



УАЙТ (White) Лесли Элвин (1900-1975) - амер. антрополог, культуролог. Первые годы студенч. жизни У. прошли в Луизиан. и Колумбийском ун-тах, где он специализировался в психологии и философии. Написал магистерскую дис. по психологии под руководством проф. Р. Вудворта. Первый курс по антропологии слушал в 1922-24 гг. у А. Голденвейзера, в Новой школе социальных исследований (Нью Йорк Сити). Там же прослушал курсы по истории, экономике, бихевиористской психологии и психиатрии. Прошел два курса клинич. психологии в Манхеттенском госпитале, долгое время колебался в выборе проф. сферы, пытался круто изменить свою жизнь и заняться клинич. психологией (в рамках психиатрии). Однако, в 1924 он принимает решение поступить в Чикагский ун-т для изучения социологии, с тем, чтобы найти ответы на давно мучивший его вопрос: чем определяется поведение людей? Вскоре У. понял, что сфере его интересов в большей степени соответствует антропология. По словам самого У., прийдя в социологию он обнаружил, что в ней преобладает теория и отсутствуют факты, а в антропологии, наоборот, его поразило наличие огромного фактического материала и полное отсутствие теории. Тем не менее, он продолжил изучение антропологии, работая, соответственно духу времени, в традиции школы *Боаса*. В 1927 У. получил докт. степень за дисс. «Мед. сооб-ва Юго-запада».

Полученные знания и опыт работы в области философии, психологии и социологии подготовили и во многом предопределили его теор. деятельность в антропологии.

С 1927 он поступает преподавателем социологии и антропологии в ун-т г. Буффало, затем, в 1930 переходит на отделение антропологии в Мичиганский ун-т, где остается до выхода на пенсию. С 1944 возглавляет это отделение. За время работы У. кафедра антропологии Мичиган, ун-та стала одной из наиболее сильных в США, ее преподават. состав вырос от одного до семнадцати человек, лекционные курсы У. «Эволюция культуры» и «Ум примитивного человека» посещало по 250 студентов. Однако, его продвижение по службе шло очень медленно, особенно первые десять лет, несмотря на то, что это были годы интенсивных полевых исследований, теор. работы, регулярных публикаций. Дело было не столько в критич. отношении коллег к попыткам У. возродить концепцию эволюции культуры, сколько в откровенном преследовании со стороны консервативно настроенных религ. групп штата за его приверженность эволюционизму. Признание коллегами научных достижений и деятельности У. как организатора учебной работы приходится на конец 50-х гг. Высокая оценка ученого подтверждалась тем, что его постоянно приглашали в ведущие ун-ты США (Чикаго, Йельский, Колумбийский, Гарвардский и Калифорнийский) для чтения курсов по антропологии, а в 1962 предложили возглавить Амер. антропол. ассоциацию.

Осн. вкладом У. в развитие обществ. наук стало обоснование трех следующих положений: создание новой концепции понятия культуры; переосмысление концепции эволюции культуры и применение его для анализа культуры человечества; обоснование науки о культуре — культурологии.

Предлагая свое понимание того, что такое культура, У. возрождал традицию, основанную *Тайлором* и продолженную многими др. антропологами.

Определение У. опирается на способность, присущую только человеку, придавать символич. значение мыслям, действиям и предметам и воспринимать символы.

К классу явлений, названному символами, У. относил идеи, верования, отношения, чувства, действия, модели поведения, обычаи, законы, институты, произведения и формы искусства, язык, инструменты, орудия труда, механизмы, утварь, орнаменты, фетиши, заговоры и т.д., и предложил определить контекст их изучения — соматич. или экстрасоматический. В том случае, когда символизированные предметы и явления рассматриваются во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматич. контексте, их взаимодействие следует называть поведением человека, а науку, изучающую их, — *психологией*. В экстрасоматич. контексте взаимосвязь этих (символич.) предметов и явлений может быть названа культурой, а изучающая их наука — *культурологией*.

У. видел преимущество этого подхода в том, что он давал возможность четко и по существу провести различие между культурой и поведением человека. Культура, в данном случае, определяется таким же образом, как и

объекты исследования других наук, т.е. в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире.

Между поведением и культурой, психологией и культурологией У. проводил точно такое же различие, какое существует между речью и языком, психологией речи и лингвистикой.

Антропологи, определявшие культуру как идеи, абстракции или как поведение (Гёбель, У. Тейлор, Билз, Хойджер и др.) утверждали, что материальные предметы не могут являться культурой, тогда как с т.зр. традиций этнографии и археологии отрицание материальной культуры выглядит абсурдно.

Подход У. уводит от этой дилеммы, поскольку символизирование является общим фактором идей, отношений, действий и предметов. Существует три рода символов: 1) идеи и отношения; 2) внешние действия; 3) материальные объекты; все их можно рассмотреть в экстрасоматич. контексте; все они могут считаться культурой. И это, по мнению У., есть возвращение к традиции культурной антропологии: о том же говорили Тайлор, Лоуи, Уисслер.

Т.о., по определению У., культура представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, и рассматриваемых в экстрасоматич. контексте. Это определение вооружило антропологов действительным, материальным, познаваемым предметом исследования.

Позиция крайнего антиэволюционизма, воспринятая у Голденвейзера в самом начале антропол. карьеры У., поколебалась с его приходом в студенч. аудиторию в качестве преподавателя. Необходимость отстаивать концепции школы Боаса в лекционном курсе по антропологии, юношеский интерес к естеств. наукам заставили его задуматься над тем, почему методология, широко применяемая в естествознании, подвергается гонениям в обществ. науках.

Полевые исследования культуры индейцев сенека и последующее обращение к работам Моргана «Древнее об-во» и «Лига ирокезов» подготовили поворот в сознании ученого. Познакомившись с опубл. работами, а затем и с архивами Моргана, У. был всерьез озадачен тем, что критики эволюционизма, как правило, не давали себе труда объективно оценивать достижения и ошибки Моргана и других эволюционистов — их третируют как кабинетных ученых, не имевших дела с этногр. реальностью и занимавшихся «кабинетными спекуляциями».

Изменение методол. позиции У. происходит постепенно, осознание необходимости использования эволюц. теории для исследования культуры окончательно складывается к нач. 30-х гг.

Анализируя историю эволюционизма в культурной антропологии, У. отмечал, что Боас и его последователи выступали против теории культурной эволюции, объясняя это тем, что сама теория эволюции была заимствована из биологии, где она была уместной, но применение ее к анализу культурных феноменов некорректно и абсурдно. В лекции, прочитанной в Колумбийском ун-те в 1907, Боас заявил, что фундаментальные идеи эволюционистов (таких как Тайлор, Морган) следует понимать как приложение теории биологической эволюции к ментальным феноменам. Подобным образом высказывались также Лоуи, Голденвейзер, Сепир, Радин, Бенедикт, Херскович и другие.

В нескольких опубл. работах (в т.ч. в ст. «Концепция эволюции в культурной антропологии») У. доказывает, что теория культурной эволюции не связана с учением Дарвина и не заимствована из биологии. Эти идеи восходят к античности. Так, в предисловии к «Древнему об-ву» Морган цитирует Горация, а не Дарвина. Истоки этой теории можно найти в работах Ибн Халдуна, Юма, Кондорсе, Канта, фон Гердера, Бахофена, Конта, и мн. др. ученых, не имевших отношения к биологии.

Тайлор и Спенсер также не заимствовали концепцию эволюции ни у Дарвина, ни из биологии. Философия эволюции Спенсера {«Гипотеза о развитии» (1852)} появилась на свет на семь лет раньше «Происхождения видов» и т.д.

Теория эволюции в приложении к культуре, с т.зр. У. так же проста, как и в приложении к биол. организмам: одна форма вырастает из другой. Ни одна стадия развития цивилизации не возникает сама по себе, но вырастает из предыдущей стадии. Это — осн. принцип, к-рый должен твердо уяснить себе каждый ученый, желающий познать мир, в к-ром он живет, или историю прошлого.

Еще одной причиной недооценки или сознат. искажения теории культурной эволюции стала, по мнению У., путаница, возникшая в оценке культурных процессов и способов их интерпретации. Он выделял в культуре три четко разграниченных процесса и, соответственно им, три способа ее интерпретации. Это: 1) временной процесс, к-рый является хронологич. последовательностью единичных событий; его изучает история; 2) формальный процесс, к-рый представляет явления во вневременном, структурном и функциональном аспектах; 3) формально-временной, представляющий явления в виде временной последовательности форм; его интерпретацией занимается эволюционизм. Т.о. следует различать истор., формальный (функциональный) и эволюц. процессы. Однако в антропологии пер. пол. 20 в. была широко распространена т.зр., согласно к-рой существуют всего два способа *интерпретации* культуры: «исторический» и «научный». Согласно ей, история занимается описанием хронологич. ряда отд., имевших место событий. Истор. объяснение должно состоять в воспроизведении предшествующих событий, т.е. объяснение культурного феномена будет заключаться в соотношении его с тем, что произошло ранее.

