зіштовхнувшись з труднощами, до того ж у масштабах грандіозніших, ніж припускалося, антропологи загрузли у витончених спробах упорядкувати їх. І кінця цьому поки що не видно.

Суть концепції людини, яка сформувалася в добу Просвітництва, полягала, як відомо, в тому, що людина невіддільна від природи і що в цілому вона існує згідно з природничо-науковими законами, які за намовляннями Бекона та під керівництвом Ньютона тоді ж були розкриті. Коротше кажучи, природа людини уявлялася такою ж строго організованою та позбавленою різноманіття, такою ж вражаюче простою, як і Всесвіт Ньютона. Деякі закони її існування могли бути іншими, але все одно це були закони; її незмінність могла бути прихована вивертами місцевих звичаїв, але вона все одно була незмінною.

Цитата з твору історика-просвітника Маску, яку я запозичив із авторитетного дослідження Лавджоя, демонструє таку позицію з усією прямотою, яка притаманна другорядним письменникам: “Декорації [в різні часи та в різних місцях] справді змінюються, актори перевдягаються та гримуються; але їхні потяги формуються все тими ж людськими бажаннями та пристрастями, і вони так само впливають на долі царств і народів”<sup>1</sup>.

Отже, цією точкою зору не можна знехтувати і також не можна сказати, незважаючи на так легко кинуте мною трохи вище слово “розвінчано”, що вона зовсім зникла із сучасної антропологічної думки. Погляд, згідно з яким люди завжди, на

<sup>1</sup> Цит. за: Lovejoy A.O. Essays in the History of Ideas. – New-York, 1960. – P.173.

будь-якому тлі та під будь-яким убранням, лишаються людьми, ще не витіснена остаточно уявленням “інші звичаї, інша твар”.

Але у первісному вигляді просвітницька концепція природи людини мала й менш прийнятні іmplікації, згідно з найважливішою з них, тепер процитую самого Лавджоя, “усе те, що може бути зрозумілим, перевіреним, підтвердженим лише стосовно людей певного віку, раси, темпераменту, традиції або стану, не є цінним та цікавим”<sup>2</sup>. Величезна кількість відмінностей серед людей у їх віруваннях і в системі цінностей, у звичаях та інститутах, зумовлених часом та місцем, не мають значення для з’ясування природи людини. Усе це – наносне, навіть спотворене, яке приховує те, що є людського в людині, – постійного, загального, універсального.

Так, наприклад, стало широко відомим, що д-р Джонсон побачив геніальність Шекспіра у тому, що “його характери не зумовлені звичаями якого-небудь конкретного місця, відмінами від решти, особливостями занять і професій, що притаманні лише нечисленній групі людей, або випадковим збігом обставин і поглядів”<sup>3</sup>. А Расін вважав успіх своїх п'ес на класичні теми доказом того, що “смаки Парижа...відповідають тим, що в інші часи викликали сльози на очах освічених верств Греції”<sup>4</sup>.

У такому погляді нас хвилює насамперед (якщо не брати до уваги того, що з уст таких глибоко англійського Джонсона та французького Расіна це звучить просто комічно), що образ незмінної природи людини, яка не залежить від часу, місця й обставин, від занять і професій, випадкового збігу обставин і поглядів, може виявитися ілюзією, що сутність людини може бути так тісно переплетена з тим, де вона перебуває, хто вона є, у що вірить, що виділити її неможливо. І саме роздуми на тему такої ймовірності привели до розвитку концепції культури і до розвінчання “універсалістського” погляду на людину. І що б не стверджувала сучасна антропологія, – а в різні періоди свого

<sup>2</sup> Ibid. – P.80.

<sup>3</sup> Preface to Shakespeare// Johnson on Shakespeare. – London, 1931. – P.11-12.

<sup>4</sup> З передмови до “Іфігенії”.

розвитку вона стверджувала практично все, – вона, проте, твердо переконана, що людини, на яку не вплинули б звичай певного місця, практично не існує, ніколи не існувало і, що важливіше, не могло в принципі існувати. Немає і не може бути такого місця, десь за кулісами, звідки ми могли б глянути на акторів Маску як на “просто людей”, які вештаються у звичайному, вуличному одязі, забувши про свою професію, з неприхованою відвертістю демонструючи свої спонтанні бажання та несуфльовані пристрасті. Вони можуть змінити ролі, стиль виконання, навіть п'еси, в яких вони грають, але, – як зазначав сам Шекспір, – усі вони актори, вони завжди грають.

Ця обставина надзвичайно утруднює проведення межі між природним, універсальним і постійним у людині і тим, що є в ній зумовленим, особливим, тимчасовим. Строго кажучи, вона припускає, що, провівши таку межу, ми дамо хибне або, принаймні, суттєво викривлене уявлення про становище люди-ни в світі.

Розглянемо транс у балійців. Балійці впадають у стан пропрації і в цьому стані здійснюють найрізноманітніші імпозантні вчинки: вони можуть відкусити голову живому курчаті, колоти себе кінджалом, у безтямі кидатися на землю, демонструвати чудеса еквілібрстики, імітувати статевий акт, істи фекалії тощо – і роблять усе це легше та безпосередніше, ніж будь-хто з нас лягає та засинає. Стан трансу в них – головна подія будь-якої церемонії. Деякі церемонії супроводжуються трансом п'ятдесяти – шістдесяти чоловік, які кидаються на землю один за одним (за виразом одного спостерігача “як загоряються феєрверки”) і приходять до тями протягом п'яти хвилин до кількох годин, при цьому вони нічого не пам'ятають з того, що робили в цей час, але, незважаючи на амнезію, переконані, що перебували у найнезвичайнішому та най-приємнішому стані, в якому тільки може бути людина. Що можна дізнатися про природу людини з цього факту і з тисячі інших аналогічних дивовижних фактів, описаних антропологами? Що балійці – особливі істоти, марсіани південних морів? Що вони в основному такі самі, як і ми, але мають дивні, випадково набуті звичаї, яких ми уникнули? Що вони

внутрішньо, можливо інстинктивно, мають нахил до чогось особливого, відмінного від звичаїв та звичок інших народів? Або що природи людської як такої не існує і люди стають такими, якими їх робить культура?

В оточенні цих, однаковою мірою незадовільних інтерпретацій, антропологія підійшла до продуктивнішої концепції людини, концепції, яка бере до уваги культуру та її варіативність, а не спише її з рахунку як примху або забобони, й водночас не сприймає як пусту фразу “єдність людства в основі”, дотримуючись цієї ідеї як основоположного принципу. Ухилитися від універсалістського погляду на природу людини означає, принаймні через те, що це стосується вивчення людини, зійти зі сцени. Погодитися з тим, що різноманіття звичаїв у часі та в просторі – це не питання зміни гриму та костюму, декорацій і масок, рівнозначно тому, щоб визнати людство таким же варіативним по своїй суті, як і за своїм зовнішнім виявом. А тут уже рвуться найміцніші філософські якорі й починається дрейф у незвідані та небезпечні води.

Небезпечні тому, що якщо відкинути тезу, згідно з якою Людина з великої літери стоїть “поза”, “під” та “над” своїми звичаями, і замінити її на посилку, за якою людину без великої літери слід шукати десь “усередині” них, то можна взагалі перестати бачити її. Або вона повністю розчиняється у своєму часі та просторі, дitta та абсолютний бранець своєї доби, або перетворюється на солдата-рекрута толстовської армії, захопленого якимось дивовижним історичним детермінізмом, що його від часів Гегеля насилують на нас у неймовірній кількості. Ми вже маємо в суспільних науках обидві ці аберрації, і певною мірою вони присутні й досі: одна йде під пропорами культурного релятивізму, друга – під стягом культурної еволюції. Але ми також намагалися, і це є для нас більш характерним, уникнути їх, шукаючи в самих патернах культури елементи, що визначають існування людини, які варіюються в своєму вияві, але, безумовно, все ж таки є помітними.

## II

Спроби розглядати людину у контексті її звичок проводилися в кількох напрямках з використанням різних тактик; але всі вони, або майже всі, вписуються в русло єдиної інтелектуальної стратегії: щоб із нею було легше впоратися, назуву її “стратиграфічною” концепцією відношень між біологічним, психолого-гічним, соціальним та культурним факторами людського життя. Згідно з цією концепцією, людина складається з кількох “рівнів”, кожен з яких лежить на тих, що знаходяться нижче нього, та підтримує ті, що розташовані над ним. При вивченні людини відділяються шар за шаром, кожен з яких цілісний та самодостатній, і під кожним ховається зовсім інший. Зшкrebіть строкатий шар культури – і виявите структурні та функціональні закономірності соціальної організації. Зчистивши, в свою чергу, і їх, побачите під ними психологічні фактори – “основні потреби” або щось на зразок цього, – які їх підтримують та забезпечують. Зніміть психологічні фактори, і ось перед вами біологічний фундамент – анатомічного, фізіологічного, неврологічного характеру – всієї будівлі людського життя.

Такий підхід забезпечував незалежність та суверенітет наявних академічних дисциплін, але, крім цього, привабливість його полягала в тому, що він кожному давав шматок пирога. Необов’язково було стверджувати, що крім культури в людині немає нічого, заради можливості визнати її суттєвим та самодостатнім, навіть найголовнішим складником людської природи. Культурні факти можна було інтерпретувати на тлі некультурних факторів, не розчиняючи культурні факти в цьому тлі і не розчиняючи тло в них. Людина уявлялася ієрархічно стратифікованою твариною, певною, створеною еволюційним шляхом, породою, у якій кожний шар – органічний, психологічний, культурний – перебував на визначеному і законному місці. Щоб роздивитися, що ж вона собою являє, треба було зіставити результати досліджень різних наук – антропології, соціології, психології, біології – як у муаровій картинці, а коли це зроблено, то кардинальна значущість культурного шару, единого з усіх, який властивий тільки людині, стає очевидною, як і те, що власне ми можемо з нього почерпнути про сутність людини. Якщо антропологія XVIII ст.

створила образ людини як голого резонера, яким вона виявилася, позбувшись шат культури, то антропологія кінця XIX та початку ХХ ст. замінила його образом перетвореної тварини, якою виявилася людина, накинувши їх на себе.

На рівні конкретного дослідження ця загальна стратегія зводиться, по-перше, до пошуків універсалій у культурі, емпіричної однomanітності, яку за всієї різноманітності звичаїв у просторі та часі можна було б спостерігати скрізь; по-друге, до спроб співвіднести вже знайдені психологічні універсалії з відомими константами в біології, психології та соціальній організації людини. Якби вдалося з нерозібраного каталогу світової культури виловити якісь звичаї, спільні для всіх локальних варіантів, і встановити взаємозв'язок між ними та деякими незмінними координатами, розміщеними на субкультурному рівні, тоді можна було б говорити про успіхи на шляху виділення суттєвих для людства культурних рис із маси випадкових, другорядних або взагалі декоративних. Таким шляхом антропологія могла б визначити сферу культури в концепції людини, рівноправну та таку, що відповідала б сферам, виділеним біологією, психологією та соціологією.

По суті ця ідея не нова. Уявлення про *consensus gentium* (згоду всього людства) – про те, що існують певні речі, що їх всі люди вважають правильними, нормальними, справедливими або приемними, і що ці речі через це є справді правильними, нормальними, справедливими або приемними, – існувало в суспільній думці Просвітництва і, цілком імовірно, у тій чи іншій формі було властиве мисленню людини в усі часи та в усіх регіонах Землі. Ця думка рано чи пізно виникала в голові кожного. Проте, її проникнення в сучасну антропологію – починаючи із розроблення Кларком Вісслером у 1920-х роках того, що він сам назвав “універсальним культурним патерном”, через запропонований на початку 40-х Броніславом Малиновським список “універсальних інституціональних типів” і кінчаючи дослідженням Дж. П. Мердока ряду спільніх детермінант культури”, здійсненим під час та одразу після другої світової війни, – додало дещо нове. Виникла думка про те, що, кажучи словами Клайда Клакгона, мабуть, найпереконливішого

з теоретиків *consensus gentium*, “деякі аспекти культури набувають специфічних форм винятково внаслідок історичної випадковості; інші створені силами, які по праву можна називати універсальними”<sup>5</sup>. Таким чином, культурне життя людини розділилося на дві частини: одна з них, подібно до реквізиту акторів Маску, не залежить від ньютонівських “внутрішніх мотивів” людини, інша ж є еманацією цих самих мотивів. У цьому випадку виникає запитання: чи може бути стійкою ця будівля, яка стоїть на півдорозі між XVIII та ХХ ст.?

Це залежить від того, чи може встановитися та підтримуватися дуалізм між емпірично універсальними аспектами культури, які мають коріння в субкультурних реаліях, та емпірично варіативними аспектами, які не пов’язані з ними. А це, в свою чергу, вимагає, (1) щоб запропоновані універсалії були істотними, не пустими категоріями; (2) щоб вони спиралися на конкретні біологічні, психологічні або соціологічні процеси, а не лише асоціювалися з певними позначуваними ними реаліями; (3) щоб не було сумнівів, що вони належать до ряду найважливіших елементів для визначення сутності людства, порівняно з якими численніші культурні особливості здавалися б другорядними. На мою думку, з урахуванням цих трьох умов підхід, заснований на *consensus gentium*, необґрунтovаний; замість того щоб наблизжатися до істотних рис людства, він віддаляється від них.

Першу умову – що пропоновані універсалії повинні бути істотними, а не порожніми або напівпорожніми категоріями – не було виконано, тому що не могло бути виконано ніколи. Існує логічне протиріччя між твердженням, що, наприклад, “релігія”, “шлюб” або “власність” – це емпіричні універсалії, і наданням їм надто великого значення в плані змісту, тому що сказати, що це емпіричні універсалії, це все одно, що сказати, що вони мають одинаковий зміст, а сказати, що вони мають одинаковий зміст, означає відкрито визнати той факт, що це не так. Якщо визначати релігію в цілому та безумовно як найістотніший інструмент орієнтування людини в навколошній дійсності, наприклад, то

<sup>5</sup> Anthropology Today/Ed. by A.L.Kroeber. – Chicago, 1953. – P.516.

одночасно не можна приписати йому високий ступінь зумовленого змісту; адже очевидно, що у ацтеків, які в ім'я богів виривають ще пульсуюче серце з трудей призначених для офірування людей, найістотніший інструмент орієнтування насправді відрізняється від такого самого у стриманих зунйі, які, щоб умилостивити богів дошу, влаштовують масові танці. Усепоглинаючий ритуалізм та необмежений політеїзм індусів відбиває дещо інший погляд на те, що є “істинно реальним”, ніж безкомпромісний монотеїзм та суворе дотримання закону ісламу в сунітів. Навіть якщо звернутися до менш абстрактних понять та визнати, услід за Малиновським, що універсальною є ідея божественного промислу, виникає та сама суперечність. Узагальнення, зроблені щодо ідеї потойбічного існування, ставлять поряд конфуціанців та кальвіністів, дзенбуддистів та тибетських буддистів; щоб уникнути цього, доводиться робити висновки, використовуючи найзагальніші терміни, загальні настільки, що суть узагальнення фактично щезає. Так само і з ідеєю божественного промислу, яка поєднує властиве індіанцям навахо уявлення про ставлення богів до людей і світогляд тробріанців. Те саме відбувається зі “шлюбом”, “торгілею” та ін. із того, що А.Л. Кребер влучно називає “псевдоуніверсаліями”, і аж до такого відчутного на дотик предмета, як “кров”. Не можна вважати правильним або з якогось погляду неважливим те, що люди повсякчас мають статеві відносини, виховують дітей, мають певні уявлення про своє та чуже і в той чи інший спосіб захищають себе від дошу та сонця; але все це ще не допоможе нам намалювати справді схожий портрет людини, а не безлику картинку “крапка, крапка, дві карпочки”.

Моя позиція, яку я сподіваюся достатньо чітко викласти, полягає не в тому, що неможливими є будь-які узагальнення, які стосуються природи людини, крім того, що вона – найрізноміцніша тварина, або що вивчення культури зовсім не сприяє таким узагальненням. Моя позиція полягає в тому, що подібні узагальнення неможливі на основі пошуку універсалій у культурі в дусі Бекона, свого роду всесвітнього опитування суспільної думки в пошуках *consensus gentium*, якого насправді не існує, і, далі, що такі спроби якраз і призводять до релятивізму,

уникнути якого начебто й треба було б за допомогою даного підходу. “У культурі зуни є цінністю стриманість, – пише Клак-гон, – у культурі квакіутлій заохочується індивідуальний експрессіонізм. Ці цінності протилежні одна одній, але, дотримуючись їх, і зуни, і квакіутлі демонструють прихильність до універсальної цінності, поваги до норм своєї культури, що вже склалися”<sup>6</sup>. Це вже явний виверт, але він лише очевидніший, а зовсім не лукавіший, ніж обговорення культурних універсалій у цілому. Який сенс стверджувати разом з Херсковіцем, що “мораль – універсалія, так само як і задоволення від краси та те чи інше уявлення про істину”, якщо вже у наступній фразі ми змушені вслід за ним додати: “різноманітні форми, яких набувають ці поняття, створені особливим історичним досвідом суспільств, у яких вони проявляються”<sup>7</sup>? Коли ви відмовляєтесь від уніформістського підходу, навіть якщо, подібно до теоретиків *consensus gentium*, робите це обережно й не до кінця, вас реально підстерігає небезпека релятивізму; але його можна уникнути, якщо сміливо глянути в очі різноманітності людської культури, стриманості зуни та експрессіонізмові квакіутлів і включити їй те й друге в концепцію людини, а не пройти мимо, відбувшись лише банальною, яка нічого не означає, фразою.

Складність виявлення універсалій у культурі, які при цьому були б істотними, звичайно, перешкоджає здійсненню другої умови підходу *consensus gentium*, а саме щоб ці універсалії ґрунтувалися на конкретних біологічних, психологічних або соціальних процесах. До того ж тут виникають свої складнощі: “стратиграфічна” концепція відносин між культурними та не-культурними факторами значно більше заважає встановленню такого зв’язку. Якщо культура, психіка, соціальне та організм уже виділені в окремі у науковому плані “рівні”, самодостатні та автономні, надзвичайно складно їх знову поєднати.

Звичайно це роблять, звертаючись по допомозу так званих “незмінних точок референції” (“invariant points of reference”). Їх слід шукати, як сказано в одному з найвідоміших посібників з

<sup>6</sup> Kluckhohn C. Culture and Behavior. – New York, 1962. – P.280.

<sup>7</sup> Herskovits M.J. Cultural Anthropology. – New York, 1955. – P.364.

подібних стратегій, меморандумі “До пошуку спільної мови в галузі суспільних наук”, написаному Толкоттом Парсонсом, К.Клакгоном, О.Г.Тайлором та ін. на самому початку 1940-х років, “у природі соціальних систем, у біологічній та психологічній природі складників індивідів, у зовнішньому оточенні, де вони живуть і діють, у необхідності координувати соціальні системи. В [культурі]... не можна ігнорувати “вузли” структури. Треба до них так чи інакше пристосовуватися”, “брати їх до уваги”. Припускається, що універсалії в культурі – це відповіді, зорістовані на ці неминучі фатальні реальності, інституалізовані способи погодженого співіснування з ними.

Таким чином, аналіз зводиться до того, щоб співвіднести ймовірні універсалії з визнаними базовими потребами і при цьому довести, що між ними є відповідність. На соціальному рівні звичайно посилаються на той беззаперечний факт, що всі суспільства, щоб продовжити своє існування, повинні відтворювати населення та розподіляти товари та послуги, цим пояснюється універсальний характер родини, а також тих чи інших форм торгівлі. На психологічному рівні апелюють до таких базових потреб, як персональне зростання – цим пояснюється повсюдність інститутів освіти, та до загальнолюдських проблем, таких як едіпів комплекс, – це зумовлює універсальність ідеї караючих богів та турботливих богинь. У біології є обмін речовин і здоров'я; в культурі їм знаходять відповідники у звичаях, пов'язаних із уживанням їжі, і в обрядах зцілення. І так далі. Головне – знайти ту чи іншу базову потребу й надалі намагатися показати, що ті аспекти культури, які є універсальними, “скроєні”, якщо використовувати образ Клакгона, цими потребами.

І знову ж таки проблема полягає не стільки в тому, чи існує такого роду залежність, скільки в тому, якою мірою зумовлений її характер. Нескладно співвіднести певні інститути людства з тим, що, як підказує наука (або здоровий глупзд), є умовами людського існування, але значно важче довести невипадковий характер такого зв’язку. І річ не лише в тому, що кожний інститут відповідає цілому ряду соціальних, психологічних та органічних потреб (стверджувати, що шлюб – рефлекс, вироблений соціальною потребою відтворення, або що застільні ритуали відпо-

відають на метаболічні потреби організму, – це пародія на такий підхід), але і в тому, що немає можливості віднайти точний і такий, що витримав би перевірку, спосіб постулювання стійких “міжрівневих” взаємозв’язків. Усупереч тому, що може здатися, при цьому справді немає спроб підмінити поняття й закони з галузі біології, психології або навіть соціології до аналізу культури (не кажучи вже про зворотній зв’язок), просто зіставляються деякі факти культурного та субкультурного рівнів, щоб якнайзагальніше натякнути на наявність зв’язку між ними. Теоретичної інтеграції при цьому не відбувається, лише звичайна кореляція, і та виводиться сuto інтуїтивно та суб’єктивно. При такому “рівневому” підході ми, навіть залучаючи “незмінні точки референції”, ніколи не зможемо відтворити дійсно функціональні зв’язки між культурними та не-культурними факторами, а будуватимемо більш-менш переконливі аналогії, паралелізми, припущення та наближення.

І все ж таки, навіть якщо я помиляюсь (у цьому, я гадаю, мене звинуватить багато антропологів), стверджуючи, що підхід *consensus gentium* не здатний виявити ні суттєвих універсалій, ні таких, що пояснюють їх, конкретних зв’язків між культурними та не-культурними феноменами, все одно не зрозуміло, чи можна такі універсалії визнати центральними елементами у визначенні людини і чи потрібно взагалі розглядати людство виходячи з концепції “загального знаменника”. Таким чином, з наукової сфери це питання переходить у філософську площину; але все одно уявлення, начебто суть людського існування чіткіше виявляється у тих рисах культури людства, які вважаються універсальними, а не в тих, що є специфічними для того чи іншого народу, – це забобони, які нам зовсім необов’язково поділяти. Чи осягнемо ми цю суть, усвідомивши якусь спільну ідею – наприклад, що у людей скрізь є певна “релігія”, – або пізнавши все розмаїття того чи іншого релігійного феномену – балійського трансу або ритуалізму індіанців, людських жертвопринесень ацтеків або танців дошу зунь? І що є переконливішим свідченням нашої суті – той факт, що “шлюб” має універсальний характер (якщо це так), чи факти, що стосуються поліандрії гімалайських народів, чи фантастичні звичаї, пов’язані

зі шлюбом у австралійців, чи складні системи викупу нареченої у народності банту в Африці? За одними й тими самими вчинками Кромвеля можна вважати найтиповішим англійцем свого часу або найнезвичнішим: а може, саме в чомусь в особливому у людській культурі, у їхніх дивацтвах можна розглядіти їхню людську сутність; найважливіший внесок науки антропології в конструкцію (або реконструкцію) концепції людини – показати, як це зробити.

### III

Вийшовши на проблему визначення людини, антропологи втекли від культурних особливостей і скочили під дахом нематеріальних універсалій головним чином тому, що перед лицем величезного багатоманіття людської поведінки вони злякалися історизму, небезпеки заблукати в хаосах релятивізму, і страх цей був настільки великим, що зовсім позбавив їх надійної опори. Злякалися вони цього зовсім небезпідставно: книжка Рут Бенедикт “Моделі культури”, найпонулярніший антропологічний твір, виданий у США, з досить дивним висновком, начебто все, що заведено робити однією групою людей, гідне поваги в іншій такій групі, стала прикладом того, в якому незручному становищі можна опинитися, якщо беззастережно зайнятися тим, що Марк Блок називав “дивом вивчення конкретних речей”. Але це не небезпека, а опудало. Уявлення, начебто культурний феномен, не будучи емпірично універсальним, не може нічого сказати про природу людини, з погляду логіки рівнозначне твердженню, начебто серпоподібноклітинна анемія, яка, на щастя, не є універсальною хворобою, не може нічого сказати про генетичні процеси у людей. І зовсім не емпірична поширеність явища становить особливий інтерес для науки – інакше чому б став Беккерель цікавитися специфічною поведінкою урану? – а те, що це явище може сказати про ті природні процеси, що зумовили його. Не тільки поети можуть побачити небо в піщинці.

Коротше кажучи, нам слід шукати систематичні зв’язки між різними феноменами, а не стійку тотожність серед подібних. І щоб наші пошуки були успішними, ми повинні замінити “страти-

графічну” концепцію взаємовідношень різних аспектів людського існування на синтетичну; тобто таку, яка розглядала б біологічний, психологічний, соціологічний та культурний фактори як змінні в межах єдиної системи аналізу. Введення спільнотної мови у суспільні науки не зводиться до простоти термінологічної координації або, ще гірше, до штучного створення нових термінів; не зводиться воно також і до нав’язування єдиної системи категорій на всю сферу дослідження. Значення його полягає в тому, щоб створювати різні типи теорій та понять таким чином, аби можна було формулювати значущі пропозиції, що є результатами різногалузевих досліджень.

Щоб почати інтегративну роботу з боку антропології і тим самим зробити образ людини точнішим, я хочу запропонувати дві ідеї. Перша полягає в тому, що культуру краще розглядати не як комплекси конкретних патернів поведінки – звичаїв, традицій, кластерів звичок, – як це взагалі досі було заведено робити, а як набір контрольних механізмів – планів, рецептів, правил, інструкцій (того, що комп’ютерники називають “програмами”), – які керують поведінкою. Інша моя ідея полягає в тому, що людина – це тварина, яка у своїй поведінці найдраматичнішим чином залежить від таких екстрагенетичних контролльних механізмів, від таких культурних програм.

Жодна з цих ідей не є абсолютно новою, але деякі нещодавні відкриття, які було зроблено і в антропології, і в інших науках (у кібернетиці, теорії інформації, неврології, молекулярній генетиці), надали їм точні формулювання та підкріпили емпіричними даними. Нове формулювання понять культури і ролі культури в житті людини, в свою чергу, по-новому формулює і визначення людини, наголошуєчи не на емпіричних загальних місцях у її поведінці, в різних місцях і в різний час, а більше на механізмах, за допомогою яких широта та всеохопність притаманних їй здібностей редукуються до вузькості та конкретності її реальних досягнень. Найцікавішим у нас, зрештою, може виявитися те, що ми починаємо своє життя, маючи задатки прожити тисячі різноманітних життів, але закінчуємо, проживши лише одне.

Концепція “контрольних механізмів” починається з припущення, що людська думка в основі своїй має одночасно суспіль-

ний та публічний характер: природним середовищем проживання для неї є двір, ринок, міська площа. Мислення складається не з того, що спало на думку (але час від часу це бував необхідним, хоча б для того, щоб почати цей процес), а з постійного руху того, що Дж. Г. Мід та ін. назвали знаковими символами,— переважно це слова, а також жести, музичні звуки, механічні пристрой на зразок годинника, природні предмети на зразок дорогоцінного каміння — словом, будь-що вирване із звичайного контексту та використовуване для надання значення досвідові. Конкретний індивід сприймає такі символи як даність. Їхній рух уже відбувався, коли він народився, і він усе ще продовжується з деякими включеннями, виключеннями, частковими змінами, до яких він мав змогу докласти рук, а міг і не докласти, після його смерті. Поки він живе, він їх використовує, іноді зумисне і зі знанням справи, іноді імпульсивно і просто так, але завжди з однією метою: структурувати події, які він переживає, зорієнтоватися у “плинному ряді пізнаваних у процесі дослідження предметів дослідним шляхом, які він пізнає опитним шляхом”, як сказав би Дьюї.

Ці символічні джерела світла потрібні людині, щоб орієнтуватися у світі, тому що несимволічні, закладені природою в його організм, дають занадто розсіяне світло. Патерні поведінки нижчих тварин значною мірою зумовлені їхньою фізіологією; генетичні джерела інформації модулюють їхні дії із значно меншою кількістю варіацій, і тим їх менше, тим більше вони непослідовні, чим на нижчому щаблі розвитку перебуває ця тварина. У людині внутрішньо закладені лише найзагальніші реакції-відповіді, які, хоч і допускають значну пластичність, складність і, в тих рідкісних випадках, коли все відбувається так як треба, ще й ефективність поведінки, лише дуже наближено регулюють її дії. І в цьому полягає ще одна сторона нашої ідеї: не керуючись патернами культури — впорядкованими системами знакових символів, — людина поводила б себе абсолютно некеровано, її поведінка становила б хаотичний набір беззмістових дій та спонтанних емоцій, її досвід був би зовсім неоформленим. Культура, нагромаджена сумо таких патернів, — це не лише окраса людського існування, але — і це є принципово істотним для визначення її специфіки — найважливіша її умова.

Найпереконливіші аргументи на підтримку такої позиції дають антропологам недавні відкриття, які уточнили наше розуміння того, що прийнято називати походженням людини: а саме виділення *Homo sapiens* з решти приматів. Особливо важливими були три відкриття: 1) відмова від поглядів на характер відношень фізичної еволюції та культурного розвитку людини як на послідовний процес і визнання цього процесу як поєднання та взаємодії; 2) з'ясування того, що основна маса біологічних змін, які створили сучасну людину та виокремили її від безпосередніх предків, відбулися в центральній нервовій системі, особливо в головному мозку; 3) розуміння того, що людина, з погляду фізіології, є неповною, незавершеною твариною; і головне, що відрізняє її від тварин, це не здатність учитися (вона дійсно надзвичайна), а те, як багато і чому саме доводиться їй учитися, перш ніж вона зможе самостійно функціонувати. Спробуємо уточнити кожне положення.

Традиційний погляд на характер відношень біологічного та культурного розвитку людини визнавав, що перший, тобто біологічний розвиток, у цілому завершився до того, як почався другий, тобто культурний розвиток. Можна цей погляд також назвати стратиграфічним: фізично людина розвивалася згідно із звичайними законами генетичних мутацій та природного відбору доти, доки не досягла того рівня розвитку, на якому перебуває й досі; і тоді почався культурний розвиток. На одному з шаблів її філогенетичного розвитку відбулася якась маргінальна генетична зміна, яка зробила можливим створення та нагромадження культури, і завдяки цьому адаптивні реакції пристосування людини до навколишнього середовища набули винятково культурного, а не генетичного характеру. Розселяючись на земній кулі, вона почала носити хутра та шкури в місцях з суворим кліматом та пов'язки на стегнах (або взагалі нічого) там, де жарко; реакція її організму на температуру навколишнього середовища лишилася незмінною. Вона почала виготовляти зброю, щоб поширити своє хижачьке панування на інші території, та готувати їжу, щоб розширити її асортимент. Людина, йдеться далі у цій оповіді, поступово перейшла якийсь розумовий рубікон і набула здатності передавати “знання, вірування, мистецтва, моральні настанови, закони та

звичай” (як випливає із знаменитого визначення культури, яке належить серу Едуарду Тайлору) своїм нащадкам та сусідам шляхом навчання та переймати їх він предків та сусідів також шляхом навчання. Починаючи з цього чудесного моменту розвиток гомінідів став цілком і повністю залежати від накопичення культури, від повільних змін основних виробничих процесів, а не, як раніше, від фізичних змін організму.

Єдина складність полягає в тому, що такого моменту, мабуть, не було. За найостаннішими даними, перехід до культурного способу життя становив у роду Homo кілька мільйонів років; і, очевидно, за такий тривалий період відбулася не одна і не кілька, а цілий ряд довгих, складних, послідовно організованих генетичних мутацій.

За сучасними даними, еволюція *Homo sapiens* – сучасної людини – від свого безпосереднього предка-нелюдини почалася майже чотири мільйони років тому з появою нині відомого австралопітека – так званої людиномавпи Південної та Східної Африки – і закінчився появою *sapiens* лише 100, 200 або 300 тисяч років тому. Таким чином, виявляється, що оскільки най-елементарніші форми культурної, або, якщо так краще, протокультурної діяльності (виготовлення найпростіших знарядь праці, зброї і т.п.) були наявні в житті деяких австралопіtekів, відбулося поєднання принаймні на мільйон років розвитку культури та зміни людини до сучасного зовнішнього вигляду. Точні дати – а вони мають попередній характер і будуть уточнюватися подальшими дослідженнями в той чи інший бік – не мають принципового значення; принциповим є те, що поєднання було й захопило досить істотний проміжок часу. Завершальні стадії (в часі принаймні) філогенетичного розвитку людини відбувалися у ту саму велику геологічну еру – у так званий льодовиковий період, – що й початкові етапи її культурної історії. В окремих людей є дні народження, але в людини як людини немає.

Усе це означає, що культура не стала додатком, якщо можна так висловитися, до вже готової або практично готової людини, а була безпосередньо причетна, до того ж якнайістотніше, до “виробництва” цієї тварини. Повільний, неухильний, можна

сказати, плавний розвиток культури в льодовиковий період змінив співвідношення сил у природному відборі таким чином, що фактично відіграв вирішальну роль в еволюції *Homo*. Удосконалення знарядь праці, засвоєння навичок колективного полювання, розвиток збиральництва, зародження родинного устрою, використання вогню та, головне, хоч це дуже важко простежити, зростаюча залежність від систем знаків-символів (мова, мистецтво, міф, ритуал) в орієнтації, комунікації та контролі – усе це створило для людини нове навколо неї середовище, до якого вона змущена була адаптуватися. У міру того як крок за кроком, з мікроскопічною швидкістю, культура кумулювала й розвивалася, ті особини в популяції, які могли нею користуватися, отримували переваги в процесі природного відбору – це були майстерні мисливці, наполегливі збирачі, вправні виробники знарядь праці, винахідливі вожаки - ватажки – і так тривало доти, доки протолюдський австралопітек, який мав найбільший об'єм мозку, перетворився на абсолютно людського *Homo sapiens*, об'єм мозку якого був значно більшим. Виникла система зворотного зв'язку між культурним патерном, організмом та мозком, кожний з них брав участь у формуванні та сприяв розвитку кожного; одним із показових прикладів цього зв'язку може бути взаємодія між прогресом у використанні знарядь праці, зміною анатомічної будови кісті та збільшенням проекції пальця в корі головного мозку. Створивши для себе символічно опосередковані програми, що керують виробленням артефактів, організацією суспільного життя, вираженням емоцій, людина визначила наперед, нехай випадково, кульмінаційні стадії свого біологічного призначення. Вона створила себе дуже грамотно, хоча й мимоволі.

Як уже зазначалося, в анатомії роду *Homo* за період його кристалізації відбувся ряд істотних змін у формі черепа, розташуванні зубів, розмірі величчого пальця рук тощо, однак найважливіші та найсуттєвіші зміни відбулися в його центральній нервовій системі, тому що саме в цей період мозок людини, особливо лобні його долі, досяг сучасних пропорцій. Тут не все зрозуміло стосовно технічних подробиць, але головне полягає в тому, що хоч у австралопітека будова тулуба та руки не так істотно

відрізняється від того, що є нині, а будова таза та ноги розвивалася вже в напрямку того, що є сьогодні, об'єм черепа в нього був значно більший, ніж у сучасних йому мавп, тобто становив приблизно понад третину нашого. Отже, справжню людину від пралюдини найістотніше відрізняє не будова тіла, а складна нервова організація. Період поєднання культурних та біологічних змін полягав, найімовірніше, в інтенсивному неврологічному розвиткові й, можливо, у пов'язаних з цим змінах у поведінці, – розвиткові кисті руки, прямоходінні і т.д., анатомічний фундамент для яких – рухомість плеча та ліктя, розширений іліум (сиднична кістка) та ін., його було започатковано. Само по собі це не надто вражас; але разом із наведеними вище міркуваннями це приводить нас до деяких висновків щодо того, якою твариною є людина. І ці висновки, на мою думку, є надзвичайно далекими не лише від поглядів XVIII ст., але й від тих, які поділяли антропологи лише десять-п'ятнадцять років тому.

Узагалі це наводить нас на думку про те, що не існує природи людини, незалежної від її культури. Люди без культури були б нерозумними дикунами з “Володаря мух” Голдінга, відкинутими назад жорстокою мудрістю своїх тваринних інстинктів; не були б вони і благородними “природними людьми” в дусі примітивізму доби Просвітництва, вони навіть не були б, як випливає з класичної теорії антропології, надзвичайно обдарованими мавпами, які з певних причин не змогли себе виразити. Вони були б недієздатними чудовиськами, що володіють надзвичайно малою кількістю корисних інстинктів і ще меншим набором почуттів за повної цілковитої відсутності інтелекту: розумовими інвалідами. У відповідності з тим, як розвивалася нервова система – особливо наша гордість, так звана кора головного мозку, – значною мірою у взаємодії з культурою, вона втратила здатність керувати нашою поведінкою та організовувати наш досвід за умови відсутності керівництва з боку систем знаків-символів. У льодовиковий період з нами сталося те, що ми змушені були відмовитися від регулярності й точності детального генетичного контролю над нашою поведінкою на користь гнучкості та більших адаптивних можливостей більш загального, але від цього не менш реального, генетичного контролю. Щоб забезпечити собі додаткову інфор-

мацію для керівництва до дії, ми були змушені, в свою чергу, значною мірою спиратися на культурні джерела – акумульовану суму знаків-символів. Таким чином, ці символи – не просто вираження, інструменти або кореляти нашого біологічного, психо-логічного та соціального буття; вони – його передпосилки. Без людей не було б культури, це точно; але що більш знаменно, без культури не було б людей.

Отже, ми неповноцінні, незавершені тварини, і ми самі себе доповнюємо через культуру, і не через культуру як ціле, а через її конкретні форми: добуанську або яванську, хопі або італійську, культуру привілейованих верств населення або просто-народну, академічну чи комерційну. Не раз відзначалася виняткова здатність людини до навчання, але ще примітніше є надзвичайна залежність її від особливого типу навчання: засвоєння понять, сприйняття та застосування специфічних систем символічного значення. Бобри будують греблі, птахи – гнізда, бджоли знаходять їжу, бабуїни створюють спеціальні групи, а миші спаровуються на основі форм навчання головним чином через команди, закодовані в їхніх генах та актуалізовані відповідними зовнішніми стимулами: фізичними ключами, які вставляються в органічні замки. Але люди гатять греблі та укриття, знаходять собі їжу, організовують свої соціальні групи і знаходять сексуальних партнерів на основі інструкцій та команд, які закодовані в картах рік та планах, звичаях полювання, системах моралі та в естетичних судженнях: у концептуальних структурах, що формують їхні аморфні здібності.