«Научная» интерпретация, согласно этим взглядам, не связана ни с временной последовательностью событий, ни с их уникальностью, но только с их общим сходством. Эти аналогии описываются посредством обобщения.

В культуре существуют два отдельных, четко отгра-

ничейных процесса, каждый из к-рых носит временной характер: истор. и эволюционный процесс. Антропологи, к-рые различают лишь «историю» и «науку», не смогли различить эти два временных процесса. Так, Боас называет эволюционистский подход Дарвина «историческим», Радклифф-Браун предложил назвать истор. методом анализ стадий становления культурных явлений и т.д. Два разл. типа интерпретации называются «историческими» в силу того, что они оба изучают временной ряд событий. У. справедливо замечает, что точно также можно назвать черепах «птицами», поскольку и те и другие откладывают яйца. «Принципы социологии» Спенсера и «Древнее об-во» Моргана не более являются «историей цивилизации», чем трактат по эволюции человека — историей рас, или трактат по эволюции денежных единиц — историей коммерции и банковского дела, или монография о росте — биографией человека.

Эволюц. подход не связан с уникальностью событий, его специфика — выявлять общие свойства. Так, изучение мятежей с т.зр. формально-временного подхода выглядит след. образом: мятеж А интересует нас не тем, чем он отличается от других, но тем, чем он сходен с другими мятежами. Время и место не имеют значения, для нас важен мятеж как таковой, нам необходимо сформулировать некие общие постулаты, к-рые можно применить к любому мятежу. Нас интересует универсалия, к-рая может объяснить все частности.

Эволюц. процесс в нек-рых аспектах напоминает истор. и формально-функциональный. Он связан с хронологич. последовательностью, как и исторический: Б следует за А, но предшествует В. Эволюц. процесс связан с формой и функцией: одна форма вырастает из другой и перерастает в третью, он связан с прогрессией форм во времени. В этом процессе временная последовательность и форма равно значимы, обе сливаются в интегрированный процесс изменения.

Важное место во взглядах У. на развитие культуры занимала энергетич. концепция эволюции культуры. Он исходил из того, что культура представляет собой опр. порядок феноменов и может быть описана, исходя из своих собственных принципов и законов. Выделяя принципы взаимодействия культурных элементов или культурных систем в целом, он считал возможным сформулировать **законы** культурных феноменов и систем. Рассматривая человек. род как единое целое, множество разл. культур и культурных традиций также следует интерпретировать как единство, т.е. культуру человека. Т.о., становится возможным проследить в общих чертах развитие культуры человека вплоть до наших дней.

Анализируя культуру как организованную, интегрированную систему, У. выделяет внутри этой системы три подсистемы культуры: технол., социальную и идеологическую. Эти три категории составляют культурную систему как целое, они взаимосвязаны; каждая влияет на другие и, в свою очередь, испытывает на себе их влияние. Но сила воздействия в разных направлениях неодинакова. Гл. роль во взаимодействии подсистем играет технологическая. Человек — биол. вид и, следовательно, культура в целом зависит от способов приспособления к естественной среде. Так, человеку нужна пища, укрытие, защита от врагов и т.д. Он должен себя этим обеспечить, чтобы выжить, и сделать это он может только при помощи технол. средств. У. приходит к выводу, что технол. система первична и наиболее важна по значению; от нее зависят жизнь человека и его культура. Социальные системы носят вторичный и вспомогат. характер по отношению к технологическим, фактически, любая социальная система есть функция технологической. Не отрицая значимость социальной и идеол. (филос.) подсистем, У. выделяет технологическую как детерминанту любой культуры.

Найдя ключ к пониманию роста и развития культуры в технол. подсистеме, функционирование к-рой является динамическим и связано с затратами энергии, он приходит к выводу, что всё — космос, человека, культуру — можно описать, исходя из понятий материи и энергии.

Первоочередной функцией культуры для удовлетворения потребности человека в пище, жилье, средствах защиты и нападения, приспособлении к космич. среде и воспроизводству становится извлечение энергии и употребление ее на пользу человека. Поэтому культура предстает нам как сложная термодинамич. система. При помощи технол. средств энергию извлекают и используют. Функционирование культуры как целого определяется необходимым для этого количеством энергии.

Проследив историю культурного развития до эпохи атомной энергетики, У. выявляет нек-рые закономерности этого развития: при прочих равных условиях, культура развивается по мере того, как увеличивается количество энергии, потребляемое в год на душу населения, либо по мере роста эффективности орудий труда, при помощи к-рых используется энергия.

В итоге, выделяя в любой культурной системе три осн. фактора — количество энергии, используемое в год на душу населения; эффективность технол. средств, при помощи к-рых энергия извлекается и ставится на службу человеку; объем произведенных предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека — У. приходит к выводу, что уровень развития культуры, измеренный исходя из количества произведенных на душу населения предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека, определяется количеством произведенной на душу населения энергии и эффективностью технологических средств, при помощи к-рых эта энергия используется, и т.о. формулирует закон эволюции культуры или «закон Уайта».

Ответ на вопрос, поставленный в молодости, что же определяет поведение людей, У. находит, анализируя культуру как объект исследования новой для 20 в. науки — культурологии. Можно с уверенностью говорить о том, что его книга «Наука о культуре» стала поворотным пунктом в становлении новой традиции гуманитарного знания. Она не была первой в ряду изданий,

возникших в ходе дискуссии, посвященной необходимости и возможности выделения самостоят. науки о культуре, но У. именно в ней удалось впервые определить предметное поле культурологии, обосновать использование термина «культурология» для науки о культуре и предложить осн. подход, позволяющий исследовать культуру человечества как целое — системный.

Выделение культурологии из культурной антропологии было естеств. продолжением традиции *амер. антропол. школы*. Фактически У. начал с синтеза теоретического пласта этнологии, идея культурологии представляла собой качественно новый уровень развития науки — от тщат. этногр. описания, этнол. сравнит. изучения локальных культур, к выявлению закономерностей челоуеч. культуры в целом.

Поиски детерминант челоуеч. индивидуального и коллективного поведения привели к возникновению социологии и социальной психологии. Однако, с т.зр. У. остановиться на этом, не пойти дальше означало бы упустить фундаментальное различие между человеком и всеми прочими животными видами. Отличая друг от друга индивидуальную и социальную системы, исследователь подходит к фундаментальному различию между человеком и прочими биол. видами: если мы рассматриваем поведение собаки или обезьяны в индивидуальном или в социальном аспектах, детерминантой выступает биол. организм, у человека как вида на символич. уровне поведение варьируется вместе с изменениями экстрасоматич. фактора культуры. Челоуеч. поведение — это функция культуры: $V = f(C)$. Изменяется культура, изменяется и поведение. У. соответственно приходит к выводу, что не об-во или группа замыкают ряд детерминант челоуеч. поведения. Для человека как вида сама группа определена культурной традицией: будет ли это ремесленная гильдия, клан, полиандрич. семейство или рыцарский орден, зависит от его культуры. Открытие этого класса детерминант и отделение с помощью логич. анализа этих экстрасоматич. культурных детерминант от биологических — стало одним из значительных шагов в науке. Самым значительным было именно открытие нового мира — культуры. У. был убежден, что «открытие» культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрич. теорией Коперника или открытием клеточной основы всех форм жизни.

Понимая, что глубокие изменения в науке пролагают себе путь медленно, У. отмечает, что человечеству, даже если говорить об образованных слоях об-ва, потребовалось много лет, чтобы признать гелиоцентрич. теорию строения Солнечной системы и разработать возможности, заложенные в ней. Враждебность и сопротивление встретило открытие и исследование психоаналитиками бессознательного. Следовательно, нет ничего особенно удивительного в том, что и нынешнее продвижение науки в новую область — область культуры — встречает известное сопротивление и противодействие.

Объясняя челоуеч. поведение, мы поступаем так, как если бы культура имела собственную жизнь, даже как если бы она имела собственное существование независимо от рода человеческого. Подобный метод используется во многих развитых отраслях науки, таких как физика. Культуролог движется в том же направлении и исходит из того же взгляда и той же техники истолкования.

Используя методы моделирования, можно рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человека. Это — эффективные техники истолкования, солидный научный метод.

Следующая задача, к-рая возникла перед У. при описании новой науки, — задача терминологич. характера, а именно, задача определения наименования.