Ми живемо, як влучно підмітив один письменник, в “інформаційному вакуумі”. Між тим, що підказує нам наш організм, і тим, що ми повинні знати, аби адекватно поводитися, знаходиться порожнина, яку ми повинні самотужки заповнювати, і ми заповнюємо її інформацією (або дезінформацією), яку нам дас культура. Межа у поведінці людини між тим, що контролюється зсередини, та тим, що контролюється через засоби культури, не визначена і постійно змінюється. Деяць, незалежно від цілей та намірів, повністю контролюється зсередини: нам так само не потрібен контроль культури, щоб навчитися дихати, як рибі – щоб навчитися плавати. Щось повністю контролюється культурою: ми навіть не

намагаємося пояснити на генетичному рівні, чому дехто віддає перевагу централізованому плануванню, тоді як інші – ринковій економіці, хоч це може бути досить цікавим. Але, звичайно, майже вся складна поведінка людини є результатом взаємодії того й другого. Наша здатність розмовляти, безумовно, зумовлена внутрішньо; здатність розмовляти англійською дає нам культура. Те, що, реагуючи на присміні подразники, ми посміхаємося, а на неприємні – насуплюємося, звичайно, певною мірою зумовлено генетично (навіть мавпи починають шкрябати свою морду, коли відчувають шкідливий для себе запах); але сардонічна посмішка або умисно похмуря гrimаса такою ж мірою зумовлені культурою. На підтвердження цього можна сказати, що балійці визначають божевільного як людину, яка, подібно до американців, посміхається, коли сміяється начебто немає над чим. Між тим планом нашого життя, який закладено генетично – можливістю говорити або посміхатися, і тим, що ми насправді робимо і як реагуємо – говоримо англійською певним тоном голосу або загадково посміхаємося, опинившись у досить деликатній ситуації, лежить комплекс символів, які направляють наші дії, коли ми трансформуємо перше в друге, загальний план у дії.

Наши ідеї, цінності, дії і навіть наши емоції, так само як і наша нервова система, – продукти культури, які було створено на основі тих тенденцій, можливостей і нахилів, з якими ми народилися, але все ж таки створені. Шартрський собор зроблено з каменю та скла. Але його не можна звести до каменю та скла; це собор, і навіть не просто собор, а певний собор, зведений у певну добу конкретними членами певного суспільства. Щоб зрозуміти його значення, усвідомити, що він є, треба знати не лише властивості, які органічно притаманні каменю та склу, і ще дещо більше, ніж просто властивості, спільні для всіх соборів. Необхідно розуміти і, на мою думку, критично оцінювати конкретні уявлення про відношення між Богом, людиною та архітектурою, які було втілено в соборі, оскільки під впливом цих уявлень його було зведенено.

І те саме відбувається з людьми: навіть хай яка людина – артефакт культури.

## IV

Якби сильно не відрізнялися підходи до визначення природи людини, властиві просвітникам та класикам антропології, є в них дещо спільне: в основі обидва типологічні. Вони праґнуть створити образ людини як модель, архетип, платонічну ідею або аристотелівську форму, стосовно якої кожна реальна людина – ви, я, Черчілль, Гітлер або мисливець за головами з острова Борнео – буде лише відображенням, спотворенням, наближенням. Просвітники досягали цього, коли знімали покрови культури з конкретної людини та бачили, що виходить природна людина. Класики антропології, виносячи за дужки спільне в різних культурах, бачили, що виходить консенсусна людина. І в обох випадках результат той самий, якого можна досягти, застосовуючи будь-які типологічні підходи до наукових проблем: відмінності між індивідами та групами індивідів відходять на другий план. Індивідуальність стає схожою на ексцентричність, індивідуальні особливості – на випадкові відхилення від единого законного об'єкта вивчення для справжнього вченого: основного, незмінного, нормативного типу. За такого підходу, як би вищукано він не був сформульований і якими б надійними джерелами не був забезпечений, жива деталь завжди розчиняється у мертвому стереотипі: ми займаємося пошуками метафізичної єдності, Людини з великої літери, і заради цього ми жертвуємо емпіричною єдністю, з якою ми насправді стикаємося, – людиною з маленької літери.

Але ця жертва марна й непотрібна. Не існує опозиції між цілісним теоретичним та конкретним практичним розумінням, між загальним баченням та інтересом до деталей. Про наукову теорію, а фактично і про науку як таку варто судити за її здатністю робити загальні висновки на основі конкретного явища. Якщо ми прагнемо встановити, що таке людина, то робити це ми можемо, лише побачивши, що таке люди, а люди, крім усього іншого, ще й дуже різні. І розуміння цієї різноманітності – її спектра, природи, основи та усіх імплікацій – приведе нас до створення концепції природи людини, яка буде обґрунтованою та правильною більше, ніж статистична примара або примітивістська мрія.

І ось, нарешті, я підійшов до того, що було заявлено в заголовку, а саме, що концепція культури впливає на концепцію людини. Якщо розглядати її як символічний механізм для контролю над поведінкою, екстрасоматичне джерело інформації, культура здійснює зв'язок між тим, ким кожна людина може стати, виходячи з її здібностей, і тим, ким вона стає насправді. Стати людиною означає стати індивідом, набути індивідуальності, а індивідуальність ми набуваємо, керуючись патернами культури, системами значень, що історично склалися, орієнтуючись на які ми надаємо форми, порядку, смислу та напрямку нашому життю. Задіяні при цьому патерни культури мають не загальний, а специфічний характер: не просто “шлюб”, а конкретний набір уявлень про те, якими повинні бути чоловіки та жінки, як подружжя має ставитися одне до одного, хто та з ким може вступати в шлюбні відносини; не просто “релігія”, а віра у колесо карми, дотримання місячного посту або офірування домашньої худоби. Не можна визначати людину, виходячи винятково з внутрішньо притаманних їй нахилів, як це намагалися робити просвітники, або ж виходячи з її фактичної поведінки, до чого значною мірою тяжіють сучасні суспільні науки; треба шукати зв'язок між тим і тим, який перетворює перше на друге, і найбільшу увагу звертати на специфічні особливості цього процесу. Лише у життєвому шляху людини, у його конкретних особливостях можна розгледіти, нехай досить наближено, її природу, і хоч культура – лише один з елементів, що визначають життєвий шлях, проте все ж таки далеко не останній. Культура формувала та продовжує формувати нас як біологічний вид, і так само вона формує кожного індивіда. І саме це є для нас спільним, а не якась незмінна субкультурна сутність і не виявлений кроскультурний консенсус.

Як не дивно, – однає, якщо подумати, це зовсім не є дивним, – більшість із тих, кого ми досліджуємо, розуміють це краще, ніж самі антропологи. На Яві, наприклад, де я багато працював, люди категорично заявляли: “Бути людиною означає бути яванцем”. Про малих дітей, людей недоумкуватих, грубих, божевільних, відкрито аморальних там говорять, що вони *ndurung djawa*, “ще не яванці”. А “нормальна” доросла людина, яка вміє поводитися згідно з надзвичайно складною системою етикету, має тонке

естетичне сприйняття музики, танцю, драматичного діейства, орнаменту тканини, чутлива до найменших побажань божества, яке перебуває у тиші свідомості кожного індивіда, – це sampin djawa, “яка вже стала яванцем”, тобто вже людина. Бути людиною не означає просто дихати; це означає контролювати своє дихання, користуючись методикою, подібною до йогівської, так, щоб кожного разу вдихаючи та видихаючи можна було чути голос Бога, який називає ім’я: “Він Аллах”. Це означає не просто говорити, а промовляти відповідні слова та речення у відповідних соціальних ситуаціях відповідним тоном голосу, використовуючи відповідні прийоми іносказання та умовчання. Це означає не просто єсти, а надавати перевагу певним видам їжі, приготованої відповідним чином, і при цьому дотримуватися суворого застольного етикету під час споживання їжі. І це означає не тільки відчувати, а відчувати особливі, абсолютно яванські (і зовсім неперекладі) емоції – “терпіння”, “байдужість”, “смирення”, “повагу”.

Бути людиною означає бути не рядовою, середньою, а особливою, неповторною людиною, а люди бувають різні: “Інші поля, – кажуть яванці, – інші коники”. Відмінності всередині суспільства визнаються: селяни, який вирощує рис, стає людиною та яванцем зовсім не так, як цього досягає чиновник державної служби. І це не просто питання терпіння або етичного релятивізму, адже далеко не всі шляхи становлення людини є однаковою мірою гідними поваги; наприклад, те, як цього досягають місцеві китайці, викликає загальний осуд. Але головне полягає в тому, що існують різні шляхи; а якщо подивитися на це з позиції антрополога, то лише систематичний аналіз усього – бравурності індіанців рівнин, французького раціоналізму, анархізму берберів, оптимізму американців (можна перелічити ще багато ярликів, які я зовсім не намагаюся захищати) – допоможе нам зрозуміти, що, власне кажучи, означає або може означати “бути людиною”.

Одним словом, якщо ми прагнемо безпосередньо пізнати людство, ми повинні вдатися до деталей, відкинувшись різні хибні ярлики, метафізичні типи, пусті аналогії, і чітко усвідомити суттєвий характер не лише різноманітних культур, а й різних видів

індивідів усередині кожної культури. І в цій сфері шлях до загального, відносного спрощення науки пролягає через вивчення особливого, зумовленого конкретними обставинами, але через вивчення, організоване та кероване з позицій теоретичного аналізу, про який я тут писав, – аналізу фізичної еволюції, функціонування нервової системи, соціальної організації, фізіологічних процесів, патернування культури і т.д. – і, що особливо важливо, виходячи з визнання взаємодії між цими явищами. А це означає визнання того, що шлях будь-якого справжнього Пошуку надзвичайно заплутаний.

“Облиште його у спокої на кілька хвилин”, – пише Роберт Лоуелл не про антрополога, як можна було б припустити, а про іншого дивакуватого дослідника природи людини, про Натаніеля Готорна.

*Облиште в спокої її на кілька хвиль  
І ви побачите – з похиленою головою,  
З важкими думами  
Глядить вона на тріску,  
На камінець простий, на бур'янину,  
На найпростішу річ,  
Немовби в ній вся суть.  
Вона здіймає погляд,  
А в ньому переляк, німota, –  
Вона не хоче полишати  
Думок про суще  
Й не таке важливе<sup>8</sup>.*

Так само й антрополог розмірковує, схиливши голову над тріскою, камінчиком простим, над билинкою, розмірковує про істинне і не дуже важливе, углядівши в цьому, як йому здається, зникаючий і розплівчастий, бентежний та мінливий свій власний образ.

<sup>8</sup> Lowell R. Hawthorne// Lowell R. For the Union Dead. – New York, 1964.  
– p.39.

## РОЗДІЛ 3

### РОЗВИТОК КУЛЬТУРИ Й ЕВОЛЮЦІЯ РОЗУМУ

*Твердження “розум – це те, що на своєму місці” з погляду можливого теоретичного аналізу неправильне, бо розум – не “місце”, навіть у метафоричному значенні. Його місце – це шахова дошка, сцена, робочий стіл ученого, крісло судді, кабіна вантажівки, студія, футбольне поле... Це місця, де люди працюють і грають – розумно чи безглуздо. “Розум” – це не ім’я якоїсь людини, що працює чи розважається за непрозірним екраном; це не назва якогось місця, де виконують роботу чи грають в ігри, і не назва якогось знаряддя для виконання роботи чи якогось пристрою для гри.*

*Гільберт Райл*

#### I

В інтелектуальній історії біхевіоральних наук поняття “розум” відігравало цікаву подвійну роль. Ті, хто вважав наслідком розвитку таких наук прямолінійне поширення методів фізики на органічну сферу, вживали його як диявольське слово, символ усіх тих методів і теорій, що не спромоглися досягти рівня дещо геройчного ідеалу “об’єктивізму”. Такі терміни, як “осягнення”, “розуміння”, “концептуальне мислення”, “образ”, “ідея”, “почуття”, “роздум”, “фантазія” тощо, було затавровано як менталістські, “тобто заражені суб’єктивністю свідомості”, і звертання до них суворо за-

суджувалося як прикра відсутність наукової мужності<sup>1</sup>. Навпаки, хто вважав, що рух від фізичного до органічного, насамперед людського, передбачає всебічний перегляд теоретичних підходів і методики досліджень, схильні були вживати слово “розум” як застережливе поняття, призначене радше вказувати на недоліки в розумінні, ніж виправляти їх, скоріше підкреслювати межі позитивної науки, ніж розширювати їх. Для таких мислителів головною функцією цього поняття було нечітко визначене, але інтуїтивно обґрунтоване відзеркалення їхньої твердої перевонаності в тому, що людський досвід має важливі виміри того порядку, на який не зважас фізична теорія (і водночас побудовані за її зразком психологічні й соціальні теорії). Шеррінгтонів образ “голого розуму” (“усе, що має значення в житті: бажання, запал, істина, кохання, знання, цінності”), який входить “до нашого просторового світу примарніше за примару”, так само втілює цю позицію, як втілює протилежну приписувана Павлову практика штрафування студентів, які наслідувалися вимовляти в його лабораторії менталістські терміни<sup>2</sup>.

Насправді термін “розум”, за деякими винятками, взагалі не виконував функції наукового поняття, а був риторичним засобом навіть тоді, коли його вживання було заборонене. Точніше, він був покликаний не так визначати певний процес, як передавати (а інколи – використовувати) певний страх: з одного боку, страх перед суб’єктивізмом, з другого – перед механіцизмом. “Навіть цілком усвідомлюючи природу антропоморфічного суб’єктивізму та його небезпеку, – поважно попереджає нас Кларк Галл, – найобачливіший і найдосвідченіший мислитель може виявитися жертвою його спокус”. І як “профілактичний засіб” він пропонує дивитися на будь-яку поведінку так, немовби це була поведінка собаки, білого щура або – найбезпечніше за все – робота<sup>3</sup>. Гордон

<sup>1</sup> Sheerer M. Cognitive Theory // Handbook of Social Psychology. Reading, Mass., 1954.

<sup>2</sup> Sherrington C. Man on His Nature. – 2nd ed. – New York, 1953. – P.161; Kubie, L.S Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness, Brain Mechanisms and Consciousness // Eds. Adrian, E. et al. – Oxford, 1954. – P.444-467.

<sup>3</sup> Hull C.L. Principles of Behavior. – New York, 1943.

Олпорт, навпаки, вбачає в такому підході загрозу людській гідності й висловлює незадоволення тим, що “моделям, які були для нас взірцями, бракувало орієнтації на перспективу, що становить суть моральності... Зосереджуючись на машинах, шурах чи немовлятах, ми перебільшуємо значення периферійних, сигнальних, тобто генетичних, ознак людської поведінки й применшуємо роль центральних, орієнтованих на майбутнє, тобто символічних”<sup>4</sup>. З огляду на такі суперечливі характеристики того фантома, що невідступно супроводжує дослідження людини, не дивно, що одна згойно створена група психологів, яка хитається між бажанням запропонувати переконливий аналіз напрямкових аспектів людської поведінки та прагненням не відступити від наукових канонів об’єктивності, піддалася спокусі досить відчайдушного виверту, назвавши себе “суб’єктивними біхевіористами”<sup>5</sup>.

Що стосується концепту розуму, то цей стан речей для нього вкрай несприятливий, бо надзвичайно доречне поняття, яке не має точного еквівалента, за винятком хіба що архаїзму “психе”, перетворилося на якийсь таємний пароль. Ще несприятливіша ця ситуація тому, що побоювання, які завдали такої шкоди цьому термінові, майже безпідставні й являють собою лише затухаючий відгомін великої удаваної громадянської війни між матеріалізмом і дуалізмом, породженої Ньютоновою революцією. Механіцизм, за словами Райла, це опудало, бо страх перед ним ґрунтується на припущеннях певної суперечності в твердженні, що одне й те саме явище керується водночас механічними законами й моральними принципами, – так, немовби гравець у гольф не може водночас дотримуватися законів балістики, виконувати правила гольфа та демонструвати елегантну гру<sup>6</sup>. Але й суб’єктивізм – також опудало, бо страх перед ним спричинений не менш характерним засновком: оскільки я не можу знати (доки ви самі мені не скажете), над чим ви розмірковували вчора ввечері – над часом, що увічнює ряди

<sup>4</sup> Allport G.W. Scientific Models and Human Morals // Psychol. Rev. – 1947.  
– №54. – P.182-192.

<sup>5</sup> Miller G.A., Galanter, E.H., Pribram, K.H.. Plans and the Structure of Behavior. – New York, 1960.

<sup>6</sup> Ryle G. The Concept of Mind. – New York, 1949.

безглазих слів, чи над атмосферою довкола доктрини прокляття малих дітей, – будь-які мої теоретизування щодо ролі таких ментальних фактів у вашій поведінці спиратимуться на облюдну “антропоморфічну” аналогію з тим, що мені відомо (або нібито відомо) про їхню роль у моїй власній поведінці. Дошкульне зауваження Лешлі: “Метафізики й теологи присвятили так багато років вигадуванню казок про нього [розум], що почали вірити у фантазії один одного” мас лише одну неточність: Лешлі забув зазначити, що такий самий колективний аутизм був характерний і для величезної кількості науковців-біхевіористів<sup>7</sup>.

Один із найчастішіших проявлень методів реабілітації слова “розум” як корисного наукового поняття – заміна його дієсловом або дієприкметником<sup>8</sup>: “Mind is minding [розум – це мислення], реакція організму як сукупності, зв’язної цілості... [Такий погляд] звільнить нас від мовних оков стерильної і паралізуючої метафізики й дас нам свободу сіяти та збирати те, що принесе плоди”<sup>9</sup>. Однак цей “запобіжний засіб” передбачає, що ми братимемо до уваги знайоме зі шкільної лави правило, згідно з яким “іменник – це слово для позначення людини, місця або речі”, а це правило перш за все не відповідає дійсності. Уживання іменників як диспозиційних термінів, тобто слів, що позначають злібності й нахили, а не предмети чи дії, сьогодні стандартною та необхідною практикою в англійській мові – як звичайній, так і науковій<sup>10</sup>. Якщо виключити слово “розум”, то разом із ним зникнуть і “віра”, “надія” й “милосердя”, а також “причина”, “сила” та “потяг”, “мотив”, “роль” і “культура”. “Mind is minding”, мабуть, є пілком прийнятним висловленням. “Science is sciencing” – приймінні стерпним<sup>11</sup>. Але “superego is superegoing” – це лещо незграбно. Ще важливіше інше: хоч

<sup>7</sup> Lashley K.S. Cerebral Organization and Behavior// The Brain and Human Behavior/ Eds. H.Solomon et al. -- Baltimore. 1958.

<sup>8</sup> В англійській мові; в українській не було радше віддіслівний іменник, тому задля уникнення плутанини приклади наводяться англійською мовою. – Прим. перекл.

<sup>9</sup> White L.A. The Science of Culture. - New York, 1949.

<sup>10</sup> Ryle G. Op. cit.

<sup>11</sup> White L.A. Op. cit.

неясність і плутанина, що виникли навколо поняття розуму, почасти насправді є наслідками облудної аналогії з іменниками, які мають позначати людей, місця чи речі, головні причини цієї заплутаності глибші за суто лінгвістичні. Тож перетворення іменника на дієслово зовсім не становить справжнього захисту від “стерильної і паралізуючої метафізики”. Як і механіцисти, суб’єктивісти – люди необмежених ресурсів, і поняття окультного об’єкта вони можуть просто замінити поняттям окультної діяльності, як у випадку, наприклад, “інтропекції” [introspecting].

З наукової точки зору, ототожнення розуму з поведінкою, “реакцією організму як сукупності цілості”, робить його так само марним і зайвим, як і ототожнення з річчю, “примарнішою за примару”. Уявлення, нібіто легше виправдати перетворення однієї реальної речі на іншу реальну річ, аніж її перетворення на щось нереальне, є хибним: кролик зникає так само безповоротно, чарівно перетворюючись як на коня, так і на кентавра. “Розум” – це термін, що позначає категорію хисту, схильностей, здібностей, прагнень, звичок; за висловом Дьюї, він стосується “активного, енергійного начала, яке сидить у засідці й захоплює все, що трапляється на його шляху”<sup>12</sup>. Отже, це не вчинок і не річ, а організована система схильностей, яка виявляється в певних учинках і певних речах. Як зазначав Райл, якщо незграбна людина спіткнеться й упаде, нам не спадає на думку приписати це роботі її розуму, а коли клоун падає навмисно, таке пояснення здається нам слушним: “Вправність клоуна може виявлятися в його падіннях і перевертаннях. Він падає й перевертается так само, як і незграбні люди, але на відміну від них робить це навмисно, після численних репетицій, у слінний момент, там, де його можуть бачити діти, й у такий спосіб, аби не зашкодити самому собі. Глядачі захоплюються хистом клоуна вдавати з себе незграбну людину, але те, що їх захоплює, – це не якась спеціальна прихована вистава, що відбувається в нього «у голові». Вони в захваті саме від тієї вистави, яку бачать, однак не тому, що вона є наслідком якихось

<sup>12</sup> Dewey J. Art as Experience.– New York, 1934.

потаємних внутрішніх причин, а тому, що в ній виявляється майстерність клоуна. А майстерність – це не вчинок, тому свідки для неї не обов'язкові. Визнати, що вистава – це демонстрація хисту, насправді значить оцінити її з погляду чинника, який неможливо окремо зафіксувати фотокамерою. Однак причина цієї неможливості полягає не в тому, що це якась окультина чи примарна подія, а в тому, що це взагалі не подія. Це схильність або сукупність схильностей, а схильність – чинник не того логічного типу, який можна побачити чи не побачити, зафіксувати чи не зафіксувати. Звичка голосно розмовляти сама по собі не є голосною чи тихою, оскільки це не той гатунок слів, якому можна предикувати прикметники «голосний» або «тихий»; схильність до головного болю з тієї самої причини не може сама по собі бути стерпною чи нестерпною. Так само й хист, смаки та нахили, що виявляються в прилюдних чи внутрішніх діях, самі не є прилюдними чи внутрішніми, засвідченими чи незасвідченими”<sup>13</sup>.

Аналогічні аргументи можна застосувати й до речей. Ми не стали б називати “смаженою” – хіба що в метафоричному значенні – легендарну свиню, що її отримав китаєць, випадково підпаливши свій дім (хоч ми і їли її), бо це не було наслідком застосування певних інтелектуальних здібностей, які називають “мистецтвом кухарства”. Однак ми вважатимемо смаженою іншу таку свиню, якщо цей китаєць на підставі набутого досвіду підпалить свій дім уже навмисно, бо в цьому випадку ми матимемо справу саме з такими здібностями, хоч би яким жорстоким було їх застосування. Такі емпіричні оцінки можуть бути хибними. Людина могла насправді спіткнутися й упасти, хоч нам здавалося, що це лише клоунські вибрики. Свиня могла дійсно підсмажитися, хоч ми вважали, що її просто спалено. Ale справа в тому, що коли ми приписуємо якомусь організмові розум, то маємо на увазі не дії цього організму й не їх наслідки як такі, а його здатність, схильність, його налаштованість здійснювати певні вчинки й спричиняти певні наслідки. Ці здатність і схильність ми виводимо, звичайно, саме з того, що він

<sup>13</sup> Ryle G. Op. cit. – P.33.

він інколи здійснює такі вчинки й спричиняє такі наслідки. У цьому немає нічого потойбічного; це свідчить лише про те, що мова, якій бракує диспозиційних термінів, зробила б науковий опис та аналіз людської поведінки надзвичайно важким завданням і серйозно зашкодила б їхньому концептуальному розвиткові. Так само шкодять розвиткові математики мови (як-от арапешська), в яких рахувати доводиться так: “один, два, два й один, один собака (тобто «четири»), один собака й один, один собака та два, один собака та два та один, два собаки...” і так далі; таке рахування завдає стільки клопоту, людям треба докладати таких зусиль, аби вийти за межі “двох собак і двох собак і двох собак” (тобто “двадцяти чотирьох”), що будь-яку більшу кількість вони називають просто “багато”<sup>14</sup>.

Крім того, в таких загальних концептуальних рамках можна обговорювати біологічні, психологічні, соціологічні та культурні детермінанти інтелектуального життя людини одночасно, взагалі не вдаючись до редукціоністських гіпотез. Адже здатність до чогось або склонність щось робити – це не об’єкти й не вчинки, тому вони просто не поєднані. У випадку Райловоого клоуна я сказав би (безперечно, хибно), що його падіння можна звести до ланцюга умовних рефлексів, але я не міг би сказати того самого про його хист, бо як його хист я розглядаю лише те, що він уміє падати. Замість “клоун уміє падати” можна, хоч і дещо спрощено, написати “(цей організм) уміє (спричиняти зазначеній ланцюг рефлексів)”, але уникнути в цьому словосполученні слова “уміє” можна лише замінивши його на “здатний”, “має здатність” тощо, а це не заміщення, а лише неістотна зміна дієслівної форми на прикметникову чи іменникову. Все, що ми можемо зробити, аналізуячи хист, – це продемонструвати спосіб, у який вони залежать (або не залежать) від різних чинників: складності нервової системи, пригнічених бажань самовиявлення, існування громадських закладів (як-от цирків), наявності культурної традиції імітувати незgrabність у сатиричних цілях тощо. Варто лише дозволити застосування

<sup>14</sup> Mead M. Comment //Discussions in Child Development/ Ed. J.Tanner, B.Inhelder. - New York, s.a.- №1. – P.480-503.

диспозиційних предикатів у науковому описі, і їх не усунуть зміни “рівня” застосованої дескрипції. І якщо ми визнаємо цей факт, то зможемо просто відкинути цілу низку псевдопроблем, хибних висновків і безпідставних побоювань.

Мабуть, у жодній сфері наукових досліджень таке уникнення штучних парадоксів не приносить стільки користі, як у дослідженні еволюції інтелекту. Обтяжений у минулому майже всіма класичними помилками антропології (етноцентризмом, надмірною увагою до людської унікальності, фантазійною реконструкцією історії, надприродною концепцією культури, ап'яріорним визначенням етапів еволюційних змін), весь пошук витоків людського інтелекту ризикував набути сумнівної репутації або, в усякому разі, зневажливого ставлення. Однак хибно зрозумілі відповіді не позбавляють слухності законні запитання (а “як людина здобула свій розум?” – законне запитання). Принаймні щодо антропології одна з найважливіших переваг диспозиційної відповіді на запитання “що таке розум?” полягає в тому, що вона дозволяє нам знову порушити класичну проблему, не відновлюючи класичних суперечок.

## II

Протягом останніх п'ятдесяти років в обігу були два погляди на еволюцію людського розуму – обидва неадекватні. Перший із них пов’язаний із тезою про те, що процеси людського мислення “первинного”, за Фрейдом, типу – заміщення, цілковита зміна, згущення і так далі – філогенетично передують “вторинним” процесам: спрямованому, логічно впорядкованому міркуванню тощо<sup>15</sup>. У межах антропології ця теза ґрунтувалася на припущеннях можливості простого ототожнення культурних патернів і способів мислення<sup>16</sup>. За цим припущенням у тих людей, яким бракує культурних ресурсів сучасної науки, що так ефективно і цілеспрямовано використовувалися (принаймні в

<sup>15</sup> Freud S. The Interpretation of Dreams.– New York, 1938 – P.179-548; Freud, S. Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning // Collected Papers of Sigmund Freud.– London, 1946.– №4. – P.13-27.

<sup>16</sup> Levy-Bruhl L. Primitive Mentality. – London, 1923.

деяких контекстах) у спрямованому міркуванні на Заході, насправді відсутня навіть здатність до мислення, що їй сприяють ці ресурси (неначе обмеженість арапешів комбінаціями слів “один”, “два” та “собака” є не причиною, а наслідком відсутності в них математичних здібностей). Якщо додати до цієї аргументації ще й хибне емпіричне узагальнення, нібіто племінні народи використовують для мислення всі свої мізерні культурні ресурси не так часто, наполегливо й обачливо, як народи Заходу, то для завершення картини залишається тільки додати до твердження про філогенетичне продовження первинних процесів мислення вторинними останню помилку: ставлення до племінних народів як до примітивних форм людства, “живих копалин”<sup>17</sup>.

Саме у відповідь на це сплетіння помилок виникла інша точка зору на еволюцію людського інтелекту, яка полягала в тому, що, по-перше, існування людського розуму в його основній сучасній формі є необхідною передумовою набуття культури, а по-друге, розвиток культури сам по собі не має жодного значення для еволюції розуму: “Птах поступився парою ходових кінцівок, аби отримати крила. Він здобув нову можливість, трансформувавши стару... Літак же, навпаки, дав людям нову можливість, не зменшуючи й не послаблюючи жодної з тих, що вони вже мали. Він не викликав жодних помітних змін ані будови тіла, ані розумових здібностей”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> До того ж цю думку було підтримано, за свідченням Галловела (Hallowell A.I. The Recapitulation Theory and Culture, передрук. у кн.: Hallowell A.I., Culture and Experience.– Philadelphia, 1939, P.14-31), шляхом некритичного застосування Геккелевого (тепер відкинутого) “закону рекапітуляції”, в якому згадані паралелі між мисленням дітей, душевно-хворих і дикунів використовувалися як свідчення філогенетичної першості аутизму. Думку щодо того, що первинні процеси не передують вторинним навіть онтогенетично, див. у кн.: Hartmann H., Ego Psychology and the Problem of Adaptation//Organization and Pathology of Thought/Ed. D.Rappaport.– New York, 1951.– P.362-396; Hartmann H., Lowenstein R. Comments on the Formation of Psychic Structure//The Psychoanalytic Study of the Child.– New York, 1946. – Vol. 2.– P.11-38.

<sup>18</sup> Kroeber A.L. Anthropology.– New York, 1948.

Однак цей аргумент, у свою чергу, пов'язаний з двома висновками. Один із них – доктрина психічної єдності людства – знаходить дедалі більше емпіричне підтвердження в ході антропологічних досліджень, тимчасом як другий – теорія “критичної точки” виникнення культури – поступово втрачав переконливість. Доктрина психічної єдності людства (яку, наскільки мені відомо, сьогодні не піддає серйозному сумніву жодний шануваний антрополог) є лише безпосередньою відповіддю на аргумент щодо примітивного інтелекту. Вона заявляє про відсутність будь-яких важливих відмінностей у зasadничому характері розумових процесів у різних рас і народів, що населяють Землю. Якщо вважати існування сучасного типу інтелекту передумовою набуття культури, то факт наявності культури в усіх сучасних людських груп, звичайно, робить доктрину психічної єдності простою тавтологією. Однак незалежно від того, чи є ця ідея справді тавтологічною, її емпіричну обґрунтованість підтверджує просто безмежна кількість етнографічних і психологічних даних<sup>19</sup>.

Що стосується теорії критичної точки виникнення культури, то вона постулює розвиток здатності набувати культури як раптове й всеохопне явище у філогенії приматів<sup>20</sup>. У якийсь конкретний момент неповоротної історії олюднення відбулася дивна, хоча й, можливо, зовсім незначна з генетичного чи анатомічного погляду органічна зміна (очевидно, в структурі кори головного мозку), внаслідок чого тварина, предки якої не мали склонності “спілкуватися, вчитися й учити інших, робити узагальнення на підставі нескінченного ланцюга розрізнених почуттів і стосунків”, набула такої склонності й “разом із нею – здатності діяти як приймач і передавач, започаткувавши акумуляцію, тобто культуру”<sup>21</sup>. Так виникла культура, а виникнувши, пішла своїм власним шляхом розвитку, цілком незалежним від

<sup>19</sup> Kluckhohn C. Universal Categories of Culture//Anthropology Today / Ed. A.L.Kroeber.– Chicago, 1953. – P.507-523; див. також: Kroeber A.L. Op.cit. – P.573.

<sup>20</sup> Kroeber A.L. Op. cit.– P.71-72.

<sup>21</sup> Ibid.

подальшої органічної еволюції людини. Весь процес формування здатності сучасної людини створювати й використовувати культуру – найвизначальнішої ознаки його розуму – подається в цій концепції як процес певної граничної кількісної зміни, що спричинила виникнення радикальної якісної відмінності: так, мовляв, вода, температура якої поступово, градус за градусом, знижується без будь-якої втрати рідини, раптово замерзає при нулі градусів за Цельсієм, або ж літак раптом піднімається в повітря, коли досягає достатньої швидкості<sup>22</sup>.

Але ж мова йде не про воду й не про літаки. Питання стоїть так: чи дійсно можна провести чітку межу між окультуреною людиною та неокультуреною нелюдиною, що її має на увазі цей погляд? Або, якщо потрібні аналогії; чи не буде доречнішим більш історичний приклад, як-от неперервне, поступове виникнення сучасної Англії із середньовічної? У фізичній галузі антропології сумніви в можливості говорити про виникнення людини так, “немовби її було раптом підвищено від полковника до бригадного генерала з конкретною датою присвоєння звання”, стали поширюватися що далі, то швидше, коли австралопітеків, залишки яких знаходили спочатку в Південній Африці, а потім у багатьох інших місцях, почали дедалі частіше відносити до родини гомінідів<sup>23</sup>. Ці залишки, що датуються другою половиною пліоцену – першою половиною плейстоцену, тобто налічуєть 3-4 мільйони років, демонструють дивовижну мозайку примітивних і розвинутих морфологічних характеристик, із яких найвидатнішими ознаками є будова таза та ніг, вражаюче схожа на будову сучасної людини, та об’єм черепа, навряд чи більший, ніж у сучасних мавп<sup>24</sup>. Спочатку вчені були склонні розглядати це

<sup>22</sup> Ibid.; White L.A. Op. cit.– P.33.

<sup>23</sup> Howells W.W. Concluding Remarks of the Chairman // Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology.– 1950. – №15. – P.79-86.

<sup>24</sup> Про перші знахідки австралопітеків див.: Dart R.A. Adventures with the Missing Link. – New York, 1959; огляд останніх досліджень див. у кн.: Tobias P.V. The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines // Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man / Ed. B.Chiarelli. – Turin, 1968. – P.277-315.

поєднання “людиноподібної” двоногої системи пересування та “мавпоподібного” мозку як ознаку того, що австралопітеки становлять аберантну, невдалу гілку розвитку, відокремлену від гомінідів і понгідів, але тепер усі погоджуються з висновком Гауелса: “Перші гомініди булиprotoавстралопітеками-гомінідами, які мали невеликий мозок і тільки-но стали двоногими, а те, що ми завжди розглядали як «людину», являє собою пізніші форми цієї групи з вторинними адаптаціями в напрямку великого мозку та видозміненого кістяка тієї самої форми”<sup>25</sup>.

Отже, ці більш-менш випрямлені гомініди з маленьким мозком і руками, звільненими від участі в пересуванні, виготовляли знаряддя й, можливо, полювали на дрібних тварин. Однак малоймовірно, щоб із об’ємом мозку в 500 кубічних сантиметрів вони мали розвинену культуру, яку можна порівняти з культурою, скажімо, австралійських аборигенів, або мову в сучасному розумінні цього слова<sup>26</sup>. Тому складається враження, що австралопітеки – це дивний різновид “людини”, очевидно здатної набувати одних елементів культури (виготовлення простих знарядь, спорадичне “полювання” й, можливо, якесь система спілкування, більш розвинута, ніж у сучасних мавп, але менш розвинута, ніж сиравжис мовлення) і не здатної набувати інших. Такий стан речей викликає дуже серйозні сумніви щодо прийнятності теорії “критичної

<sup>25</sup> Терміном “гомініди” позначається надрона тварин, сучасних і вимерлих, до яких належать людина та мавп-понгіди (горила, орангутан, шимпанзе й гібон), а словом “гомініди” – родина тварин, сучасних і вимерлих, до яких належить лінія людина. Щодо “аберантності” див.: Hooton E., Up From the Ape // Rev.ed. – New York, 1949; щодо “згоди”: – Howells W.W, Op. cit. Сьогодні твердження про те, що австралопітеки були “першими гомінідами”, на мою думку, треба переглянути.

<sup>26</sup> Загальний огляд див. Hollowell A.I. Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective//The Evolution of Man // Ed. S.Tax.–Chicago, 1960.– P.309-372. Протягом останнього десятиріччя обмін думками на цю тему відбувався з дедалі більшою інтенсивністю та точністю; відповідні посилання див. у підсумковій статті: Holloway R.L., Sziney-Merce E. Human Biology: a Catholic Review//Biennial Review of Anthropology 1971// Ed. B.J.Siegel .– Stanford, 1972. – P.83-166.

точки”<sup>27</sup>. Адже за об’ємом мозок *Homo sapiens* майже втрічі більший від мозку австралопітека, тож зростання людського мозку відбувалося здебільшого не до “початку” культури, а після нього – обставина, яку досить важко пояснити, якщо вважати, що здатність до створення культури була поодиноким результатом якоїсь кількісно непомітної, але якісно різкої зміни на кшталт замерзання води<sup>28</sup>. Сьогодні виявилася не лише облудність застосування до появи людини аналогій із присвоєнням звання; “не менш сумнівним є те, що взагалі можна вести мову про “появу культури” так, нібіто культура разом із “людиною” раптово стрибнула в життя”<sup>29</sup>.

Оскільки наявність парадокса свідчить про попередню помилку, той факт, що один із його безпосередніх наслідків виглядає обґрунтованим, а інший ні, означає хибність самого погляду на еволюцію розуму й культурну акумуляцію як на два цілком окремі процеси, перший із яких, по суті, завершився ще до початку другого. А якщо так, виникає необхідність знайти певний спосіб звільнитися від такого погляду, водночас не дискредитуючи доктрину психічної єдності, без якої “нам довелося б викинути на смітник більшу частину історії, антропології та соціології і почати знову з самого початку – з психосоматичного, генетичного тлумачення людини та її різновидів”<sup>30</sup>. Ми повинні вміти заперечувати будь-який суттєвий зв’язок між (груповими) культурними досягненнями та природженими розумовими здібностями тепер і водночас стверджувати наявність такого зв’язку в минулому.