Предложенное им слово «культурология» вызвала бурную реакцию коллег как «варваризм» (сочетающий лат. и греч. корни), опасное слово, не дающее ничего нового и т.д. У. настаивал на том, что слово «культурология» выделяет нек-рую область реальности и определяет некую науку. Делая это, «она покушается на первейшие права социологии и психологии. Конечно, она делает даже нечто большее, чем покушение на них; она их присваивает Т.о. она проясняет, что разрешение опр. научных проблем не лежит, как предполагалось прежде, в области психологии и социологии, но принадлежит к науке о культуре, т. е. может быть осуществлено только ею. Как социологи, так и психологи не желают признавать, что есть такие проблемы, относящиеся к поведению человека, к-рые находятся за пределами их областей; и они склонны выказывать обиду и сопротивляться науке-выскачке, заявляющей на них свои права.» (The Science of Culture. N.Y., 1949). И все-таки, настаивает У., что же такое наука о культуре, как не культурология? Если изобретение нового слова необходимо для выявления нового качества, то это слово будет творческим: слово «культурология» носит творч. характер, оно утверждает и определяет новую науку, логику и историю. Наиболее крупными на этом пути были следующие явления: исследование человека и мира человека, т.е. развитие антропологии, затем, в к. 19 — нач. 20 в. выделение нового объекта изучения — социума и становление социологии, а к сер. 20 в., когда сложились представления о культуре человечества, как целостной единице, обладающей собственными закономерностями существования и развития и подлежащей самостоят. исследованию, началось формирование культурологии. Культурология (подводит итог своим рассуждениям У.) — совсем молодая отрасль науки. После нескольких веков развития астрономии, физики и химии, неск. десятилетий развития физиологии и психологии наука наконец обратила свое внимание на то, что в наибольшей степени определяет челоуеч. поведение человека — на его культуру.

Убеждение У. в том, что культурология — перспективная наука, необходимая для познания всего, что определяло человеческое в человеке, в полной мере отразилось и в его последней работе «Концепция культур-

ных систем», где он рассматривает процессы становления глобальной культурной системы и дает прогноз развития культуры человечества к кон. 20 в.

Соч.: The Acoma Indians. 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1929-1930. 1932; The Pueblo of San Felipe. The Memoirs of the American Anthropological Association. 1932; The Pueblo of Santo Domingo. New Mexico. Memoirs of the American Anthropological Association. 1935; The Pueblo of Santa Ana. New Mexico, 1942; The Science of Culture. N.Y., 1949; Wilhelm Ostwald (1853-1932): A Note on the History of Culturology // Antiquity. 1951. V. 25, № 97; Culturology // Science. 1958. № 128; The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. N.Y., 1959; The Concept of Cultural Systems. N.Y., 1975; Эволюция культуры и амер. школа истор. этнологии // СЭ. 1932. № 3; Этнологические эссе. [Реф. Е.М. Лазаревой]. М., 1991; Работы Лесли Уайта по культурологии: (Сб. переводов). М., 1996.

Лит.: Аверкиева Ю.П. Историко-философские взгляды Лесли А. Уайта (1900-1975) // Этнография за рубежом. М., 1979.

Л.А. Мостова

УИЛЬЯМС (Williams) Реймонд (Генри) (1921-1988) — англ. романист, лит. критик, социолог, культуролог, идеолог брит. социализма. В 1946 окончил Кембридж, ун-т. С 1946 — преподаватель Оксфорд, ун-та и Рабочей Просветительской ассоциации. В 1947 ред. журнала «Политика и лит-ра» (Politics and Letters, Essex). С 1961 преподаватель, в 1974-83 проф. Кембридж, ун-та, создавший свою школу (его ученики, как правило, сочетали приверженность социализму со склонностями к авангардистским методам исследования — структурализму, семиотике). Гл. ред. «Библиотеки Новой мысли» (New Thinker's Library, 70-е годы).

Автор романов «Пограничный край», 1960, «Второе поколение», 1964, к-рые, по его мнению, составляют единое целое с его социокультурными и литературно-критич. работами.

В книгах «Культура и об-во, 1780-1950», «Долгая революция», 1961, «Средства массовой информации», 1962, «Совр. трагедия», 1965, «Телевидение», 1974, «Ключевые понятия: Словарь культуры и об-ва», 1976, «Культура», 1981 и др. пересмотрел свойственное Т.С. Элиоту, Ливису и в целом представителям лит-ры модернизма элитарное представление о культуре и выдвинул идеал «общей культуры».

Один из первых исследователей средств массовой информации, У. рано понял их важную роль в полит. жизни и культуре. Демократию он считал необходимым условием подлинной культуры. При этом важнейшую роль играет (тут сказалось влияние Ливиса) «творч. начало» в жизни человека.

Для У. характерен социол. подход к лит-ре как к источнику информации об об-ве. Лит-ра — «летопись» чувств, в к-рых находят выражение меняющиеся представления «социального человека» о природе жизни. Одна из наиболее удачных книг — «Англ. роман от Диккенса до Лоуренса», 1970 — своеобраз. отклик на «великую традицию» Ливиса. Внимание У. привлекли 40-е гг. 19 в., на исходе к-рых англичане стали преобладающе городской нацией. Оформилась модель городской жизни и культуры — от газет, мюзик-холлов до обществ, парков, музеев, библиотек, возникла массовая культура. У. признавал частичную правоту Элиота и Ливиса: промышленный переворот, наступление бурж. эпохи нарушили целостность бытия и мировосприятия человека, возникли культура интеллектуального меньшинства и «низкая», коммерч. культура большинства, но, на его взгляд, последняя включила в себя демократич., народную городскую культуру, трансформировавшуюся в совр. «массовую культуру», живую, демократичную и отнюдь не исчерпывающуюся коммерч. началами. Более того, «массовый» и «просвещенный» виды культуры на практике взаимодействуют. У. способствовал пересмотру традиц. структуры англ. культуры, ввел в нее прежде игнорируемую традицию «массовой культуры». Взаимодействие города и деревни У. рассматривал как процесс, определивший природу цивилизации и мировосприятия человека 20 в. В книге «Город и деревня», 1973, он выступил с серьезными предупреждениями: процесс «взросления» человек. цивилизации сопровождался социальной и этич. деформацией; труд на земле утратил ценность, безудержная вера в возможности городской цивилизации обернулась опасностью для существования человека. У. расценивал свою книгу как первый шаг к осуществлению необходимых, назревших сравнит. исследований лит-ры о городе и деревне в разных странах.

Со временем У. все больше внимания уделял полит. борьбе уэльсцев и утверждал приоритет локальных ценностей. Его позиция нашла выражение в кн. «К 2000», 1983, и истор. трилогии «Люди Черных гор».

Соч.: Drama from Ibsen to Eliot. L, 1952; Drama from Ibsen to Brecht. L., 1968; Orwell. L., 1971; Marxism and Literature. Oxf, 1977; Problems in Materialism and Culture. L, 1980; Writing in Society. L, 1983; The Politics of Modernism: Against the New Conformists. N.Y., 1990.

Лит.: Ward J.P. Raymond Williams. Cardiff, 1981; Lange G.W. Materialistische Kulturtheorie im Vergleich: Raymond Williams / Terry Eagleton u. die dt. Tradition. Münster, 1984.

Т.Н. Красавченко

УИССЛЕП (Wissler) Кларк (1870-1947) - амер. антрополог, исследователь в области физич. антропологии, этнографии и этнологии. Степень д-ра философии получил за работы по психологии в Колумбийском ун-те. Вместе с Боасом работал в правлении Америк. Музея ес-

теств. истории, с 1924 по 1940 преподавал в Йельском ун-те.

На ранние работы У. по физич. антропологии большое влияние оказал Боас, вместе с к-рым он проводил антропометрии, обследование школьников в Массачусетсе. Работая в Музее естеств. истории, У. познакомился с разнообр. антропол. материалами — этногр. данными и описаниями — подготовил ряд выставок по индейским ремеслам и искусству. Следуя советам Боа-са, У. распределял материалы экспозиций по регионам и племенам, в большей степени, чем по культурным типам. Эта система обработки и размещения данных внесла существ., вклад в развитие музеологии и оформление концепции культурного ареала (области).

Полевые исследования У. проводил среди племен Сев.-амер. Великих равнин. В течение двух десятилетий Великие равнины стали наиболее тщательно изученной в этногр. отношении территорией Сев. Америки. У. подготовил основательное описание культуры, культурных ценностей, мифов и сказок, материальной культуры, социальной организации. Он был одним из первых исследователей, выявивших т.н. «*циклические отношения*». У. удалось найти документальные свидетельства распространения верховой езды, заметить и описать трансформацию нек-рых культурных элементов региона как рез-т знакомства с лошадью, он также был одним из первых антропологов, использовавших ранние истор. источники. Изучая культуру в рамках отд. региона или племени, У. пытался фиксировать распространение культурных черт и взаимодействие культур с природной средой.

В книге, посвященной амер. индейцам (1917) У. выделил осн. культурные регионы. В качестве критериев для определения ареала он использовал главные характеристики природной среды и отличит. черты материальной культуры, наметил регионы распространения и адаптации нек-рых культурных черт.

Его последующие работы (Man and Culture. 1923; The Relation of Nature to Man in Aboriginal America. 1926) также были посвящены проблемам диффузии и адаптации, исходя из двух осн. позиций: первая — способы и варианты распространения культурных черт; вторая — вывод об одинаковом возрасте культурных элементов, происходящих из одной территории.

У. выработал нек-рые шаблоны (образцы) диффузии: распространение элементов культуры расходящимися кругами, и, чем дальше от центра найден элемент (чем шире круг), тем больше возраст его существования. Эта концепция стимулировала составление систе-матич. описаний распространения культурных черт, однако, к сожалению, она не сыграла роль трамплина для дальнейших исторических и функциональных интерпретаций.