<sup>27</sup> Щодо широкого обговорення “критичної точки” в світлі останніх антропологічних досліджень див.: Geertz C. The Transition to Humanity// Horizons of Anthropology/Ed. S.Tax.– Chicago, 1964. – P.37-48.

<sup>28</sup> Washburn S.L. Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution//The Evolution of Man’s Capacity for Culture / Ed. J.M.Spuhler.– Detroit, 1959.– P.21-31.

<sup>29</sup> Hallowell A.I. Culture, Personality and Society //Anthropology Today / Ed. A.L.Kroeber.– Chicago, 1953. – P.597-620. пор. Hallowell A.I., Behavioral Evolution and the Emergence of the Self//Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal / Ed. B.J.Meggers.– Washington, D.C., 1959. – P.36-60.

<sup>30</sup> Kroeber A.L. Op. cit. – P.573.

Засіб для виконання цього дивного “двоєзичного” завдання може здатися простим технічним прийомом, але насправді він являє собою важливу методологічну переорієнтацію, вибір дрібніше градуюваної часової шкали для розрізнення етапів еволюційних змін, що привели до виникнення *Homo sapiens* із соценового протогоміноїда. Вважати появу потенційної здатності до культури більш-менш раптовою, миттєвою подією або наслідком повільного, тривалого розвитку – це залежить, принаймні почасти, від масштабу одиниць, із яких складається часова шкала дослідника: для геолога, який вимірює ерами, вся еволюція приматів може мати вигляд нерозрізненного якісного вибуху. Фактично аргументацію проти теорії критичної точки можна сформулювати точніше, якщо зазначити, що цю теорію побудовано на неправильно обраній часовій шкалі, в основі якої лежать інтервали, надто великі для здійснення точного аналізу недавньої еволюційної історії: це те саме, якби біолог, досить нерозважливий, аби користуватися в дослідженні еволюції людини десятирічними інтервалами, вважав дорослість раптовою трансформацією дитинства, зовсім випускаючи з уваги період юності.

Хороший приклад такого надто вільного підходу до часових міркувань становить, мабуть, той тип наукових даних, що найчастіше наводиться на підтримку погляду на людську культуру як на свідчення “відмінності за видом, а не за ступенем”: порівняння людини з її найближчими теперішніми родичами – понгідами, зокрема з шимпанзе. Людина, мовляв, може говорити, користуватися символами, підвищувати рівень культури, а шимпанзе (та, ширше, всі менш обдаровані тварини) не можуть. Отже, людина в цьому відношенні унікальна, і стосовно розуму “ми маємо справу з низкою стрибків, а не з висхідним континуумом”<sup>31</sup>. Але при цьому до уваги не береться такий факт: хоч понгіди, можливо, й найближчі родичі людини, слово “блізький” – гнучкий термін, і якщо користуватися реалістичною з еволюційного погляду часовою шкалою, то насправді вони

<sup>31</sup> White L.A. Four Stages in the Evolution of Minding/The Evolution of Man/ Ed. S.Tax.– Chicago, 1960.–P.239-263; цей аргумент є дуже поширеним.

виявляються зовсім не такими близькими, бо останній їхній спільній предок – це мавпа, яка датується щонайменше другою половиною пліоцену (і щонайбільше – другою половиною олігоцену), а відтоді філогенетична диференціація відбувалася з дедалі більшою швидкістю. Та обставина, що шимпанзе не розмовляють, є цікавою й важливою, але робити з неї висновок, що мовлення – це явище типу “або все, або нічого”, все одно що стиснути щось від одного до сорока мільйонів років у одну-едину мить і загубити всю лінію гомінідів, що передувала *sapiens*, так само, як наш біолог загубив період юності. Міжвидове порівняння сучасних тварин, якщо його проводити обережно, – законний і справді необхідний спосіб простеження загальних тенденцій еволюції; проте так само, як обмежена довжина хвилі світла визначає можливе розрізнення у фізичних вимірюваннях, той факт, що найближчі сучасні родичі людини є в найкращому разі її досить далекими двоюрідними братами (а не предками), обмежує міру точності у вимірюванні еволюційних змін лінії гоміноїдів, коли ми зосереджуємося виключно на порівнянні вимерлих форм<sup>32</sup>.

Якщо ж, навпаки, розтягти філогенію гомінідів уздовж більш доречної часової шкали, спрямовуючи свою увагу на те, що могло відбуватися всередині “людської” лінії від початку поширення гомінідів й, зокрема, після виникнення австралопітека наприкінці пліоцену, то це дозволить зробити точніший аналіз еволюційного розвитку інтелекту. Найвирішальніше значення має те, що в цьому разі стає цілком очевидно: культурна акумуляція не лише відбувалася ще задовго до припинення органічного розвитку, а й скоріше за все відігравала активну роль у формуванні заключних етапів цього розвитку. Хоч випадід літака нібито й справді не привів до помітних фізичних змін або змін у (природжених) розумових здібностях людини, те саме, мабуть, не можна сказати про кам’яні сокири чи ніж, бо наслідками їх винаходу могли стати не лише

<sup>32</sup> Щодо загального обговорення небезпеки, пов’язаної з некритичним застосуванням порівнянь поміж сучасних форм для висування історичних гіпотез, див.: Simpson G. Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms//Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology.– 1950.– №15.–Р. 55-66.

випрямлення постави, зменшення кількості зубів і домінування великого пальця на руці, а й збільшення людського мозку до його теперішнього об'єму<sup>33</sup>. Оскільки виготовлення знарядь стимулює фізичну вправність і завбачливість, його запровадження мало так само спрямувати вплив природного добору в бік швидкого розвитку лобних долей мозку, як це, найімовірніше, зробив поступ у соціальній організації, спілкуванні та моральному регулюванні, який також, поза сумнівом, відбувався протягом цього періоду часткового збігу культурних і біологічних змін. Такі зміни нервової системи не були тільки кількісними: зміна взаємозв'язків між нейронами та способу їх функціонування могла мати навіть більше значення, ніж просте збільшення їх кількості. Однак (якщо залишити осторонь деталі, безліч яких ще й досі не визначено) головне полягає в тому, що природжена, родова конституція сучасної людини (те, що за наївніших часів називали “людською природою”) тепер виявляється водночас культурним і біологічним продуктом: “Мабуть, правильніше вважати нашу будову здебільшого результатом культури, ніж уявляти, що люди, анатомічно схожі на нас самих, повільно відкривають культуру”<sup>34</sup>.

Період плейстоцену, з його швидкими й радикальними змінами клімату, геологічних формацій та рослинності, тривалий час уважався періодом з ідеальними умовами для швидкого й ефективного еволюційного розвитку людини. Сьогодні він уявляється також періодом, у якому культурне середовище дедалі більше доповнювало природне довкілля в процесі добору, значно прискорюючи перебіг еволюції гомінідів. Виявляється, що льодовиковий період – це час не лише згладжування надбрівних дуг і зменшення щелеп, а й поступового виникнення майже всіх виразно людських ознак існування людини: її нервової системи, цілком залежної від головного мозку, соціальної структури, що ґрунтувалася на забороні кровозмішання, та здатності створювати символи й користуватися ними. Той факт, що ці відмітні риси людського роду виникли разом, у складній взаємодії між собою, а не

<sup>33</sup> Washburn S.L. Op.cit.

<sup>34</sup> Ibid.

з'являлися періодично, як тривалий час припускалося, має виняткове значення для тлумачення розумових можливостей людини, бо це означає, що нервова система людини не просто дозволяє їй набувати культуру, а категорично вимагає цього для свого подальшого функціонування. Складається враження, що культура не тільки доповнює, розвиває і розширяє органічні можливості, логічно та генетично старші за неї, а й становить складову частину цих можливостей. Людина, позбавлена культури, мабуть, перетворилася б не на природно обдаровану, хоча й недосконалу, мавпу, а на цілком безглузде й відтак недієздатне чудовисько. Подібно до капусти, на яку він так схожий, мозок *Homo sapiens* виник у рамках людської культури й поза її межами не міг би існувати<sup>35</sup>.

Схоже, що цей тип обопільніх творчих стосунків між соматичними та екстрасоматичними явищами справді мав вирішальне значення протягом усього періоду розвитку приматів. Звичайно, аж ніяк не можна з упевненістю сказати, що всі примати-гомініди (сучасні чи вимерлі) мають справжню культуру – у вужчому значенні “впорядкованої системи смислу та символів.., за допомогою якої індивіди визначають свій світ, висловлюють свої почуття й виносять свої судження”<sup>36</sup>. Однак тепер уже цілком установлено факт: мавпи – настільки соціальні тварини, що не можуть досягти емоційної зрілості в ізоляції і здатні набувати багатьох найважливіших здібностей шляхом копіювання та розвивати відмітні колективні соціальні традиції, які можуть змінюватися всередині виду й передаватися від генерації до генерації як небіологічний спадок<sup>37</sup>. Як зауважує Де Вор, підсумовуючи наявний матеріал, “у приматів

<sup>35</sup> Про “дітей, вихованих вовками” та інші зловісні фантазії див.: Lorenz K. Comment//Discussions on Child Development/Eds. J.Tanner, B.Inhelder.– New York, s.a.– Vol. 1. – P.95-96.

<sup>36</sup> Див. розділ 6 цієї книги.

<sup>37</sup> Щодо ізоляції див.: Harlow H. Basic Social Capacity of Primates//The Evolution of Man's Capacity for Culture/ Ed. J.Spuhler. – Detroit, 1959. – P.40-52; щодо навчання шляхом копіювання див.: Nissen H.W. Problems of Mental Evolution in the Primates//The Non-Human Primates and Human Evolution/ Ed. J.Gavas. – Detroit, 1955. – P.99-109.

без перебільшення соціальний мозок”<sup>38</sup>. Отже, задовго до початку суто культурних впливів на еволюцію того, що зрештою розвинулось в нервову систему людини, її формували впливи соціальні<sup>39</sup>.

З іншого боку, заперечення простої незалежності соціокультурних і біологічних процесів у людині, що передувала *Homo sapiens*, не означає, що ми відкидаємо доктрину психічної сдності, тому що філетична диференціація всередині лінії гомінідів фактично припинилася з майже всесвітнім поширенням *Homo sapiens* наприкінці плейстоценового періоду і відмиранням будь-яких інших видів *Homo*, що могли існувати на той час. Таким чином, попри те, що після виникнення сучасної людини, безсумнівно, відбувалися деякі незначні еволюційні зміни, всі сучасні народи є складовими частинами єдиного багатотипного виду, внаслідок чого діапазон їхніх анатомічних і фізіологічних відмінностей дуже обмежений<sup>40</sup>. Послаблені механізми репродуктивної ізоляції, розтягнутий період індивідуальної статевої незрілості й акумуляція культури до тієї межі, коли її значення як чинника пристосування майже цілком переважило її роль як чинника добору, – все це разом спричинилося до такого надзвичайного уповільнення еволюції гомінідів, що практично виключило можливість розвитку будь-яких інших суттєвих варіантів природжених розумових здібностей серед людських підгруп. Разом із безсумнівним триумфом *Homo sapiens* та припиненням зледеніння зв’язок між органічними та культурними змінами якщо не перервався, то принаймні значно послаб. Від цього часу органічна еволюція людського роду уповільнила свою ходу, натомість розвиток культури продовжувався прискореними темпами. Тому зайве постулювати чи то переривчасту схему еволюції людини “з

<sup>38</sup> DeVore B.I. Primate Behavior and Social Evolution (unpublished, s.a.).

<sup>39</sup> Деякі ссавці, нижчі за приматів, також відзначаються цілком соціальним способом життя, тому весь цей процес, можливо, розпочався ще до виникнення приматів. Однак соціальна поведінка деяких птахів і комах цікавить нас менше, бо ці підкласи не мають прямого стосунку до лінії розвитку людини.

<sup>40</sup> Montagu M.F.A. A Consideration of the Concept of Race/Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology, 1950. – №15. – P.315-334.

відмінностями за видом”, чи то невибірну роль культури протягом усіх фаз розвитку гомінідів, задля того щоб підтримати емпірично доведене узагальнення: “Щодо [природженої] здатності заєвати, зберігати, передавати й трансформувати культуру різні групи *Homo sapiens* повинні вважатися однаково здібними”<sup>41</sup>. Психічна єдність, можливо, вже не тавтологія, але вона все ще залишається фактом.

### III

Одну з найбільш обнадійливих (хоч і дивно запізнілих) подій у біхевіоральних науках становить теперішня спроба фізіологічної психології прокинутися від своєї тривалої зачарованості дивами рефлексорної дуги. Починає переглядатися звичне уявлення про сенсорний імпульс, який прокладає свій шлях через лабіринт синапсу до закінчення моторного нерва, – через чверть століття після того, як найвідоміший представник цього погляду вказав на його непридатність для пояснення інтеграційних аспектів поведінки горобця чи вівчарки, тим більше – людини<sup>42</sup>. Пояснення Шеррінгтона полягало в існуванні якогось примарного інтелекту, який збирає речі докупи (як пояснення Галла було пов’язане з не менш загадковим автоматичним комутатором)<sup>43</sup>. Але сьогодні робиться акцент на більш доказовому тлумаченні: концепції ритмічної, спонтанної, централізованої схеми нервової діяльності, на яку накладаються конфігурації периферійних подразників і з якої виникають накази авторитетного спонукача. Висунуте під гаслом “активного організму” й підтримане ретельним дослідженням замкнутого контуру, проведеним Кайялом і де Но<sup>44</sup>, це

<sup>41</sup> Mead M. Cultural Determinants of Behavior//Culture and Behavior/Eds. A.Roe, G.Simpson.– New Haven, 1958.

<sup>42</sup> Sherrington C. Man.

<sup>43</sup> Hull C.L. Principles.

<sup>44</sup> No L. de. Cerebral Cortex Architecture//The Physiology of the Nervous System/Ed. J.F.Fulton. – New York, 1943; Bruner J.S. Neural Mechanisms in Perception//The Brain and Human Behavior/Eds. H.Solomon et al. – Baltimore, 1958.– P.118-143; Gerard R.W. Becoming: The Residue of Change//The Evolution of Man/Ed. S.Tax. – Chicago, 1960. – P.255-268; Lashley K.S. The Problem of Serial Order in Behavior//Cerebral Mechanisms and Behavior/Ed. L.Jeffress. – New York, 1951. – P.112-136.

нове переконання підкреслює спосіб, у який неперервні процеси мозку та другорядних скупчень нейронів добирають настанови, фіксують досвід і впорядковують реакції, спричиняючи точно модульований шаблон поведінки: “Робота центральної нервової системи ґрунтується на ієрархії: функції вищих рівнів не втілюються безпосередньо в кінцевих структурних складниках, як-от нейронах чи моторних елементах, а діють через екстремізацію нижчих схем, що відзначаються власною, здносно автономною структурною єдністю. Те саме стосується й сенсорного вхідного сигналу, який не проектується на останній, кінцевий провідний шлях моторних нейронів, а діє через вплив, викривлення, видозмінення вже існуючих, сформованих схем: центральної координації, які, в свою чергу, передають ці викривлення нижчим схемам здійснення і так далі. Таким чином, кінцевий вихідний сигнал являє собою результат цієї ієрархічної, нисхідної передачі викривлень і видозмін внутрішньо здійснених схем збудження, які в жодному разі не є точними копіями вхідного сигналу. Структура вхідного сигналу не створює структуру вихідного сигналу, а лише видозмінює внутрішню нервову діяльність, яка має власну структурну організацію”<sup>45</sup>.

Подальший розвиток цієї теорії автономно збуджуваної, ієрархічно організованої центральної нервової системи обіцяє не лише позбавити фізіологічної загадковості спритність Шеррінгтонової вівчарки, яка вміє збирати докупи розкидану схилами пагорба отару. Ця теорія має також виявитися корисною для створення переконливої неврологічної підпори тієї сукупності навичок і схильностей, з яких складається людський розум. Адже біологічне обґрунтування здатності людини застосовувати логічні докази або її схильності хвилюватися перед виступом вимагає чогось більшого за рефлекторну дугу, за умовні чи якісь інші рефлекси. І, як зазначав Гебб, саме поняття “вищого” та “нижчого” еволюційних рівнів розумової діяльності наче припускає існування якоїсь порівнянної градації ступенів автономії центральної

<sup>45</sup> Weiss P. Comment on Dr. Lashley's Paper//Cerebral Mechanisms and Behavior. – P.140-142.

нерової системи: “Сподіваюся, я не шокую біологів, якщо скажу, що одна з ознак філогенетичного розвитку дедалі більше свідчить про існування того, що в деяких колах відомо як вільна воля. За моїх студентських часів це називалося також «законом Гарварда»: в ньому стверджується, що будь-яка добре навчена піддослідна тварина в умовах регульованої стимуляції робитиме геть усе, що їй заманеться. Більш науковою мовою це можна сформулювати так: вища тварина менше залежить від збудників. Діяльність її мозку не так виразно регулюється аферентним вхідним сигналом, тому поведінку важче передбачити на підставі ситуації, в якій опиняється тварина. Виявляється значніший вплив діяльності з формування ідей і понять на здатність тварини «затримувати» різноманітні збудники на деякий час, перш ніж діяти на їх підставі, а також на явище цілеспрямованої поведінки. Вищий мозок відзначається автономнішою діяльністю й більшою вибірністю щодо того, яка аферентна діяльність об’єднуватиметься в одне ціле зі «струменем мислення» – головною, неперервною діяльністю з регулювання поведінки. За традицією ми говоримо, що суб’єкт «зацікавлений» у цій частині довкілля й не зацікавлений у тій; із цього погляду вища тварина має більше розмаїття інтересів, і безпосередній інтерес відіграє значнішу роль у поведінці, що означає більшу непередбачуваність збудника, на який вона реагуватиме, й форм цієї реакції”<sup>46</sup>.

Ці загальні напрямки еволюції – дедалі більша здатність зосереджувати увагу, затримувати реакцію, змінювати інтереси, зберігати цілеспрямованість і взагалі впевнено долати труднощі наявної стимуляції – досягають свого апогею в людині, роблячи її найактивнішим із активних організмів і водночас найбільш непередбачуваним. Надзвичайна заплутаність, гнучкість і багатобічність процесів, що царюють, за влучним висловом Клакгона та Мюррея, в головному мозку, фізично уможливлюючи ці здібності, є лише наслідками певного значного філогенетичного розвитку, що його можна простежити принаймні до кипково-

<sup>46</sup> Hebb D.O. The Problem of Consciousness and Introspection//Brain Mechanics and Consciousness/Eds. E.Adrian et al. – Oxford, 1954. – P.402-417.

порожнинних<sup>47</sup>. Хоча ці останні не мають осередку центральної нервової системи – мозку й тому різні частини кожної тварини діють відносно незалежно, маючи власні набори сенсорних, нервових і моторних елементів, ці скромні, непомітні медузи, морські анемони та їм подібні все ж таки демонструють дивовижний ступінь внутрішньої модуляції нервової діяльності: сильний стимул, отриманий уdeenъ, може спричинити пересування протягом наступної ночі; деякі корали, піддані задля експерименту надмірній стимуляції, світяться ще кілька хвилин по тому з інтенсивністю, яка навіос думку про “несамовитість”, а регулярна стимуляція може привести (через певну поки що незрозумілу форму “пам’яті”) до певної координації діяльності різних м’язів і до її періодичного відтворення за цим шаблоном<sup>48</sup>. У вищих безхребетних (ракоподібних тощо) з’являються численні провідні шляхи, диференційовані синаптичні потенціали та імпульсивні реакції, які дозволяють синусовому вузлу серця (наприклад, у омаря) точно регулювати внутрішні функції. Із появою нижчих хребетних суттєво вдосконалюються периферійні сенсорні та секторні елементи й пейронна провідність між ними – наприклад, славнозвісна рефлекторна луга<sup>49</sup>. І нарешті, з появою ссавців була, можливо, пов’язана безліч докорінних нововведень у конструкції нервової системи – наприклад, замкнутих контурів, накладення контурів вищого рівня на нижчі тощо; водночас відбувалася принаймні базова диференціація лобних долей мозку<sup>50</sup>. З функціонального погляду весь цей процес справляє враження відносно сталого розширення й урізноманітнення ендогенної нервової діяльності й відтак дедалі більшої централізації до того ізольованіших, незалежних часткових процесів.

<sup>47</sup> Kluckhohn C., Murray H. (eds.) *Personality in Nature, Society and Culture*. – New York, 1948; Bullock T. *Evolution of Neurophysiological Mechanisms//Behavior and Evolution*/Ed. A.Roe, G.Simpson. – New Haven, 1958. – P.165-177.

<sup>48</sup> Bullock T. Op. cit.

<sup>49</sup> Ibid.; Gerard R.W. Op. cit.

<sup>50</sup> Bullock T. Op. cit. Pribram K.H. *Comparative Neurology and the Evolution of Behavior//Behavior and Evolution*/ Ed. A.Roe, G.Simpson. – New Haven, 1958. – P.140-164.

Однак уявлення щодо типу еволюції, яка відбувалася протягом філетичної диференціації ссавців, зокрема в ході розвитку приматів і гомінідів, досить нечіткі й суперечливі. З одного боку, Джерард вважає, що зміни були майже цілком кількісними, що розвиток полягав у простому збільшенні кількості нервових клітин, яке позначилося на швидкому зростанні розмірів головного мозку: “Подальше розширення здібностей, яке стає найпомітнішим у приматів і досягає своєї кульмінації в людині, пояснюється простим збільшенням кількості елементів і схем, а не їх удосконаленням. Те, що збільшення об’єму мозку супроводжується урізноманітненням його діяльності, навіть стосовно конкретних сфер і функцій (наприклад, сфері мовного апарату та мовлення), відомо всім; менш зрозуміло, як саме це відбувається. Може здаватися, що просте кількісне збільшення, без додаткової конкретизації (що також трапляється), не здатне генерувати нових здібностей, а здатне лише посилювати старі, однак це не так... Зростання сукупності анатомічних нейронів у мозку знімає обмеження з резерву фізіологічних нейронів і уможливлює таким чином більшу різноманітність добору, більшу глибину аналізу й багатство комбінацій, що відбиваються в зміній та інтуїтивній поведінці”<sup>51</sup>.

Натомість Буллок, погоджуючись із тим, що нервова система вищих тварин і людини не виявляє значних відмінностей з погляду відомих нейрофізіологічних механізмів чи структури, водночас піддає цю точку зору глибокому сумніву. Він вважає, що існує нагальна потреба в пошуку досі не виявлених параметрів функціонування нервової системи, “новопосталих рівнів фізіологічних стосунків між нейронами в масі” для пояснення тонких відмінностей у поведінці розвинутих організмів: “Хоч ми не можемо вказати на докорінно нові елементи в нейронних механізмах вищих центрів, усе ж таки важко припустити, що їх великою мірою збільшені переваги треба віднести на рахунок самого лише значного збільшення їх кількості та взаємозв’язків між ними, якщо це саме по собі не спричиняє виникнення нових

---

<sup>51</sup> Gerard R.W.Op. cit.; див. також Gerard R.W., Brains and Behavior// The Evolution of Man's Capacity for Culture/Ed. J.Spuhler. -- Detroit, 1959. -- P.14-20.

властивостей та механізмів. Багато хто, напевно, припускає, що головним чинником підвищення складності поведінки в ході еволюції є кількість нейронів – аж до виникнення чогось на кшталт критичної маси, яка уможливлює нові рівні поведінки... [але] здається очевидним, що взаємозв'язок кількості нейронів зі складністю поведінки такий незначний, що майже нічого не пояснює, якщо не додати – як справді важливу складову частину, – що певні види нейронів, які сьогодні не піддаються визначенняю, або (що те саме) певні види нових властивостей чи наслідків нейрональної структури становлять важливий субстрат поступу... Я не вважаю, що шляхом екстраполяції нашої теперішньої фізіології нейронів можна пояснювати поведінку. Головний чинник розвитку еволюції становить не лише кількість клітин і зв'язків між ними... Наши сподівання пов'язані з відкриттям нових параметрів нейронних систем”<sup>52</sup>.

Стороннього спостерігача, мабуть, найбільше вражає в цій полеміці те, що обидві сторони нібито відчувають якесь ніякове й невиразне нездоволення власною аргументацією в її чистому вигляді, вона немовби здається не зовсім переконливою навіть їм самим. З одного боку – визнання того, що точний характер взаємозв'язку між розміром мозку та складністю поведінки фактично невідомий, і напівголосні застереження щодо “додаткової конкретизації”; з другого – відвертє збентеження через гадану відсутність нових механізмів у розвинутій первовій системі й оптимістичне мурмотіння про “новопосталі властивості”. Практично всі погоджуються з тим, що пояснення зростання розумових здібностей ссавців упродовж століть виключно простим збільшенням маси нейронів розраховане на легковірних. Різниця лише в тому, що в одному випадку сумніви вгамовують, наголошуючи на тому факті, що так чи інакше якийсь паралелізм між збільшенням мозку та урізноманітненням діяльності існує, а в другому, навпаки, ці сумніви посилює наголос на відсутності чогось такого, що дозволяє задовільно пояснити цей паралелізм.

Можливо, внести ясність у цю проблему допоможе, як пропонує Джерард, поступ у роботі з комп’ютерними схемами,

<sup>52</sup> Bullock T. Op. cit.

де продуктивність підвищується внаслідок простого збільшення кількості однакових елементів; або, як вважає Буллок, поглиблений аналіз хімічних відмінностей між нервовими клітинами<sup>53</sup>. Однак ще ймовірніше, що головний шлях до розв'язання цієї проблеми лежить через відмову від тієї цілковито нативістичної концептуалізації функціонування нервової системи увищих ссавців, з якою пов'язані обидва ці підходи. Одночасне виникнення у приматів розширених лобних долей головного мозку, розвинутих форм соціальної організації та (принаймні після того, як австралопітеки навчилися робити знаряддя) інституалізованих культурних норм указує на нерозумність застосування стандартної процедури, коли біологічні, соціальні та культурні параметри трактуються послідовно, тобто вважається, що перші передують другим, а другі – третім. Навпаки, ці так звані рівні треба вважати взаємозв'язаними й розглядати їх у сукупності. Тоді той тип нових властивостей, що їх нам треба виявити в центральній нервовій системі як фізичну підставу дивовижного розвитку автономних сфер періодичного нервового збудження у приматів загалом і у людини зокрема, докорінно відрізнятиметься від тих властивостей, які ми шукали б, якби вважали, що ці сфери “логічно й генетично передують” суспільству та культурі й тому потребують цілковитого визначення за допомогою самих лише внутрішніх фізіологічних параметрів. Можливо, ми забагато вимагали від нейронів або принаймні вимагали не того, що треба.

І справді, якщо говорити про людину, то одна з найбільш вражаючих характеристик її центральної нервової системи – це та відносна недовершеність, із якою ця система здатна зумовлювати поведінку, діючи в межах самих лише автогенних параметрів. Узагалі, що нижче тварина, то більше вона схильна реагувати на “загрозливі” збудники внутрішньо пов'язаними низками виконаних дій, які назагал складають порівняно стереотипну (що не означає незасвосну) реакцію типу “втеча” або “бійка”<sup>54</sup>. Внутрішня реакція людини на такі стимули складається радше з розплівчастої, неоднаково інтенсивної

<sup>53</sup> Gerard R.W. Op. cit.; Bullock T., Op. cit.

<sup>54</sup> Lorenz K. King Solomon's Ring.– London, 1952.

здатності відчувати “страх” або “гнів”, супроводжуваної хіба що кількома автоматично заданими, точно визначеними поведінковими наслідками<sup>55</sup>. Налякана людина, як і налякана тварина, може втікати, ховатися, прикладатися, задобрювати або – у панічному відчай – атакувати. Однак у людини конкретна патернізація таких явних дій спирається насамперед на культурні, а не на генетичні шаблони. У завжди діагностичній статевій сфері, де регулювання поведінки відбувається філогенетичним шляхом, – від гонадної сфери через пітутарну до домінування центральної нервової системи – спостерігається такий самий еволюційний відхил від сталої послідовності дій вбік загального збудження й “дедалі більшої гнучкості та змінності сексуальних норм” – відхил, певним логічним продовженням якого здається заслужено відома культурна варіація, яку становлять сексуальні звичаї людини<sup>56</sup>. Через це складається явно парадоксальне враження, що дедалі більша самостійність, ієрархічна складність і домінування неперервної діяльності центральної нервової системи йдуть поряд із менш деталізованим зумовленням такої діяльності самою структурою центральної нервової системи, тобто внутрішньо. Відтак може виявиться, що деякі з найважливіших подій у нервової еволюції, які відбувалися протягом періоду часткового збігу біологічних і соціокультурних змін, полягають у виникненні властивостей, що посилюють продуктивність центральної нервової системи, але зменшують її функціональну самодостатність.

Некритичне вживання терміна “інстинкт” спричинило сплутування трьох окремих (однак пов’язаних між собою) суперечностей: між нормами поведінки, зумовленими й незумовленими навчанням; між природженими нормами поведінки (тобто наслідком генетично запрограмованих фізичних процесів) і неприродженими (тобто наслідком позагенетично

<sup>55</sup> Hebb D.O., Thompson W.R. The Social Significance of Animal Studies// Handbook of Psychology.–Reading, Mass., 1954.–P.532-561.

<sup>56</sup> Beach F.A. Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology//Culture and Behavior/Eds. A.Roe, G.Simpson.–New Haven, 1958.–P.81-102; Ford C.S., Beach F.A. Patterns of Sexual Behavior.– New York, 1951.

запрограмованих фізичних процесів); і, нарешті, між гнучкими (змінними) та негнучкими (стереотипними) нормами поведінки. Наслідком цього сплутування стало хибне припущення, нібито вважати норму поведінки природженою означає вважати її негнучкою в своєму вираженні. (Див.: Pribram K.H., Comparative Neurology and Evolution; Beach F.A. The Descent of Instinct// Psychol. Rev. – 1955. – №62. – Р. 401-410). Тут термін “внутрішній” як протилежність “зовнішнього” вживався для характеристики поведінки, щодо якої складається враження, що в порівнянні з іншою вона майже цілком, або принаймні переважно, ґрунтуються на природжених схильностях, незалежно від проблем навчання чи гнучкості як таких.

Однак, з іншого боку, ця загальна тенденція нібито вже міцно вкорінилася у людиноподібних приматів: “Деяким шимпанзе [чоловічої статі] доводиться вчитися спарюванню. Було помічено, що статевозрілі, але недосвідчені самці, розміщені разом із сприйнятливими самицями, виявляють ознаки виразного сексуального збудження, але їхні спроби здійснити копуляцію зазвичай виявляються безрезультатними. Складається враження, що найвіній самець не здатний виконувати свою роль у статевому акті, й це наводить на думку, що для здійснення біологічно ефективного коїтусу представники цього виду потребують чимало практики та навчання. Дорослі самці у гризунів, вирощені в ізоляції, з першого разу нормально спаровуються з самицями в період їхньої тічки” (Beach F.A. Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals// Psychol. Rev. – 1947. – №54. – Р. 293-315). Декілька яскравих описів загального страху та гніву у шимпанзе міститься в статті: Hebb D.O., Thompson W.R. Op. cit.

З цієї точки зору цілком хибною вдається загальноприйнята думка, нібито розумова діяльність – це внутрішньоцеребральний процес, а різноманітні штучні засоби, винайдені людиною внаслідок цього процесу, можуть лише додатково допомагати йому чи розширювати його. Зовсім навпаки: коли неможливе цілком конкретне, достатнє для адаптації визначення панівних нервових процесів на підставі внутрішніх параметрів, уже саме функціонування людського мозку стає надзвичайно залежним

від культурних ресурсів. Відтак ці ресурси є не додатком до розумової діяльності, а її складовими частинами. Мислення як відкритий, публічний акт, пов'язаний з цілеспрямованим маніпулюванням об'єктивними даними, є, мабуть, для людей справді зasadничою річчю; мислення як прихований, особистий процес без звертання до таких даних – лише похідна, хоч і небезкорисна, здібність. Як свідчать спостереження за навчанням школярів лічбі, складання чисел подумки фактично вимагає більш розвинених розумових здібностей, ніж рахування за допомогою паперу й олівця, паличок або пальців. Читання вголос простіше досягнення, ніж читання про себе: це друге вміння виникло фактично лише в середньовіччі<sup>57</sup>. Те саме нерідко підкреслюється й стосовно мовлення; за винятком моментів, коли ми не такі простодушні, всі ми схожі на Форстерову стареньку: ми не усвідомлюємо, про що думаємо, доки не зрозуміємо того, про що говоримо.

Стосовно цього останнього пункту іноді заперечувалося, що “проведені порівняння, а також література, присвячена афазії, переконливо свідчать про те, що мислення передує мовленню, а не зумовлюється ним”<sup>58</sup>. Однак це заперечення хоч і досить слухнє саме по собі, не спростовує нашої загальної позиції, яка полягає в тому, що людська культура не є додатковим компонентом людського мислення. Причин тому кілька. По-перше, той факт, що людиноподібні тварини навчаються міркувати з іноді приголомшливою ефективністю, не навчившись при цьому розмовляти, так само не доводить здатності на це людини, як і спроможність шурів спаровуватися без посередництва наслідуваного навчання чи практики не доводить здатності на це шимпанзе. По-друге, хворі на афазію – це люди, які навчилися говорити й інтерпретувати мовлення, а потім втратили (зазвичай лише частково) цю здатність, а не люди, які взагалі ніколи не вміли говорити. По-третє (і найголовніше), мовлення – у специфічному значенні вокалізованої розмови – аж ніяк не єдиний із доступних людині публічних засобів перенесення в уже існуюче

<sup>57</sup> Ryle G. Op. cit. – P.27

<sup>58</sup> Hebb D.O. Op.cit.

культурне середовище. Такі феномени, як Гелен Келлер, яка навчалася мисленню через поєднання маніпулювання культурними об'єктами, як-от кухоль і водопровідний кран, та цілеспрямованого копіювання (за допомогою міс Саліван) дотикових відчуттів у руці, або дитина, яка, ще не вміючи розмовляти, складає собі уявлення про порядковий числівник через спорудження двох паралельних ліній із кубиків, доводять, що найголовніше – це існування загальнодоступної символної системи будь-якого типу<sup>59</sup>. Для людини, зокрема, уявити собі мислення таємним, по суті, процесом – значить майже цілком занехтувати тим, що насправді роблять люди, коли починають міркувати: “Образне мислення – це не більше й не менше, як створення образу довкілля, прискорене відносно довкілля проганяння цієї моделі й визначення поводження довкілля на підставі поведінки моделі... Перший крок у розв’язанні якоїсь проблеми полягає в побудуванні моделі чи образу «відповідних характерних ознак» [довкілля]. Ці моделі можуть будуватися з багатьох речей, включаючи частки органічної тканини тіла, за допомогою паперу й олівця чи існуючих артефактів. Побудувавши модель, можна маніпулювати нею відповідно до різноманітних гіпотетичних обставин і обмежень. Тоді організм здатний «спостерігати» за наслідками цих маніпуляцій і переносити їх на довкілля, уможливлюючи таким чином прогнозування. Згідно з цим поглядом, авіаконструктор думає, коли випробовує модель нового літака в аеродинамічній трубі. Водій думає, коли веде пальцем уздовж лінії на мапі, причому палець править за модель відповідних властивостей автомобіля, а мапа – за модель шляху. Зовнішні моделі цього типу нерідко застосовуються в обмірковуванні складних [різновидів довкілля]. Образи, вжиті в прихованому мисленні, залежать від наявності

<sup>59</sup> Щодо порядкових числівників див. Lashley K.S. Persistent Problems in the Evolution of Mind//Quart. Rev. – 1949. – №24. – P.28-42. Мабуть, доцільно також чітко зазначити, що погляд, згідно з яким люди, як правило, навчаються розумно розмовляти вголос та з іншими, перш ніж навчаться “розмовляти” подумки з собою, не пов’язаний ані з моторною теорією мислення, ані з твердженням, нібіто будь-який прихований розумовий процес відбувається за допомогою уявних слів.

фізико-хімічних явищ організму, що їх доводиться застосовувати для формування моделей”<sup>60</sup>.

Ще одне приховане значення цього погляду на рефлексивне мислення як на таке, що полягає не в подіях у голові, а в порівнюванні станів і процесів символічних моделей із станами та процесами ширшого світу, пов’язаний з тим, що саме брак стимулу ініціює розумову діяльність, а “виявлення” стимулу її завершує<sup>61</sup>. Водій, який водить пальцем по мапі шляхів, робить це тому, що йому бракує інформації про те, як дістатися потрібного місця, й здобувши таку інформацію, він припинить це робити. Конструктор проводить свої експерименти в аеродинамічній трубі для того, щоб з’ясувати, як поводитиметься модель його літака за різних штучно створених аеродинамічних умов, і коли він виявить це, то припинить експеримент. Людина, яка шукає монету в своїй кишенні, робить це тому, що їй бракує монети в руці, й припиняє пошуки, якщо вхопить одну, або, звісно, якщо дійде висновку, що все це марно, тому що в кишенні взагалі немає монет, або ж це нерентабельно, тому що зусилля, пов’язані з такими пошуками, “не виправдовуються здобутком”<sup>62</sup>. Якщо залишити остроронь проблеми мотивації (пов’язані з іншим значенням слова “тому що”), то напрямне міркування починається з загадки й завершується або відмовою від пошуків, або розв’язанням загадки: “Функція рефлексивного мислення полягає... в перетворенні ситуації, в якій присутня відчути невизначеність... певного гатунку, на ситуацію ясну, логічну, улагоджену, гармонійну”<sup>63</sup>.

Коротко кажучи, людське мислення (в конкретному значенні напрямного міркування) залежить від маніпулювання певними різновидами культурних ресурсів у такий спосіб, аби спричинити (виявити, дібрати) зовнішні стимули, що їх потребує (байдуже, з

<sup>60</sup> Galanter E., Gerstenhaber M. On Thought: The Extrinsic Theory// Psychol. Rev. – 1956. – №63. – P.218-227.