Помимо проблем динамики У. занимали следующие, принципиально важные для исследований культуры вопросы: формы и содержание культуры, универсальный паттерн, взаимодействие культурных элементов, генезис культуры, взаимоотношение человека и культуры и т.д.

Концепция универсального культурного образца стала рез-том конкретн.-истор. (этногр.) исследований, проведенных У.

Схема целостного культурного комплекса, предложенная им, содержала следующие позиции: речь (язык, системы письма и т.д.); материальная культура (пища, жилище, транспорт, одежда, инструменты, производство); искусство (все виды); мифология и научные знания; религ. практика; семья и социальные системы; собственность; управление; война. Схема У. вошла в науку 20 в. как существ., ступень в развитии сравнит. исследований.

Невостребованность тщательных и богатых по материалу разработок У. вызывает сожаление; однако он стал одним из немногих антропологов начала века, к-рому удалось преодолеть разрыв между изоляционизмом боасовского периода и антропологией сер. 20 в.

Соч.: American Indian: an Introduction to the Anthropology of the New World. N.Y., 1917; An Introduction to Social Anthropology. N.Y., 1929; Indian Costumes in the United States. N.Y., 1946; Indians of the United States: Four Centuries of their History and Culture. N.Y., 1949.

Лит: Woods C. A Criticism of Wissler's North American Culture Areas//American Anthropologist, New Ser., 1934, V. 36. № 4; Murdock G. Clark Wissler. 1870-1947//Ibid. 1948. V. 50. № 2.

Л.А. Мостоева

УНАМУНО (Unamuno) Мигель де (1864-1936) - исп. философ, писатель и поэт. Окончил католич. школу, ка-толич. ин-т, затем Мадрид, ун-т. В 1891 получил по конкурсу кафедру греч. языка в ун-те Саламанки, с к-рым (позже он становится его ректором) связана вся его последующая жизнь. 14 апр. 1939 он провозгласил в Саламан-ке республику, был избран (вместе с *Ортегой-и-Гассетом*) депутатом кортесов, почетным академиком и почетным алькальдом города. Как мыслитель, самостоятельно обдумывавший проблемы нац. бытия, У. вел диалог с разл. полит. силами и выступал с их критикой, до конца не приняв идеологии ни республиканцев, ни фалангистов.

У. — мыслитель экзистенциально-религиозный, развивавший идеи *персонализма*, воспринял многие мысли Паскаля и глубоко чтит Кьеркегора. Центральная идея его философии наиболее четко раскрыта в труде «О трагич. чувстве жизни у людей и народов» (1913): он одним из первых в европ. философии выступил с критикой филос. классики, выдвинувшей в качестве субъекта философии абстрактного человека «ни отсюда, ни оттуда, ни из той эпохи и не из этой, не имеющего ни пола, ни родины, в конечном счете, просто идею», и провозгласил необходимость обращения к конкретному человеку, «из плоти и крови, тому, кто рождается, страдает и умирает — особенно умирает, — кто ест и пьет, играет и спит, думает и желает, которого мы видим и слышим, брата, настоящего брата». Исходя из утверж-

дения, что «единичное является не частным, а универсальным», что единичный человек несет в себе весь универсум, являясь и сам в то же время универсумом, У. именно с ним связывает возможность подхода к проблемам абсолютного значения. Поскольку для него, философа и писателя в одном лице, граница между жизнью экзистенциального индивида и лит. героя является достаточно прозрачной, У. раскрывает эти идеи на примере отношения постоянно присутствующих в его размышлениях Дон Кихота и Санчо: сделав Санчо своим оруженосцем, Дон Кихот в нем полюбил все человечество. Ведь сказано «возлюбите ближнего», а не «любите Человечество», ибо человечество — это та отвлеченность, к-рую каждый человек конкретизирует в лице самого себя и ближних.

Этого единичного человека У. рассматривал как существо не только рациональное, но и — гл. обр. — эмоциональное, чувствующее, и определяющим его чувством считал мучительную жажду бессмертия, потребность в том, чтобы его существование никогда не кончалось. Он стремится, не переставая быть самим собой, быть еще и всеми другими, пытается «углубиться в тотальность видимых и невидимых вещей, безгранично распространиться в пространстве и бесконечно продолжиться во времени». Так возникает центральная проблема всех его размышлений — проблема соотношения конечности человека и бесконечности мира, проблема смерти и бессмертия.

У. определяет жизнь человека как бесконечную и безвыходную драму, разыгрывающуюся между конечностью его индивидуального бытия и жаждой бессмертия, к-рая вызывает у него жажду приобщения к божественности, «жажду Бога». Неспособность человека «быть всем и обладать всем» порождает в нем постоянную тоску, «боль», но одновременно и протест, во многом определяющий характер его бытия. Это взятое из нефилос. языка слово становится в системе ценностей У. филос. понятием, несущим (наряду с понятиями «страха» и «трепета» Кьеркегора) метафизич. и онтологич. содержание.

Воспринимая филос. творчество в единстве с экзистенциальным бытием его носителя, У. считал, что каждый крупный мыслитель стоит перед этой проблемой, причем это определяется не только логикой филос. исканий, но и потребностью в ее решении для живущего в каждом философе человека. Поэтому при знакомстве с философом обязательно принимать во внимание не только систему взглядов, но и его жизнь. У. применяет это требование к анализу кантовских «Критик»: Кант — человек, обладавший не только глубоко мыслящей головой, но и чутким сердцем, «превратив в ходе своего анализа в пыль традиц. доказательства существования Бога» в работах «Критика чистого разума» и «Критика практич. разума» сердцем реконструирует то, что прежде разрушил умом.

Стремление человека к бессмертию У. определяет как «субстанцию его души». В ранних работах «Полнота полнот и всяческая полнота» (1904) и «Тайна жизни» (1906) он толкует понятие субстанции как «тайну жизни» каждого человека, в каждой душе принимающую особые формы, но связанную с общей тайной, «тайной Человечества», к-рая и есть «конечная и вечная субстанция». У. наполняет понятие субстанции философско-поэтич. содержанием, призванным подчеркнуть антинатуралистичность в понимании человека, незаданность и целостность его бытия.

С этих позиций У. обращается к проблеме общения конкр. единичного индивида с др. людьми (проблема «Другого»), к-рые часто будут восприниматься как «ближние». Чтобы общение состоялось, необходимо ощутить в другом человеке боль, возникающую при осознании человеком своей смертности, и разделить с ним жажду бессмертия. Эта общая боль выливается в любовь к «другому» как «ближнему», в основе к-рой лежит сострадание. Именно сострадание и должно, согласно логике У., определять наше отношение с другим человеком.

Одним из первых представителей европ. мысли У. забил тревогу по поводу формирования нового типа человека, не проникающего в «тайные» субстанциальные глубины жизни, а остающегося в ее поверхностных слоях, в мире феноменальном. У этого человека разорвана связь с универсумом, он утратил метафизич. корни и легко становится носителем мыслительных стандартов. Истоки этого явления У. видел в распространении в европ. культуре позитивистских идей, активным противником к-рых он был.

Сам У. исходит из существования наряду с внешним, феноменальным, миром и иного, глубинного, но это не мир кантовской «вещи в себе», а «таинственный и загадочный» (субстанциальный) мир человек. духа. Духовная жизнь человека представляется У. наиболее реальным проявлением жизни.

Для У. неспособность почувствовать «боль» другого свидетельствует также и о том, что совр. человек страдает недостатком воображения. Понятие «воображение» занимает большое место в трактовке проблемы как индивидуального бытия, так и общения людей, поскольку именно оно позволяет вообразить, представить себе духовную драму «другого». «Отсутствие воображения и есть источник отсутствия милосердия и любви».

У. допускает возможность участия извне в создании др. человека. В то время как я открываю в нем его реальное свойство быть личностью, мое творческое воображение изобретает, сочиняет то, что является определяющим для него как личности, превращает его в «кого-то», т.е. в конкр., единств. и незаменимого, делает из другого человека конкр. личность, реального человека, видимого и слышимого.

Важной стороной такого процесса сотворчества другого для У. является требование «разбудить спящего», т.е. способствовать тому, чтобы другой человек, «ближний», в том случае, если он живет внешней жизнью, пробудился, почувствовал, что душа его находится в клетке, открыл бы собственную субстанциальность, а вместе с этим и желание стать незаменимым и не зас-

луживающим смерти, т.е. стремление пробудить в человеке потребность обратиться к размышлениям о глубинных проблемах человек. жизни и, в первую очередь, о проблеме смерти и бессмертия.

Итак, из всей совокупности человек. общения — социального, полит. и др. его форм — особое внимание У. привлекает общение людей, происходящее в области духа. Одной из форм такого общения для него является общение через лит. творчество.

Общение, основанное на творчестве, У. находит и в философии. Филос. общение несет в себе не только смысловое, интеллектуальное содержание, но и целую гамму эмоц. смыслов. Присутствующий в философеммыслителе человек, с его страстями, тревогами и надеждами, для него не менее важен, чем мыслитель. У. считает, что великие филос. идеи приходят из сердца, даже те, к-рые нам кажутся весьма далекими от сердечных волнений.

В работе «Агония христианства» (1924) трагич. чувство жизни человека перед лицом смерти (предвосхитившее представление о «бытии к смерти» *Хайдеггера*) У. называет «агонией». Он различает христианство как жизнь отд христианина и христианство как учение. В первом случае христианство рассматривается как «нечто индивидуальное и не передаваемое». У. говорит об «агонии христианства в каждом из нас» и пытается выразить «то, что... является моей агонией, моей борьбой за христианство, агонией христианства во мне, его смерть и его воскрешение в каждый момент моей внутр жизни». Для У. христианство — экзистенциальное бытие христианина, это способ быть христианином, т.е. чувствовать рождение, агонию и смерть Христа в себе. Он определяет агонию как борьбу, в процессе к-рой каждый христианин должен создать свою бессмертную душу, создать свое бессмертие. Смысл пришествия Христа он видит не в его смерти, но в его агонии, подчеркивая существование в Испании культа Христа страдающего.

Способом христ. жизни, т.е. жизни верой, для У. является сомнение: «Вера не сомневающаяся — это мертвая вера». Но речь идет о сомнении паскалевском, «к-рое» не является сомнением картезианским или методическим, это жизненное сомнение..., а не сомнение в выборе пути, метода». Есть вера разума и есть вера надежды, эта последняя и принимается У. как христ. вера.

Неканонич. толкование христианства и христ. веры привело к тому, что обе гл. филос. книги У. были внесены Ватиканом в Индекс запрещенных книг.

Учение У. концентрировано вокруг проблем жизни конкр. индивида, но этот индивид живет в «народе», — это понятие становится определяющим в историософской концепции У. В работе «О кастицизме» («Об исконности») он различает понятия истории и интраистории. История — преходящие и исчезающие события, связанные с датами, именами, все то, что, как волны, прокатывается по поверхности человек. моря; интра-история — глубины моря, незаметная, каждодневная жизнь народа, события, сохраняющиеся в глубинных слоях нац. жизни. У. размышлял о путях развития инт-раисторической Испании, возражая Ортеге, утверждавшему необходимость ее ориентации на Европу.

Особое место в творчестве У. занимает осмысление образа Дон-Кихота. Он опубликовал ряд эссе и книгу «Жизнь Дон-Кихота и Санчо, написанная Мигелем де Сервантесом, объясненная и комментированная Мигелем де Унамуно» (1905). Эссе «Смерть Дон-Кихоту», «Да здравствует Алонсо Добрый!» и «Еще раз о Дон-Кихоте» вышли в 1898, когда У. выступал за европеизацию Испании, считая, что ее, на несколько столетий отставшую от Европы, смогут пробудить лишь европ. ветры. Дон-Кихоту он противопоставляет Робинзона Крузо, к-рый на необитаемом острове стремится создать мир с промышленностью, терпимостью и наукой. В 1906 было опубликовано эссе У. «Путь ко гробу Дон-Кихота» («Гробница Дон-Кихота»); с этого момента начинается толкование им образа Дон-Кихота как воплощения настоящей Испании, души исп. народа. «Дон-Кихот принадлежит не Сервантесу, а всем тем, кто его читает и чувствует: Сервантес извлек Дон-Кихота из души своего народа и всего человечества и в своей бессмертной книге вернул его им. В этом эссе У. характеризует свое время как «безнадежно жалкий век», благополучно живущий по расчету и лишенный высоких порывов, время, когда душа человека оказывается «исстрадавшейся от пошлости».

На рубеже веков, ок. 1900, У., один из наиболее тонких и чутких европ. мыслителей, ощутил и осознал новую атмосферу европ. жизни, к-рая, достигнув состояния опр. уверенности и гарантированности, приобретала все большую прагматич. ориентацию, когда на первый план выступали вопросы производства и прогресса, а вечные вопросы о предельных основаниях человек. бытия отодвигались на второй. Этим определялась его полемика с Ортегой. У. очень далек от Ницше, но в его работах тот же протест против измельчания жизни и окружающей пошлости, то же стремление отстоять право человека на спонтанное проявление собств. жизни.

В работе «Жизнь Дон Кихота и Санчо» У. трактует желание Дон Кихота стать странствующим рыцарем как стремление прославить и обессмертить свое имя и тем «расширить свою личность в пространстве и во времени». «Бедный хитроумный идалго не искал ни преходящей выгоды, ни телесных наслаждений, он искал увековечения своего имени и славы, ставя имя выше себя самого. Он подчинил себя собств. идее, вечному Дон Кихоту, памяти, к-рая о нем сохранится». В то же время Дон Кихот — Рыцарь Безумия — становится носителем протеста против норм совр. рационализированной культуры, протеста против позитивистски ориентированного правосудия. В итоге «кихотизм» выступает как образец своеобраз. исп. религии.

Соч.: *Ensayos. V. 1-2. M-d, 1958; Vida de Don Quijote y Sancho. Habana, 1961; Agon/a del cristiamsmo. B.Aires, 1964; Mi religion y otros ensayos breves. Md., 1964; Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los*

pueblos. Md., 1971; Избр. Т. 1-2. Л., 1981; О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. Символ. М., 1997.

Лит.: Тертерян И.А. Испытание историей. М., 1973; Пономарева Л.В. Испанский католицизм XX века. М., 1989; Abellán J. L. Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Md., 1964; Marias Aquilera J. Miguel de Unamuno. Md., 1980.

А.В. Зыкова

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ - общечеловеч репрезентации культурного опыта и деятельности, символически отраженные в эйдетич. памяти, образно-мировозренч. конструкциях, этимологич. ценностях языка, «имажах» искусства и словесности. Их общий генезис связан с центр, оппозициями осн. мифа (золотое яйцо, мировое древо): жизнь/смерть, верх/низ, и др. этого ряда, с первонач. опытом структурирования Космоса и его вещей, с установлением систем терминов родства, семантикой имени, с ритуально-магич. практикой, с первыми запретами (на инцест, на сыроядение и т.п.) и первыми трофеями культуры (дары Прометея: одежда, огонь, число). Совокупность У.к. образует словарь-symbolarium с правилами сочетания элементов (парадигматика и синтагматика), дает меру валентности смысловых скрещений (в режимах нац. варьирования осн. мифа) и механизмы образных репрезентаций (прагматика). Пути поиска универсальных черт культуры определяются с рождением науки философии истории (Вольтер, Гердер), мифологич. штудиями немецких романтиков, успехами антропологии и этнографии, а в 20 в. — психоанализом, лингвистикой универсалий, структурно-типологич. и семиотич. методами, социальной психологии, математич. теорией игр (напр., теорией конфликта), зоопсихологии, попытками моделирования коллективного поведения и ментальных процессов, с панорамным интересом к проблеме в постклас-сич. исследованиях. С рождением понятия «человечество» конечной целью большинства гуманитарных дисциплин стало уяснение структурно-эстетич. единства мировой культуры. Специфич. интонирование эта задача получила на фоне дискуссий о природе внеземных цивилизаций и нового прочтения наследия русских космистов. Качественно новые аспекты общей теории культуры предложила философия диалога, совр. трактовки моделей ноосферы и экологич. проблематики. В рамках отеч. традиции серьезные достижения принадлежат тартуско-московской школе. Мифопоэтич. ряд утверждает универсалии архаич. порядка: мифологема хтонич. сил (огонь/вода/земля/воздух; ср. пятирицы Востока) и связанные с ними элементы Космоса (Солнце, звезды, Луна, планеты в их именных персонификациях); ближний мир предметов (камень, дерево, зерно, масло; утварь быта); природная органика (птицы, рыбы, насекомые) в ее пространственно-временной и хроматической определенности. Над ними свой мир строят универсалии терминов родства (в широком смысле) и древнейшие «метафоры» *артефактов* (типа: дом, зеркало), экзистентных ситуаций (типа: обмен, встреча, путь), границы состояний (типа: сон, смех, слезы, тайна, экстаз) или их «следов» (типа: тень, двойник, голос). Завершается пирамида У.к. списком видов деятельности; их культурно-истор. импликацией является, вероятно, игра. В отличие от универсалий цивилизации, к-рые живут факультативно-атрибутивной семантикой, У.к. являются вечными онтологич. и экзис-тентными константами человеческого бытия, фундаментальными категориями картины мира, суммарной аксиоматикой внутр. опыта. У.к. есть априорное наследие культурной памяти, проективно определяющей работу механизмов духовного преемства, новаторства и палингенеза. Когда этот «механизм» начинает работать в режиме катастрофы, то мы имеем дело либо с мифологией культуры (осложненной «историософской» мимикрией и подражанием неактуальному прошлому; см. работы Тарда на фоне совр. представлений об «иронии истории»), либо с патологией культуры (см. эксплуатацию и ревизию архаич. семантики «крови» и «почвы» в идеологии расизма и фашизма).