<sup>61</sup> Deutsch J.A., A New Type of Behavior Theory//British Journal of Psychology. – 1953. – №44. – P.218-227.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Dewey J. Intelligence and the Modern World/Ed. J.Ratner. – New York, 1939. – P.851.

якою метою) організм. Це – пошук інформації, і він стає ще нагальнішим унаслідок надмірної узагальненості внутрішньої інформації, яку організм отримує з генетичних джерел. Що нижче тварина, то менше вона потребує для своєї поведінки детальної інформації про довкілля: птахам не треба будувати аеродинамічних труб для перевірки принципів аеродинаміки, перш ніж учитися літати, – ці принципи їм уже “відомі”. Саме в здатності людини засвоювати велику кількість різних речей нерідко вбачали її “унікальність”, і це досить слушно, хоч мавпи, голуби й навіть восьминоги іноді дивують нас своєю здатністю навчатися суто “людським” учинкам. Проте, мабуть, ще важливіше теоретичне значення має той факт, який кількості речей людина мусить навчатися. Не раз підкреслювалося, що людина – “ембріоноподібна”, “домашня” й узагалі незагартована істота – без культури була б фізично нежиттездатною<sup>64</sup>. Значно рідше зазначалося, що в цьому разі вона була б і психічно нежиттездатною<sup>65</sup>.

Для афективного аспекту людського мислення все це не менш слушно, ніж для інтелектуального. У кількох книжках і статтях Гебб розвинув цікаву теорію, згідно з якою нервова система людини (а також – відповідно меншою мірою – нервова система нижчих тварин) потребує відносно сталого потоку оптимально існуючих зовнішніх стимулів як передумови належної діяльності<sup>66</sup>. З одного боку, мозок людини “не схожий на обчислювальну машину, яку приводить у дію електричний мотор і яка без вводу інформації може простоювати протягом необмеженого часу. Задля ефективного функціонування мозку його треба підтримувати в підігрітому, робочому стані, постійно вводячи в нього різноманітну інформацію, принаймні в періоди недремності”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Див. наприклад: La Barre W. *The Human Animal*. – Chicago, 1954.

<sup>65</sup> Див., проте: Dewey J. *The Need for a Social Psychology*//*Psychol. Rev.* – 1917. – №24. – P.266-277; Hallowell A.I. *Culture, Personality and Society*.

<sup>66</sup> Hebb D.O. *Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition*//*Psychol. Rev.* – 1946. – №53.–P. 88-106; Hebb D.O. *The Organization of Behavior*.–New York, 1949; Hebb D.O. *Problem of Consciousness and Introspection*; Hebb D.O. Thompson W.R. Op. cit.

<sup>67</sup> Hebb D.O. *Problem of Consciousness and Introspection*.

З іншого боку, враховуючи надзвичайну емоційну вразливість, властиву людині, ця вхідна інформація не повинна бути надто насиченою, надто різноманітною, надто хвилюючою, бо тоді настає емоційний колапс і цілковитий розлад процесу мислення. І нудьга, їх істерія є ворогами розуму<sup>68</sup>.

Отже, оскільки “людина – найемоційніша й водночас найрозумніша з істот”, для запобігання тривалій афективній нестабільності, постійним коливанням між крайностями пристрастей потрібне дуже ретельне культурне регулювання збудників страху, шаленства, гіпнотичного стану тощо – через табу, гомогенізацію культури, швидку “раціоналізацію” незвичних збудників за допомогою знайомих понять і так далі<sup>69</sup>. Однак унаслідок того, що людина не здатна на ефективну діяльність за відсутності досить значної і сталої емоційної активації, не менш важливу роль відіграють культурні механізми, які забезпечують постійну наявність чуттєвого досвіду того постійно змінного типу, що здатний підтримувати таку діяльність. Усталені правила, які забороняють виставляти напоказ мертві тіла поза чітко визначеними обставинами (похорони тощо), захищають таку надзвичайно вразливу істоту, як людина, від страху, що його викликають смерть і руйнування тіла; однак спостерігання за автоперегонами чи участь у них чудово стимулює такий самий страх. Боротьба за приз породжує ворожі почуття; запровадження сталого звичаю міжособистісних дружніх стосунків стримує ці почуття. Еротичні спонуки приемно збуджуються низкою майстерних винаходів, кінця яким, судячи з усього, немає; але людей утримує в пристойних межах наполеглива вимога здійснення відверто сексуальної діяльності в приватних умовах.

Проте всупереч тому, про що свідчать ці досить спрощені приклади, забезпечення ефективного, добре впорядкованого, чітко

<sup>68</sup> Solomon P. et. al., Sensory Deprivation: A Review//American Journ. of Psychiatry. – 1957. – №114. – P. 357-363; Chapman L.F., Highest Integrative Functions of Man During Stress//The Brain and Human Behavior/ Ed. H.Solomon.– Baltimore, 1958.–P.491-534.

<sup>69</sup> Hebb D.O., Thompson W.R. Op. cit.

сформульованого емоційного життя людини – це не просто питання винахідливого інструментального контролю, чогось на кшталт хитрої гіdraulічної техніки для регулювання афектів. Це радше пов’язано з наданням конкретної, чітко визначеної форми загальному, розплівчастому, неперервному потоку фізичних відчуттів, із виразним і розумним упорядкуванням тих неперервних чуттєвих змін, до яких ми схильні за самою своєю природою, – так, аби ми не лише відчували, а й знали, що саме ми вічуваємо, й діяли відповідно: “[Саме] розумова діяльність... насамперед визначає той спосіб, в який людина відповідає на вимоги навколишнього світу. Саме лише відчуття – чи то біль, чи то задоволення – не відзначається єдністю й здатнє змінювати сприйнятливість тіла до майбутніх страждань чи задоволень лише певними елементарним засобами. Тільки відчуття, яке людина запам’ятовує та передчуває, якого бойтися чи прагне або навіть лише уявляє собі й уникає, має вагу в людському житті. Саме сприйняття, сформоване уявою, дає нам той зовнішній світ, який ми знаємо. І саме неперервність мислення перетворює наші емоційні реакції на систему ставлень з різним емоційним забарвленням і встановлює певні межі для людських пристрастей. Інакше кажучи, завдяки своєму мисленню та уяві ми маємо не просто емоції, а емоційне життя”<sup>70</sup>.

За таких умов метою нашої розумової діяльності стає не збирання інформації про характер подій у зовнішньому світі як такий, а визначення його афективної значущості, емоційної ваги. Нас турбує не розв’язання проблем, а внесення ясності в почуття. І все ж таки існування культурних ресурсів, адекватної системи публічних символів для цього процесу не менш важливе, ніж для процесу спрямованого міркування. Тому розвиток, збереження та зникнення “настроїв”, “ставлень”, “сентиментів” тощо, які є “почуттями” в значенні стану, а не смислів чи мотивів, становлять якусь потаємну за свою суттю діяльність людей не більше, ніж напрямне “мислення”. Користування мапою шляхів дозволяє нам точно визначити свій шлях від Сан-Франциско до Нью-Йорка, а читання романів Кафки – сформувати своє власне, чітко

<sup>70</sup> Langer S. Feeling and Form. – New York, 1953. – P.372.

визначене ставлення до сучасної бюрократії. Ми набуваємо здатності проектувати літальні апарати в аеродинамічній трубі та відчувати справжній побожний страх у церкві. Дитина рахує на пальцях до того, як навчиться рахувати “в голові”; вона відчуває любов свою шкірою до того, як відчує її “у своєму серці”. Культурні артефакти в людині – це не лише ідеї, а й емоції<sup>71</sup>.

Зважаючи на брак специфічності природжених афектів у людини, досягнення оптимального перебігу стимуляції її нервової системи – набагато складніша операція, ніж обачливе маневрування між крайніцями “забагато” й “замало”. Воно передбачає дуже тонке якісне регулювання того, що надходить через чуттєвий апарат. Це знову-таки питання радше активного пошуку потрібних стимулів, аніж їх пильного очікування. У неврологічному плані це регулювання досягається за допомогою еферентних імпульсів, що надходять від центральної нервової системи й змінюють діяльність рецепторів<sup>72</sup>. Із психологічної точки зору той самий процес можна сформулювати як настановчий контроль сприймання<sup>73</sup>. Однак суть у тому, що в людині не можна з достатньою точністю сформувати іні домінантних сфер, іні ментальної спрямованості, якщо не спиратися при цьому на символічні моделі почуттів. Для того щоб прийняти рішення, ми маємо усвідомлювати свої почуття стосовно різних речей, а для такого усвідомлення нам потрібні ті загальнодоступні емоційні образи, що їх можуть забезпечити лише ритуал, міф і мистецтво.

#### IV

Слово “розум” стосується певної сукупності нахилів організму. Математичні здібності с розумовою властивістю, так само

<sup>71</sup> Типи культурних символів, потрібних для інтелектуального та афективного аспектів розумової діяльності людини, можуть бути різними: з одного боку, розмовна мова, встановлена практика експериментів, математика, з другого – міфи, ритуали та мистецтво. Однак тут не слід проводити надто різкої межі: математика може давати емоційне задоволення, а поезія – інтелектуальне; у будь-якому разі різниця тут не посутня, а лише функціональна.

<sup>72</sup> Granit R. Receptors and Sensory Perception. – New Haven, 1955.

<sup>73</sup> Brunner J.S., Postman L. Emotional Selectivity in Perception and Reaction/Journ. Personality. – 1947. – №16. – P.69-77.

як і постійна безжурність або жадіність (проблему мотивації ми не маємо можливості тут обговорювати). Тому питання еволюції розуму – це не якась удавана проблема, породжена хибно зрозумілою метафізикою; воно не пов’язане також з виявленням того моменту в історії життя, коли до органічної матерії було додано невидиму душу. Це – питання простеження розвитку певних видів здібностей, можливостей, нахилів і схильностей в організмах та окреслення чинників чи типів чинників, від яких залежить існування таких властивостей.

Останні антропологічні дослідження свідчать про хибність поширеного погляду, нібито розумові задатки людини генетично передують виникненню культури, а теперішні людські можливості – це наслідок розвитку чи розширення вже наявних задатків за допомогою культурних засобів<sup>74</sup>. Той очевидний факт, що останні етапи біологічної еволюції людини відбувалися вже після початку розвитку культури, означає, що “засаднича”, “чиста” чи “безумовна” людська природа – як природжена конституція людини – функціонально недосконала аж до непрацездатності. Знаряддя, полювання, родина, організація, а пізніше – мистецтво, релігія та “наука” сформували людину фізично; отже, вони потрібні не лише для її виживання, а й для її екзистенціальної реалізації.

Застосування цієї вже переглянутої точки зору на еволюцію людини приводить до виникнення гіпотези, що культурні ресурси

<sup>74</sup> Якщо вживаються терміни з таким неусталеним значенням, як “розум” і “культура”, то рішення щодо найнижчої сходинки філогенетичної шкали, на яку їх можна поширити (тобто щодо широти їх визначення), значною мірою залежить від звичаю, політики та смаку. Тут (можливо, дещо целогічно, але нібито згідно з загальним ужитком) для позначення розуму й культури було обрано протилежні тлумачення: розум визначається в широкому розумінні, з включенням до нього засвоєної здатності мавп спілкуватися або шурів – знаходити вихід із лабіринту, культура ж – у вузькому значенні символічних патернів, що виникали лише після періоду виготовлення знарядь. Щодо твердження про необхідність визначення культури як “засвоєної моделі значення сигналів і знаків” та її поширення на весь світ живих організмів див.: Parsons T. An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action/Psychology: A Study of a Science/Ed. S.Koch. – New York, 1959. – №3.– P.612-711.

є складником людського мислення, а не додатком до нього. Коли ми рухаємося філогенетичними сходами від нижчих довищих тварин, поведінка характеризується дедалі більшою непередбачуваністю щодо наявних стимулів, і ця тенденція має очевидну фізіологічну підпору у вигляді дедалі більшого ускладнення й домінантності центральних схем нервової діяльності. Аж до рівня нижчих ссавців принаймні основну частину цього розвитку автономних центральних сфер можна пояснити розвитком нових нервових механізмів. Однак у вищих ссавців таких нових механізмів поки що не виявлено. І хоч, можливо, просте збільшення кількості нейронів саме по собі здатне пояснити розквіт інтелектуальних здібностей людини, але той факт, що великий людський мозок і людська культура виникли одночасно, а не один за одним, свідчить про те, що найостанніші події в розвитку еволюції первової системи полягають у виникненні механізмів, які роблять можливим збереження складніших домінантних сфер і водночас дедалі більше унеможливлюють цілковите визначення цих сфер за допомогою внутрішніх (природжених) параметрів. Для побудови власної, автономної, неперервної моделі діяльності нервова система людини неминуче спирається на доступність публічних символічних структур.

Це, в свою чергу, означає, що людське мислення – пасам-перед відкритий акт, здійснюваний за допомогою об'єктивних матеріалів спільноти культури, і лише в другу чергу – приватна справа. Ментальні процеси людини (в значенні як спрямованого міркування, так і формуловання почуттів, а також їх об'єднання в мотиви) насправді відбуваються за робочим столом ученої, на футбольному полі, в студії чи кабіні вантажівки, на сцені, за шаховою дошкою чи в кріслі судді. Попри твердження ізоляціоністів про те, що культура, соціальна організація, індивідуальна поведінка або нервова фізіологія є, по суті, замкненими системами, все ж таки поступ наукового аналізу людського розуму вимагає об'єднаних зусиль з боку практично всіх біхевіоральних наук, аби відкриття кожної з них спонукали решту до постійних переоцінок власних теорій.

## РОЗДІЛ 4

### РЕЛІГІЯ ЯК КУЛЬТУРНА СИСТЕМА

*Будь-яка спроба розмовляти, не вживаючи при цьому якоїсь конкретної мови, так само безнадійна, як і спроба мати релігію, яка не була б релігією конкретною... Відтак кожній живій, дійовій релігії притаманні свої відмітні ознаки. Сила релігії полягає в її особливому й дивовижному посланні та в тому напрямі, який це одкровення надає життю. Перспективи, які вона відкриває, й таємниці, які вона пропонує, – це ще один світ, в якому можна жити, і цей інший світ – незалежно від того, чи сподіваємося ми коли-небудь цілком до нього перейти, – в нашому розумінні і з релігією.*

*Сантаяна, Розум у релігії*

#### I

Коли я порівнюю антропологічні дослідження з релігії, здійснені перед самим початком і одразу після закінчення першої світової війни, з тими, що проводилися після другої світової війни, то мені впадають в око дві характерні ознаки останніх. По-перше, це відсутність будь-яких вагомих теоретичних досягнень. Дослідники експлуатують концептуальний спадок своїх попередників, не додаючи до нього майже нічого нового, крім хіба що певного емпіричного збагачення. По-друге, вжиті ними поняття виводяться з дуже вузько окресленої інтелектуальної традиції. Дюркгейм, Вебер, Фрейд, Малиновський – у кожній праці наслідується підхід однієї-

двох із цих видатних постатей, з доданням лише кількох незначних коректив, спричинених природним прагненням вийти за межі зародкового мислення або наявністю ширшого кола достовірних описових даних. Практично нікому навіть не спадає на думку пошукати аналітичних ідей деїнде – у філософії, історії, праві, літературі або більш “твердих” науках, до яких зверталися й самі згадані вище вчені. І мені здається, що між обома цими характерними ознаками існує певний зв’язок.

Якщо антропологічне дослідження релігії справді перебуває у стані загальної стагнації, то я гадаю, що ця проблема навряд чи буде розв’язана створенням подальших незначних варіацій на класичні теоретичні теми. Однак ще один педантичний приклад на підтвердження давніх відомих фактів (як-от: культ предків підтримує юридичний авторитет старших, ритуали ініціації – це засоби досягнення статової самосвідомості та статусу дорослої особи, ритуальні угруповання віддзеркалюють політичні опозиції, міфи створюють основу для соціальних інститутів та обґрунтують соціальні привілеї) може, нарешті, переконати багатьох людей як у межах цього фаху, так і поза ним, що антропологи, як і теологи, виступають залежно від доказування очевидних речей. У мистецтві це добропорядне повторення досягнень визнаних майстрів називається академізмом, і я вважаю, що це є відповідною назвою також і для нашої хвороби. Тільки відмовившись, за висловом Лео Стейнберга, від того солодкого почуття довершеності, що його породжує демонстрація звичних навиків, і звернувшись до проблем досить непрояснених, аби стати матеріалом для відкриттів, ми можемо сподіватися на досягнення, які не просто відтворюватимуть праці великих учених першої четверті цього століття, а дорівнюватимуть їм<sup>1</sup>.

Шлях до цього – це не відмова від усталених традицій соціальної антропології в цій галузі, а розширення їх меж. Внески щонайменше чотирьох учених, котрі, як на мене, надто домінують у наших думках (Дюркгеймові роздуми про природу священного, Веберова Verstehenden-методологія, Фрейдова паралель між осо-

<sup>1</sup> Steinberg L. The Eye Is Part of the Mind//Partisan Review. – 1953. – №70. – P.194-212.

бистими й колективними ритуалами та дослідження Малиновського щодо відмінності між релігією та здоровим глуздом), здаються мені обов'язковими вихідними пунктами будь-якої перспективної антропологічної теорії релігії. Однак це лише вихідні пункти. Аби просунутися далі, ми маємо залиучити їх до ширшого контексту сучасної наукової думки, ніж той, що його вони самі по собі передбачають. Можливі негативні наслідки такої процедури очевидні: свавільний еклектизм, торгівля поверховими теоріями та цілковита інтелектуальна плутанина. Але я, в кожному разі, не бачу іншої можливості уникнути того, що Яновіц, маючи на увазі антропологію в ширшому сенсі, назвав “мертвою рукою” компетентності<sup>2</sup>.

Просуваючись до такого розширення концептуальної оболонки наших досліджень, можна, звичайно, обрати безліч напрямків, і тут, мабуть, головна проблема – не рухатися в усіх цих напрямках одночасно, як кіпний полісмен Стівена Лікока. Я, зі свого боку, збираюся зосередити свої зусилля на розвитку того, що вслід за Парсонсом і Шілзом визначаю як культурний вимір дослідження релігії<sup>3</sup>. Термін “культура” останнім часом пабув у колах фахівців із соціальної антропології дещо поганої репутації внаслідок розмаїття посилань на нього й тієї навмисної невизначеності, з якою він так часто використовувався. (Хоч я не зовсім розумію, чому він повинен потерпіти від цього більше, ніж, наприклад, терміни “соціальна структура” або “особистість”.) В усякому разі поняття культури, якого дотримуюсь я, не відзначається ні надмірною кількістю посилань, ні, наскільки я можу судити, якоюсь особливою двозначністю: ним позначається патерн значень, утілених у символах, що передається історично, певна система успадкованих уявлень, виражених у символічних формах, за допомогою яких люди спілкуються, увічнюють і розвивають свої знання про життя та ставлення до нього. Звичайно, такі терміни, як “значення”, “символ” та “концепція”,

<sup>2</sup> Janowitz M. Anthropology and the Social Sciences//Current Anthropology. – 1963. – №4. – P.139, 146-154.

<sup>3</sup> Parsons, T. Shils E. Toward a General Theory of Action. – Cambridge, Mass, 1951.