Лит.: Вольтер. Философия истории. СПб., 1868; Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1982; Проблема поиска жизни во Вселенной: Труды Таллин, симпозиума. М., 1986; Ойзерман Т.И. Существуют ли универсалии в сфере культуры? // ВФ. 1989. № 2; Драмалиев Л. Существуют ли культурные универсалии? // Ежегодник Филос. об-ва в СССР, 1989-1990: Человек и человечество: духовные традиции и перспективы. М., 1990; Махлин В.Л. Я и Другой: Истоки философии «диалога» XX в.). СПб., 1995; Тард Г. Социальная логика. М., 1996.

К.Г. Исупов

УНИВЕРСАЛИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ - круг понятий, в к-рых определены итоги технологич. деятельности; ее продукты со вт. пол. 19 в. стали восприниматься как энтропийный негатив культуры. В отличие от *универсалий культуры*, У.ц. присущ лже-экзистентный характер и они знаменуют количества прогресса, а не глубинные качества истор. жизни. В У.ц. человек ов-нешнен всей совокупностью забот о выживании; как субъект интенции самосохранения, он не может быть творцом культуры, а как генератор духовных ценностей он — за пределами «обстоятельствующей» несвободы. Поэтому У.ц. наделены опознавательной-атрибутивной, а не сущностным смыслом, что затрудняет их описание как устойчивых структур. Ряд сравнительно стабильных У.ц. перекрывается списком инверсированных индексов культуры. Оппозиции «дом/город», «традиция/ мода», «искусство/порно», «св.мощи/Мавзолей», «гадание/азартная игра», «деревня/поселок («городского типа»)), «инициация/пытка», «спортивное единоборство/дуэль», «путешественник / Робинзон» лишь час-

точно совпадают левыми частями с «культурой», а правыми — с «цивилизацией»: в конкр. ситуациях разных эпох они могут меняться местами. В обыденном сознании «цивилизации» обычно противопоставлена не «культура», а «варварство». Подлинно критич. осмысление цивилизации возникает, когда проявляется кризис участного присутствия творческого Я в мире. Если в описании Гоголем Парижа («Рим») фиксируется «страшное царство слов вместо дел», мы имеем дело с отрешенным от истор. жизни и от культуры человеком-героем. Символ культуры — живое творчество; знак цивилизации — мертвое воспроизводство, агрессивно актуализуемое в терминах техники, в списках «ширпотреба», в фактуре денежных знаков, в социальной иерархии профессий, в таком выразит, атрибуте цивилизации, как городской мусор. Цивилизация есть ржавчина культуры, и в этом смысле несомненные признаки последней (книга, музей, кладбище) мгновенно обретают не завещанные традицией роли («чтиво», «спецхран», «крематорий»), привыкание к к-рым подпитывается страхом обывателя перед культурой и ее носителями, аналогичном специфично городскому страху перед смертью и историей (будущим). Новинки цивилизации неизбежно становятся источниками угрозы (авто, воздушный шар, аэроплан, телефон, синема, бомба, наркобизнес, телевизор, компьютер). Осознанные как свидетельство прогресса, они получают молчаливо санкционированную долю злого в истории, оправданы в роли катализатора социальной эволюции и своего рода компенсации (в поствоенных ситуациях). В мире цивилизаторских достижений человек не является самоценным героем, он обращен в функцию потребления и в функционера комфорта. Пафос культурного зодчества и творч. гениальность уступают место накопительству изобретений и приспособленч. ловкости. В пространстве цивилизации нет места историософии, филос. антропологии и религ. опыту. Подлинно культурное значение обретают коммерция и деньги. После введения Екатериной Великой бумажных ассигнаций возникает мистика денег, а позже — облигаций, чеков и векселей в рамках особой семиотики бумаги. Плакатно-риторич. характер изображений на монетах и ассигнациях, и банковских билетах, словарь товарных знаков и семантич. конъюнктура в композиции фирменных бланков и квитанций работают на воздвижение царства мнимостей, мифологии власти и демонич. эстетики Ничто. Цивилизаторское мышление создает особую мифологию культуры: антропоморфизируются машины (ср.: куклы Гефеста, Голем, роботы, персонажи виртуальной реальности) и электроника. Имперская идеология ввнушает образ человека-винтика; масс-медиа (кич) претендует на подлинность. В истории философии защитниками цивилизаторских успехов становятся адепты эмпирич. опыта (позитивисты, сциентисты, «диаматчики»). Т.н. футурология пытается осознать себя философией прогресса (*Lem*). Популярные описания циклических фаз развития человечества (Гесиод, Вико, Гердер, Гегель, Н. Данилевский, К. Леонтьев, В. Розанов, Шпенглер, П. Сорокин, Тойнби, Ясперс) грешат хронич. смешением культуры и цивилизации как разнонаправленных потоков эволюции. Продуктивные попытки размежевания культуры и цивилизации принадлежат совр. философии техники (*Франкфурт, школа*). К универсалиям цивилизации принадлежит широкий круг социально-ролевых и предметно-символич. репрезентаций власти и гос-ва, бюрократич. иерархий, систем запретов; языки служебного общения, техн. средства пропаганды и рекламы; эмблематика и геральдика господствующей идеологии; офиц. церемониально-зрелищный этикет. Т.н. «офиц. культура» на деле есть патология или мимикрия культуры с переводом ее осн. параметров в реликтовые формы цивилизации. Показателем отчуждающего характера цивилизации является хотя бы тот факт, что направленный на усовершенствование средств общения прогресс аудио- и видеотехники на самом деле служит деградации диалогич. качеств мышления и поведения. Если культура есть память и диалог с историей и с Другим, то цивилизация, профанированный двойник культуры, направленно воспитывает голосовую глухоту и амнезию; она завещает человеку вместо любви к ближнему инструкцию по сексу, а вместо творч. самораскрытия — гедонистич. программу удобной жизни. Псевдоценности цивилизации основаны на презумпции бестревожного покоя и атавистич. рефлекса самосохранения. Гуманизм цивилизаторского мира есть «разумный эгоизм» пользы (Чернышевский). При этом гипертрофируется реальный статус научного знания; природа из «храма» превращается в мастерскую (в соответствии с лозунгами героя тургеневского романа «Отцы и дети» Базарова; см. апологию этой позиции у Д. Писарева); дезавуируются права ребенка; истребляются животные и растения. У.ц. знаменуют преступное состояние мира, кризисную энтропию культурной памяти. Впечатляющие современника успехи цивилизации, ее присутствие во всех областях социального бытия и быта не отменяют ее античеловеч. содержания.

Лит.: Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // Русский вестник, 1892. Т. 218. N 1; Леонтьев К.Н. Византизм и Славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. Сб. статей: В 2-х т. М., 1895. Т.1; Освальд Шпенглер и Закат Европы. Сб. статей Н.А. Бердяева, Я.М. Букшпана, Ф.А. Степуна и С.Л. Франка. М., 1922; Арзаканьян Ц.Г. Культура и цивилизация. Проблемы теории и истории // Вестник истории мировой культуры. М., 1961. № 3; Маркарян Э.С. О концепции локальных цивилизаций. Ер., 1962; Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие. М., 1966; Лем С. Сумма технологии. М., 1968; Арзаканьян Ц.Г. Трактат гуманизма в совр. бурж. концепциях культуры и цивилизации // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. М., 1969; Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972; Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, 1970; Вып. 2, 1973; Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977; Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991; Семенов Ю.Н.

Социальная философия А. Тойнби. М., 1980; Бердяев Н.А. Дух и машина // Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990; Аверинцев С.С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. Культура и религия. М., 1991; Ноосфера и худож. творчество. Сб. статей. М., 1991; Лотман Ю.М. Массовая литература как историко-культурная проблема // Лотман Ю.М. Избр. статьи. Т. III. Таллин, 1993; Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Геш-тальт и действительность. М., 1993; Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995; Маркузе Г. Одномерный человек. Киев, 1994; Ясперс К. Смысл истории. М., 1994; Тойнби А. Постигание истории. М., 1996; Kroeber A.L. The Nature of Culture. Chi., 1952; Benveniste E. Civilisation: Contribution à l'histoire du mot // Eventail de l'histoire vivante. V. 1. P., 1953; Sorokin P.A. Social and cultural dynamics. Vol. 1-4. N.Y., 1962.

К.Г. Исупов

УНИВЕРСАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ - концепция единого плана построения культуры, сформулированная в антропологии как результат разработки сравнит. метода. Анализ нескольких сотен (более 600, World Ethnographic Atlas) конкр. культур позволил выделить повторяющиеся черты, названные всеобщими.

Широкие границы У.м.к. были намечены еще в 19 в. Л. Морганом и Г. Спенсером, однако целостное представление об этом феномене сформировалось в 30-40-е гг. 20 в. на стыке антропологии и психологии.