вимагають пояснення. Але саме тут і настає черга різноманітних розширень. Якщо Лангер права у тому, що “концепт значення в усій його різноманітності є головним філософським концептом сучасності”, що “знак, символ, денотація, сигніфікація, комунікація... є нашим [інтелектуальним] інструментарієм”, то, маєтися, соціальній антропології, її особливої її сфері, пов’язаній з вивченням релігії, час усвідомити цей факт<sup>4</sup>.

## II

Оскільки нам доводиться мати справу зі значенням, почнемо з парадигми. Функція сакральних символів полягає в синтезуванні стосу того чи іншого народу: атмосфери, характеру та якості життя людей, його морально-естетичного стилю й настрою, а також світогляду людей – картина того, що відбувається в реальності, та найвсеохопніших уявлень про порядок. В релігійній вірі та практиці етос певної групи інтелектуально обґрунтковується тим, що подається як спосіб життя, ідеально пристосований до реального стану справ, відображеного в світогляді, тимчасом як світогляд набуває емоційної переконливості завдяки тому, що подається як картина справжнього стану речей, особливо добре впорядкована, аби відповісти такому способу життя. Це протиставлення й взаємне підтвердження мають два основних наслідки. З одного боку, вони об’єктивізують моральні та естетичні преференції, зображуючи їх як нав’язані умови життя, передбачені в світі з певною конкретною структурою, як здоровий глузд, що враховує форму реальності, яка не підлягає змінам. З іншого боку, вони підтримують ці загальноприйняті переконання щодо цілісності світу, звертаючись до глибоких моральних та естетичних почуттів як опертих на досвід свідченъ істинності цих переконань. Релігійні символи формулюють основну відповідність між конкретним стилем життя та конкретною (хоч і найчастіше прихованою) метафізикою і, таким чином, для підтримки кожного з них використовують авторитет іншого.

Отже, якщо залишити осторонь формулювання, все це, маєтися, можна припустити. Ідея про те, що релігія приводить

<sup>4</sup> Langer S. Philosophical Sketches. – Baltimore, 1962.

людські дії у відповідність до якогось уявного світового порядку й переносить образи цього порядку в площину людського досвіду, навряд чи є новиною. Але водночас вона майже недосліджена, тому ми маємо дуже приблизне уявлення про те, як це конкретне диво здійснюється на практиці. Ми лише знаємо, що це відбувається – щорічно, щотижнево, щоденно, а для декого мало не щогодинно, і для підтвердження цього у нас є величезна кількість етнографічної літератури. Але теоретичної основи, яка дозволила б нам зробити аналітичне пояснення цього – так, як ми пояснююмо, наприклад, сегментацію родоводу, політичне правонаступництво, обмін праці або соціалізацію дитини, не існує.

Тому нам доведеться звесті свою парадигму до дефініції, бо хоч усім відомо, що дефініції нічого не визначають, але якщо вони побудовані досить ретельно, то забезпечуть правильну орієнтацію (або переорієнтацію) думки. Їх поступове розгортання може становити ефективний шлях до розроблення й скрування новими напрямами пошуку. Вони мають корисну властивість точності – на відміну від дискурсивної прози, яка завжди (ї особливо в цій сфері) склонна підмінити аргументацію риторикою. Отже, релігія – це “(1) система символів, спрямована на (2) створення сильних, наскрізних і довготривалих настроїв та мотивацій шляхом (3) формульовання концепцій загального порядку існування та (4) оточення цих концепцій такою аурою справжності, що ці настрої та мотивації видаються єдино реальними”.

#### *Система символів, спрямована на...*

Терміну “символ” тут надається такого великого значення, що передусім ми повинні досить точно вирішити, як саме ми його розуміємо. Це нелегке завдання, бо, як і термін “культура”, слово “символ” уживалося для позначення найрізноманітніших речей, часто багатьох одночасно.

Дехто позначає ним речі, які для когось означають щось інше: темні хмари є символічними передвісниками дощу. Інші вживають це слово лише для позначення тих чи інших чітких умовних знаків: червоний прапор – символ небезпеки, білий –

капітуляції. Треті обмежуються його застосуванням до речей, які висловлюються опосередковано, фігурально й не можуть бути сформульовані прямо, буквально: існують символи в поезії, але не в науці, тому вислів “символічна логіка” є некоректним. Однак є ще четверті, які вживають це слово для будь-якого об’єкта, вчинку, події, властивості або відношення, що правлять за знаряддя певної концепції (ця концепція – “значення” символу), і саме цього підходу я дотримуватимуся тут<sup>5</sup>. Число 6 – написанс, уявне, викладене як ряд каменів або навіть позначене крапками на програмній стрічці комп’ютера – є символом. Але таким самим символом є і хрест, коли про нього говорять, малюють його в уяві, побожно хрестяться або з любов’ю торкаються нашийного хрестика, і простір полотна “Герника”, і шматочок розписаного каменя, який називають чурінга, і слово “реальність”, і навіть морфема “-ing”. Усе це символи або принаймні складові частини символів, бо становлять відчутні на дотик формулювання понять, абстракції, виведені з досвіду й зафіковані в сприйманій формі, конкретні втілення ідей, ставлень, суджень, прагнень або переконань. Тому дослідження культурної діяльності, в якій символізм складає безпereчний зміст, не означає, що ми відмовилися від соціального аналізу заради Платонової печери тіней, вступили в менталістичний світ інтроспективної психології (або – ще гірше – умоглядної філософії) і вічно блукатимемо там в імлі “пізнання”, “прихильностей”, “здатності до вольових зусиль” та інших невловимих речей. Культурні акти, тлумачення, осянення й використання символічних форм – такі самі соціальні явища, як і будь-які інші; вони такі ж загальнодоступні, як шлюб, і такі ж осяжні, як сільське господарство.

І все ж таки це не зовсім те саме. Точніше, символічний вимір соціальних явищ, як і психологічний, сам по собі можна теоретично абстрагувати від цих явищ як еміпіричних цілісностей. Є все ж таки (парафразуючи спостереження Кеннета Берка) різниця між зведенням будинку та накресленням його плану, а читати вірш про шлюб і дітей – це не те саме, що мати

<sup>5</sup> Langer S. Philosophy in a New Key. – 4th ed. – Cambridge, Mass., 1960.

дітей у шлюбі<sup>6</sup>. Хоч будівництво може відбуватися згідно з проектом, а на намір мати дітей може вплинути прочитаний вірш (менш імовірний випадок), є певні докази на користь того, щоб не плутати наприклад торгівлю символами з нашою торгівлею речами або людьми, бо ці останні самі по собі не є символами, хоч би як часто вони виконували цю функцію<sup>7</sup>. Не має значення, як глибоко перемішані культурне, соціальне та психологічне в повсякденному житті, з усіма його будинками, фермами, віршами та шлюбами. У науковому аналізі доцільно їх розрізняти, виокремлюючи родові ознаки кожного на стандартизованому тлі двох інших.

Що стосується культурних патернів, тобто систем або комплексів символів, то їх найважливішою для нас родовою ознакою є те, що вони становлять зовнішнє джерело інформації. Під “зовнішнім” я маю на увазі лише те, що вони (на відміну, наприклад, від генів) перебувають за межами індивідуального організму як такого в тому інтерсуб’єктивному світі спільногопорозуміння, в якому народжуються всі людські індивіди, в якому вони прямають кожен своїм окремим життєвим шляхом і який продовжує існувати після їхньої смерті. Під “джерелами інформації” я розумію лише те, що вони (як і гени) забезпечують план чи шаблон, за допомогою яких процесам, зовнішнім відносно них самих, можна надати визначену форму. Послідовність базових елементів у нитці ДНК утворює закодовану програму (набір інструкцій, рецепт) для синтезу структурно складних протеїнів, які формують органічне функціонування; культурні патерни забезпечують аналогічну програму для інституалізації соціальних та психологічних процесів, які формують публічну поведінку. Хоч тип інформації і спосіб її передачі в цих двох

<sup>6</sup> Burke K. The Philosophy of Literary Form. – Baton Rouge, La., Louisiana State Univ. Press, 1941. – P.9.

<sup>7</sup> Так само шкідлива протилежна помилка, особливо поширенна серед неокантіанців (як-от Кассірер): вважати символи тотожними речам, які вони символізують, або їх “складниками”. [див. Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Form. – New Haven, 1953-1957. – Vol. 1-3] “Можна вказувати пальцем на місяць, – нібито сказав один, можливо вигаданий, учитель дзен, – але сприймати панець як місяць – значить бути дурнем”.

випадках дуже відмінні, порівняння генів із символами – це не просто натягнута аналогія знайомого нам типу “соціальної спадковості”. Це справді суттєвий зв’язок, бо саме завдяки тому, що генетично запрограмовані процеси в людині мають таку високу міру узагальнення порівняно з нижчими тваринами, так важливі культурно запрограмовані процеси; лише тому, що людська поведінка так довільно зумовлюється внутрішніми джерелами інформації, таку надзвичайну wagу мають її зовнішні джерела. Для спорудження греблі бобру потрібні лише відповідне місце й належні матеріали – спосіб його дій запрограмований фізіологічно. Людині ж, у генах якої будівельна інформація відсутня, потрібне ще й уявлення про те, як споруджуються греблі, – уявлення, яке вона може отримати лише з якогось символічного джерела: проекту, підручника або серії лекцій, прочитаних кимось, хто знається на будівництві греблі; можна, звичайно, досягти такого уявлення і самостійно, маніпулюючи відповідними графічними або мовними елементами.

Цей момент інколи подається як аргумент на користь того, що культурні патерни є “моделями”, що це набори символів, відношення між якими “моделюють” відношення між речами, процесами тощо у фізичних, органічних, соціальних або психологічних системах шляхом “паралелізації”, “імітації” або “симулляції” цих відношень<sup>8</sup>. Однак термін “ модель ” має два значення: “ модель чогось ” і “ модель для чогось ”. І хоч це лише різні аспекти одного основного поняття, для дослідницьких пілей вельми корисно їх розрізняти. У першому випадку наголос робиться на маніпулюванні структурами символів із метою зробити їх більш-менш відповідними заздалегідь установленим несимволічним системам так само, як ми осягаємо спосіб роботи гребель, розробляючи теорію гіdraulіки або креслячи схему потоку. Теорія або схема моделюють фізичні відношення так, аби зробити їх зрозумілими (тобто передають їхню структуру в синоптичній формі); це – модель “ реальності ”. У другому випадку наголос робиться на маніпулюванні несимволічними системами на підставі відношень, виражених у символічній формі, – як тоді, коли ми будуємо дамбу

<sup>8</sup> Craik K. The Nature of Explanation. – Cambridge, 1952.

згідно з технічними умовами, передбаченими теорією гіdraulіки, або з висновками, зробленими зі схеми потоку. Тут теорія є моделлю, відповідно до якої організуються фізичні відношення; це – модель для “реальності”. Для психологічних і соціальних систем та для культурних моделей, які ми назвали б не як звичайно – “теоріями”, а радше “доктринами”, “мелодіями” або “ритуалами”, справа стойть аж ніяк не інакше. На відміну від генів та інших несимволічних джерел інформації, які є лише “моделями для”, а не “моделями чогось”, культурні патерни мають внутрішній подвійний аспект: вони надають значення, тобто об’єктивної концептуальної форми, соціальній та психологічній реальності, водночас пристосовуючись до неї і пристосовуючи її до себе.

Фактично саме цей подвійний аспект вирізняє справжні символи з-поміж інших типів сигніфікативних форм. “Моделі для”, як показує приклад із генами, виявляються в природі скрізь, бо скрізь, де передаються взірці, потреба в таких програмах диктується простою логікою. У тварин, мабуть, найбільш вражаючим прикладом є навчання на основі запам’ятання. Таке навчання потребує автоматичної демонстрації твариною-“вчителем” відповідних взірців поведінки в присутності тварини-“учня”, аби так само автоматично викликати й стабілізувати в останній генетично вбудований у неї набір реакцій<sup>9</sup>. Інформативний танок двох бджіл, одна з яких знайшла мед, а інша його шукає, – це ще один, дещо відмінний, складніше закодований приклад<sup>10</sup>. Крейк навіть висловив думку, що тоненький струмочок води, який уперше знаходить свій шлях від гірського джерела до моря й прокладає маленький канал для більшого об’єму води, який іде за ним, виконує функцію певної моделі “для”<sup>11</sup>. Але моделі “чогось” – лінгвістичні, графічні, механічні, природні та інші процеси, функція яких полягає не в забезпеченні джерел інформації, на підставі яких можна моделювати інші процеси, а в репрезентації цих змодельованих процесів як таких, у вираженні їх структури за допомогою альтернативного

<sup>9</sup> Lorenz K. King Solomon’s Ring. – London, 1952.

<sup>10</sup> Frisch K. von. Dialects in the Language of Bees //Scientific American. – Aug. – 1962.

<sup>11</sup> Craik K. Op. cit.

засобу, – є набагато рідкіснішими і можуть приписуватися, з-поміж існуючих істот, мабуть, лише людині. Сприйняття структурної відповідності між однією сукупністю процесів, дій, зв'язків, речей тощо та іншою сукупністю, для якої перша виконує роль програми, що її можна вважати за репрезентацію, тобто концепцію (символ) запрограмованого, становить сутність людського мислення. Взаємозамінність моделей “для” та моделей “чогось”, яку уможливлює символічне формулювання, – це особлива прикмета нашої ментальності.

*... Створення сильних, наскрізних і довготривалих  
настроїв і мотивацій шляхом...*

Коли йдеться про релігійні символи й символільні системи, така взаємозамінність цілком зрозуміла. Витримка, відвага, незалежність, наполегливість та шалена норовливість, яким навчають індіанця прерій пошуки видінь, – це ті самі полум'яні чесноти, що допомагають йому вижити: досягаючи певного відчуття одкровення, він зміцнює відчуття напрямку<sup>12</sup>. Усвідомлення невиконаного обов'язку, таємної провини, а після зізнання публічної ганьби, якої зазнає людина під час спіритичних сесій (релігія народу манус), є тими самими почуттями, що лежать в основі етики обов'язку, на якій ґрунтуються його свідоме ідентичності суспільство: виправдання пов'язане з виковуванням сумління<sup>13</sup>. І та сама самодисципліна, що винагороджує яванського містика, який пильно вдивляється в полум'я лампи, уявним натяком на присутність божества, навчає його жорстко контролювати емоційні прояви – вміння, необхідне для людини, яка воліла б дотримуватися квіетистичного способу життя<sup>14</sup>. Наше розуміння концепції особистого духа-охоронця, родинного оберегу чи імантного Бога як синоптичних формулувань характеру реальності або як шаблонів для створення реальності з таким характером дуже відносне, воно залежить від того, на якому аспекті ми хочемо зосередити увагу в даний момент: на моделі “для” чи на моделі

<sup>12</sup> Lowie R.H. Primitive Religion. – New York, 1924.

<sup>13</sup> Fortune R.F. Manus Religion. – Philadelphia, 1935.

<sup>14</sup> Geertz C. The Religion of Java. – Glencoe, Ill., 1960.

“чогось”. Пов’язані з цим конкретні символи – та чи інша міфологічна фігура, що матеріалізується в пустелі, череп покійного глави роду, що з осудом дивиться з кроков, або безтілесний “голос у тиші”, що беззвучно декламує загадкову класичну поезію, – вказують на обидва напрямки. Вони водночас відзеркалюють атмосферу життя й формують її.

Вони формують її, викликаючи у релігійної людини певний характерний набір схильностей (тенденцій, здібностей, задатків, хистів, звичок, обов’язків, нахилів), які надають усій її діяльності та досвіду усталеного характеру. Схильність означає не діяльність або подію, а можливість такої діяльності або події за відповідних умов: “Коли корову називають жуйною твариною, а чоловіка курцем, це не означає, що саме зараз корова жує, а чоловік палить сигарету. Бути жуйною твариною – це значить мати періодичну схильність до жування, а бути курцем – мати звичку палити сигарети”<sup>15</sup>. Відповідно бути благочестивим не означає здійснювати те, що ми назвали б благочестивими вчинками, а означає мати схильність до таких вчинків. Так само із хоробрістю індіанців прерій, докорами сумління народності манус та яванським квіетизмом, що становлять сутність благочестивості у відповідних контекстах. Вартість такого погляду на те, що зазвичай називають “особливостями ментальності” або – якщо картезіанство не визнається – “психологічними силами” (обидва терміни досить прийнятні), полягає в тому, що він переносить їх із будь-якої темної та неприступної сфери потаємного відчуття до того яскраво освітленого світу видимих речей, в якому існує ламкість скла, займистість паперу та – знову звертаючись до метафори, – вологість Англії.

Що стосується релігійної діяльності (а вивчення напам’ять якогось міфу – така сама релігійна дія, як і відтинання пальця), то вона стимулює два дещо різні типи схильностей: настрої та мотивації.

Мотивація – це стійка тенденція, постійна схильність до виконання певних типів дій і переживання певних типів почуттів у ситуаціях певного типу, причому ці “типи” в усіх трьох випадках зазвичай становлять дуже різномірні та досить невизначені кате-

<sup>15</sup> Ryle G. The Concept of Mind. – London/New York, 1949.

горій: “Коли ми чуємо про людину, що вона марнославна (тобто вмотивована марнославством), то очікуємо, що вона поводитиметься відповідним чином: буде багато говорити про себе, шукати товариства уславлених людей, відкидати критику, прагнути театральної кар’єри, уникати розмов про достоїнства інших. Ми чекаємо від такої людини, що вона поринатиме в оптимістичні мрії про власні успіхи, уникатиме згадок про минулі невдачі й укладатиме плани щодо власного поступу. Бути марнославним означає мати схильність до поводження в такій у безліч інших подібних способів. Безперечно, ми також очікуємо, що марнославець відчуватиме певні муки та хвилювання в тих чи інших ситуаціях: різкий спад настрою через те, що якася видатна особа забула його ім’я, або справжню радість і наснагу при звістці про знегоди суперників. Але почуття досади та життєрадісності свідчать про марнославство не безпосередніше, ніж акти прилюдних хвастощів або потаємного мрійництва”<sup>16</sup>.

Те саме стосується й будь-якої іншої мотивації. Як мотив, “відчайдушна відвага” полягає в таких тривких схильностях, як голодування в хащах, очолювання поодиноких нападів на ворожі табори й глибоке хвилювання при думці про завдання вирішального удару. “Моральна обачність” полягає в природжений схильності виконувати обтяжливі обіцянки, зізиаватися в таємних гріхах перед лицем сувороого публічного засудження й відчувати себе винним, коли на спіритичному сеансі лунають якісь неясні, загальні обвинувачення. А “незворущний спокій” складається із стійких нахилів зберігати рівновагу за будь-яких обставин, відчувати відразу до найменших проявів емоцій та дозволяти собі беззмістовні роздуми над пустими речами. Таким чином, мотиви це не дії (в значенні цілеспрямованої поведінки) і не почуття, а схильність здійснювати конкретні категорії вчинків або мати конкретні категорії почуттів. І коли ми кажемо, що людина релігійна, тобто вмотивована релігією, це принаймні частка (хоч усього лише частка) того, що ми маємо на увазі.

Інша частка пов’язана з тим, що за відповідної стимуляції людина сприйнятлива до певних настроїв, які ми іноді об’єднуємо

<sup>16</sup> Ibid. – P.86.