Изучение всеобщего культурного разнообразия позволило исследователям выбрать элементы, общие для всех известных культур, такие, как: возрастное деление, календарь, организация об-ва, системы родства, приготовление пищи, совместный труд и разделение труда, декоративное искусство, образование, этика, праздники, фольклор, табу, похоронные ритуалы, игры, подарки, гостеприимство, жилищное строительство, запрет инцеста, закон, наказания, имена, религ. культы и т.д.

Количество, качественный состав и сочетание рубрик у каждого автора (Уисслер, Мёрдок, Малиновский, Аберле, Харрис и др.) было оригинальным, не совпадало с концепциями коллег, однако суть оставалась единой. При дальнейшем анализе каждой, отдельно взятой черты, эта общность усиливалась.

Мёрдок указывал, что каждая культура имеет язык и каждый язык состоит из одинаковых компонентов: фонем, слов, грамматики. Похоронные обряды во всех культурах, как правило, включают выражение скорби, способы обращения с телом, ритуалы, защищающие участников погребения от злых сил и т.д. Однако, при всем сходстве (наличие общих черт и их компонентов), их конкр. культурное содержание различно. Мёрдок пришел к выводу, что действительные всеобщие черты (общий знаменатель культур) — это не идентичность содержания, а сходство классификаций.

У.м.к. существует во всех культурах: простых и сложных, древних и современных и ее основа может быть найдена в особенностях биол. природы человека и условиях человек. существования.

Первые попытки объяснить сходство и различия культур исходили из психич. единства человека и строились на изучении реакций человек. организма на разнообр. стимулы и условия жизни. В 20-х гг. 20 в. импульсы, формирующие культурное поведение, приравнивались к инстинктам, однако, после публикации книги Бернарда «Инстинкт» теория инстинктов потеряла значение единств, объяснения механизма формирования культурного поведения и тем более У.м.к. Самнер и Келлер предложили свой вариант классификации осн. побуждений и стимулов: самосохранение, увековечение себя, самоудовлетворение и религия. Эта классификация строилась на четырех чувствах: голоде, любви, тщеславии и страхе. Классификация Малиновского основывалась на удовлетворении человек. потребностей и соответствовала трем аспектам культурного процесса. У.м.к. Уисслера включала девять компонентов: речь, материальные особенности, искусство, знание, религия, об-во, собственность, правительство, война.

Не отрицая иных подходов к поиску общего знаменателя культур, Мёрдок остановился на «культурной привычке» и факторах, управляющих формированием привычки, как структуре, определяющей У.м.к. Первый фактор — это научение или воспитание, второй — стимул или сигнал. Любые известные стимулы могут быть соотнесены с культурными реакциями во множестве об-в. Такие постоянные стимулы как ночь и день, небесные светила, опр. виды животных и растений, религ. культы и т.д., и устойчивые реакции на них, специфич. для каждой отдельно взятой культуры, создают основу для классификации всеобщих культурных черт. Третьим важным фактором является «базовая» культурная привычка (навык), к-рая несет особую нагрузку в структуре У.м.к. Мёрдока благодаря четвертому фактору психол. обобщения, под к-рым автор понимает свойство воспроизведения при одинаковых условиях и стимулах. Так, для общения со сверхъестеств. силами им придаются человек. формы, что делает возможным обращение к ним как к людям: просьба — молитва; подарок — жертва; лесть — восхваление; самоуничтожение — аскетизм; этикет — ритуал и т.д. Сходства культур, исходящие из такого рода обобщений — бесчисленны. Пятый фактор — это ограничение числа возможных реакций. В любой ситуации число возможных реакций ограничено физиол. и психол. способностями человека и условиями его существования. Так, человек. физиология и психология ограничивают способы лечения заболеваний и рождения ребенка и т.д.

Культурная привычка и традиция, взятые в опр. социальном контексте, создают условия взаимодействия, к-рые вносят в культуру **принцип ограниченных возможностей**, существенно важных для определения У.м.к. Этот принцип создает вариативность, свойственную конкр. культуре. Когда вариативность действий отсут-

ствуется и сводится к единственно возможной реакции, тогда культурные сходства наблюдаются не только в структуре модели, но и в ее содержании, а несоответствия будут минимальными. Так, все известные об-ва имеют основную семейную форму: отец, мать, дети. Эта форма может быть изолированной, может включать других родственников, но основа остается неизменной, другой формы, адекватной семье, человечество не выработало.

У.м.к. Мёрдока является своеобраз., построенном на огромном фактич. материале «универсальным» способом изучения сходства и различия культур, исходя из культурно-детерминированного поведения человека. Итоговая У.м.к. (1967) содержала 47 всеобщих культурных черт.

Проблема единства культур побуждала исследователей продолжать поиски модели, совершенной модели, не только объясняющей сходства или различия, но и дающей представление о взаимодействии и взаимовлиянии культурных элементов. Одной из разработок такого рода стала концепция универсальной социокультурной системы Аберле, Козна, Дэвиса и др.

Эта схема включала девять позиций, каждая из к-рых была не просто отд. культурным элементом, но вектором системы. В нее входили: адаптация об-ва к природе и воспроизводство населения; разделение социальных ролей и их распределение; коммуникация; общепринятые познават. ориентации; общепринятый ряд целей; нормативное регулирование, регулирование эмоц. сферы; социализация; контроль за девиантными формами поведения. Эти составляющие рассматривались авторами как функциональные условия, необходимые для выживания системы.

Универсальная структура социо-культурных систем сформированная Харрисом в рамках исследоват. стратегии, названной им культурным материализмом, также базируется на биол. и психол. константах человеческой природы. Модель Харриса представляет собой сложносоставную, разветвленную, включающую в себя инфраструктуру, структуру, суперструктуру систему, в к-рой автор пытался охватить и сферу материального производства, и сферу воспроизводства населения, взаимодействие с окружающей средой, поведенч. компоненты и т.д. Схема Харриса наиболее полно отражает культурное содержание совр. сложного об-ва.

Лит.: Aberle D.F., Coen A.K., Davis A.K., Levy V.J., Sutton F.X. The functional Prerequisites of a Society// Ethics, N 60: 100-111; 1950; Benedict R. Patterns of Culture. Boston; N.Y., 1934; Harris M. Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. N.Y., 1979; Murdock G.P. The Common Denominator of Cultures // The Science of Man in the World Crisis. N.Y., 1945; Idem. Ethnographic Atlas. Pittsburg, 1967; Wissler C. The Relation of Nature to Man in Aboriginal America. N.Y., 1926.

Л.А. Мостоева

УОРНЕР (Warner) Уильям Ллойд (1898-1970) - амер. социолог и социальный антрополог. В 1926 окончил Калифорнийский ун-т. В 1926-29 провел полевое антропол. исследование в Австралии; с 1929 работал в Гарвард ун-те. Участвовал в Хоуторнском эксперименте Э.Мэйо. С 30-х гг. проводил обширное полевое исследование в г. Ньюберипорт, шт. Массачусетс (в историю науки вошло под именем «Янки-сити»). Полевые исследования проводились им в Новой Англии, в графстве Клер (Ирландия). В 1935-59 работал на ф-те социологии и антропологии Чикаг. ун-та; с 1939 проф., с 1959 проф. социальных исследований Мичиган, ун-та. Предметом исследований У. были расовые отношения, проблемы равенства и неравенства, социальная структура, система стратификации и символич. жизнь совр. городского сооб-ва, роль крупных организаций и корпораций в совр. об-ве, связь между социальной системой и психич. заболеваниями. Осн. труды: «Социальная жизнь совр. сооб-ва» (1941), «Статусная система в совр. сооб-ве» (1942), «Социальные системы в амер. этнич. группах» (1945), «Живые и мертвые» (1959), «Демократия в Джоунсвилле» (1949), «Социальный класс в Америке» (1949), «Эмерджентное амер. об-во» (1967).

У. одним из первых попытался применить опыт социально-антропол. подхода, полученный им во время полевого исследования австрал. аборигенов, к анализу совр. городского сооб-ва Запада. Он был убежден, что человек. природа по существу всегда и везде одинакова, хотя поведение человека и претерпевает опр. метаморфозы под влиянием культурной среды. У. использовал и взятый им из социальной антропологии метод включенного наблюдения, и социально-антропол. категориальный аппарат, прежде применявшийся исключительно для описания и анализа примитивных об-в. Этот подход — полезный эвристич. инструмент — и позволил У. выработать свежий взгляд на совр. об-во, показать его в неожиданном ракурсе. Реакция была крайне противоречивой: одни исследователи его восторженно приняли, другие встретили его настороженно и скептически.

Наибольшую известность приобрели работы У., посвященные анализу социальной структуры и социальной стратификации совр. об-ва. Социальная стратификация рассматривалась им как функциональная предпосылка существования совр. индустриального об-ва, его внутр. устойчивости и равновесия. Полагая, что каждое об-во имеет ту или иную «доминирующую структуру», связанную со «сквозной темой» соответствующей культуры, У. считал, что в отличие, напр., от австрал. об-ва, где сквозной темой является родство и связанная с ним мифология циклич. обновления, а каркас об-ва формируется системой родств. отношений, в типичном совр. амер. сооб-ве Янки-Сити (и соответственно в амер. об-ве в целом) доминирующей культурной темой являются самореализация, достижение, успех, а осн. организующей структурой об-ва — обеспечивающая реализацию этих устремлений система классовой стратификации. Позиция в социальной структу-

ре (или статус) определяется такими характеристиками, как уровень образования, род занятий, величина состояния и доход; принадлежность индивида к тому или иному классу находит выражение во всех сторонах его жизни (дружбе, знакомствах, участии в деятельности клубов и разл. организаций, привычках, манерах поведения и речи, внешнем виде и т.д.).

У. разработал одну из первых систематич. теорий социальной стратификации. Он предложил различать шесть социальных классов: высший-высший, высший-средний, высший-низший, низший-высший, низший-средний, и низший-низший. Для эмпирич. исследования классовой структуры им были разработаны методики измерения, получившие позже широкое применение: «индекс статусных характеристик» (ISC) и «оценка участия» (EP).

В работах «Живые и мертвые» и «Амер. жизнь: мечта и реальность» (1953; 1962) У., продолжая функционалистскую традицию *Дюркгейма*, *Радклифф-Брауна* и *Малиновского*, подверг исследованию символич. жизнь совр. амер. городского сооб-ва и предпринял попытку разработать общую социолог. теорию символизма. Коллективная жизнь любого сооб-ва (будь то племени аборигенов или локального сооб-ва современных США) поддерживается общей символич. основой. Единство символич. значений объектов опыта связывает разные поколения и обеспечивает преемственность социальной жизни человек. коллектива. Культуру как тотальную символич. систему У. разделял на три подсистемы: технолог, подсистему, выполняющую функцию приспособления людей к внешнему природному миру; социальную организацию (или моральный порядок), выполняющую функцию приспособления людей друг к другу; религию, или систему сакральных символов, связывающих людей с Богом и священными объектами. Эти культурные подсистемы выполняют прежде всего функцию адаптации и образуют те общие контексты, в рамках к-рых осуществляется взаимодействие между членами об-ва, технич. символы эмпирич. верификации на предмет истинности и ложности; от истинности значений этих символов зависит эффективность решения человеком утилитарных задач, а тем самым его физич. выживание. Моральные символич. системы устанавливают «нормы правильного и неправильного»; они часто не-рациональны и обозначают не эмпирически существующие объекты, а коллективные чувства; их функция — обеспечение и контроль взаимодействий между членами об-ва. «Сверхъестеств. символич. контексты, образуемые религ. верованиями и обрядами, не-рациональны и не-логичны; это мифы, не поддающиеся никакой эмпирич. проверке, но пробуждающие в людях, благодаря социальной памяти, идущие из прошлого интенсивные коллективные чувства, а тем самым обладающие для людей несомненной «реальностью» и действенностью. Три типа символич. контекстов — тех-нол., моральный и сверхъестественный — тесно переплетены друг с другом. В рамках этой теорет. модели У. предпринял попытку проанализировать богатый эмпирич. материал символич. жизни сооб-ва Янки-Сити (от символики полит. кампании по выборам мэра города до глубочайшего символизма религ. жизни городской христ. общины). Амер. социолог *Гоффман* назвал книгу «Живые и мертвые» лучшим описанием повседневных ритуалов в совр. сооб-вах.

Соч.: *The Status System of a Modern Community*. New Heaven; L., 1942; *The Social Systems of American Ethnic Groups*. New Heaven; L., 1945; *Social Class in America*. Chi., 1949; *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*. New Heaven, 1959; *The Social Life of a Modern Community*. New Heaven, 1959.

Лит.: Herzog D. *Klassengesellschaft ohne Klassenkonflikt. Eine Studie über William Lloyd Warner und die Entwicklung der neuen amerikanischen Stratifikationsforschung*. B., 1965.

В. Г. Николаев

УХТОМСКИЙ Алексей Алексеевич (1875-1942) - физиолог, учение к-рого о доминанте имеет помимо естественнонаучного также философско-культурологич., религиозно-нравств. и иск-ведч. аспекты. В 1894 окончил Нижегородскую военную гимназию, учился в Моск. духовной академии; в 1899 поступил в С.-Петербург, ун-т.

Концепция доминанты в ее гуманитарном аспекте — учение о направленности сознания людей на поступки опр. рода. Доминанта сопряжена с постоянной готовностью человека к действиям, она определяется прежде всего духовной волей человека, приобщенного к культурной традиции. В качестве негативно значимой У. расценивал поведенч. установку, сопряженную с самоутверждением и игнорированием близкого, сиюминутного (сознание солипсич., самозамкнутое); и, напротив, единственно достойной человека считал доминанту, при к-рой сознание и поведение направлены на личность и интересы ближнего. Доминанту на свое лицо У. усматривает в индивидуалистически настроенном новоевроп. человеке с его тяготением к беззаботно-комфортабельному существованию, в культуре «всемирно-успокаивающего мещанства», равнодушного к истине. Доминанта «на лицо другого» несовместима с состоянием созерцат. покоя и связана с ответств. включенностью в сиюминутное окружение. Она реализуется в поступках, где твердая воля органически сочетается с непосредственностью. Истоки этой доминанты У. видит в евангельских заповедях, ее поборников и носителей — в мыслителях христиан, ориентации, а также в людях из народа, «простых и немудрых», но обладающих «здоровым чутьем». Именно «интуиция совести» формирует человека как цельную личность. Совпадение со своими мыслями ученый усматривал в суждениях М.М. Пришвина о творч. поведении. Несомненны также переклички учения о доминанте с философией поступка М.М. Бахтина. Вслед за Н.Ф. Федоровым У. по-

лагал, что человек становится личностью, когда в нем выражена тяга к соединению всех в исконно общем деле. Разрабатывая концепцию межличностного общения, ученый утверждал, что человеку подobaет в окружающих видеть прежде всего «алтари, а не задворки» и что главное в нем — это «кажда собеседника». Действующий в истории закон «заслуженного собеседника», состоящий в том, что к «каждому мир и люди поворачиваются так, как он того заслужил», дает о себе знать в ситуациях не только взаимопонимания и расположенности, но также отчуждения и вражды поколений: обуреваемые жаждой новизны, дети «пожирают» своих отцов. Этой недолжной форме движения истории ученый противопоставляет библейскую родословную, где налицо последовательная эволюция любви. Подлинное собеседование по У. — это (подобно бахтинскому диалогу) не только непосредств. контакт, но также духовное общение с людьми, жившими ранее: гениальные умы — «вечные собеседники для всех». Устный речевой контакт с тем, кто находится рядом, он ставил выше писательства (проповеди Христа, беседы Сократа), лит. творчество выводил из ненасытной жажды сыскать себе по сердцу собеседника. Искусство, по мысли У., подлинно и свято, если оно, являясь выражением глубоких и напряженных переживаний, «судит, жжет, заставляет гореть», но становится вредным, когда оказывается лишь делом удовольствия и отдыха. Учение У. (как и Бахтина) полемично к «теоретизму». Оптимальная доминанта исключает погружение человека в мир абстрактно-логич. конструкций. Самодовлеющее теоретизирование рассматривается как болезненное, патологич. явление в аспекте психоаналитическом: наджизненные умозрения уводят человека от осознания собств. ответственности и виновности, побуждают его к самовозвеличанию. В сфере психоаналитической У. интересуют по преимуществу не инстинкты голода, размножения, самообороны (они расцениваются как примитивы), а духовное самоопределение личности в его внера-циональной стороне («великие социальные влечения», «инстинкт знания и любви» как «самый дальнзоркий»). Человек — прежде всего субъект нескончаемой и напряженной нравств. деятельности: «Человеком нельзя быть, им можно лишь делаться», «естество его делается есть». Учение У. о доминанте возникло и упрочилось в русле отеч. культурной традиции. Идея бескрайне широкого единения людей как свободных и ответств. личностей знаменует наследование укорененных в России представлений о соборности и генетически связана как со славянофильскими опытами философствования, так и с отеч. религиозно ориентированной мыслью рубежа 19-20 вв. (в наибольшей мере — с наследием Вл. Соловьева и С. Булгакова).

Соч.: Об инстинктах // Журн. высш. нерв, деятельности им. И.П. Павлова. 1994. Т. 44, вып. 4/5; Из лит. наследия / Вступит. ст. В.Е. Хализева // Филос. науки 1995. № 1; Космологическое доказательство бытия Божия // Русь. Ростов Великий, 1995, № 1; Доминанта. М.; Л., 1966; Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996.

Лит.: Ярошевский М.Г. Социально-философские проблемы науки и человека: (К 100-летию со дня рождения А.А. Ухтомского) // ВФ, 1975, № 5; Хали-зев В.Е. Учение А.А. Ухтомского о доминанте и ранние работы М.М. Бахтина // Бахтинский сб. Вып. 2: Бахтин между Россией и Западом. М., 1991; А.А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. СПб., 1992; Золотарев А.А. А.А. Ухтомский (1875-1942) // Новая Европа. Милан; М., 1996, № 9.

В.Е. Хализев