

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

А.М. Кузнецов

КОНЦЕПТЫ «КУЛЬТУРА» И «ЦИВИЛИЗАЦИЯ» КАК СРЕДСТВО ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ МЕТОДОЛОГИИ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Аннотация. Исследуется концепция культуры Л. Уайта и трактовка цивилизации и культуры российского философа М.К. Мамардашвили. Анализ позиций этих авторов обращает внимание современных специалистов на различие уровней анализа. Выявлено основное противоречие, присущее концепции Л. Уайта (универсальная и многолинейная эволюция культуры). Использование данного вывода и результатов деконструкции практики использования концептов "культура" и "цивилизация" различными авторами послужили основой для предложенного подхода анализа культурно-цивилизационных проблем как многоуровневой организации антропологического универсума.

Исследование основано: на принципе дополнительности, классификационной стратегии, основных положениях системной парадигмы, в том числе классическом понимании структурности, ряде положений социального конструктивизма.

Особым вкладом автора в исследование темы является деконструкция практики использования концептов культура и цивилизация, выявление присущих ей противоречий и предложение варианта по их устранению. Новизна исследования заключается: в анализе концепции культурологии Л. Уайта с позиций системной парадигмы; в сопоставлении концепции культурологии Л. Уайта с трактовкой цивилизации и культуры М.К. Мамардашвили; предложении вернуть концептам культура и цивилизация их исходный интеграционный смысл, но соотносить их с разными уровнями междисциплинарных исследований.

Ключевые слова: междисциплинарность, культура, цивилизация, концепт, Лесли Уайт, М.К. Мамардашвили, культурология, системная парадигма, многолинейность, сознание.

Abstract. In his article Kuznetsov studies Leslie White's concept of culture and the definitions of civilization and culture offered by a Russian philosopher Merab Mamardashvili. The analysis of these authors' opinions make modern specialists pay attentino to the difference in the analysis levels. Kuznetsov discovers the main contradiction of Leslie White's theory (universal and multilineal cultural evolution). This conclusion as well as the results of the analysis of 'culture' and 'civilization' definitions offered by different authors have created grounds for the author's approach to the analysis of culture and civilization as a multilevel form of the anthropological universum. The research is based on the principles of complementarity, classification strategy and the main provisions of the systems paradigm including the classical definition of the structure and a number of provisions of social constructivism. The author's special contribution to the research of the topic is the deconstruction of the practice of using the concepts of 'culture' and 'civilization', discovery of their contradictions and ways to overcome these contradictions. The novelty of the article is caused by the fact that the author analyzes Leslie White's theory of culture from the point of view of the systems paradigm, compares Leslie White's theory to Merab Mamardashvili's concepts of civilization and culture and offers to return the initial integrative meaning to the concepts of culture and civilization but also to compare these concepts at the different levels of interdisciplinary research.

Key words: interdisciplinarity, culture, civilization, concept, Leslie White, Merab Mamardashvili, cultural studies, systems paradigm, multilineal, consciousness.

Статья поддержана грантом Научного фонда ДВФУ.

DOI: 10.7256/1999-2793.2015.3.13943

457

При цитировании этой статьи ссылка на doi обязательна

Междисциплинарность и концепты культура и цивилизация

С конца XIX в. в разных отраслях социально-гуманитарного знания звучат призывы к проведению «комплексных», междисциплинарных исследований. К сожалению, реальная практика по-прежнему показывает доминирование узко профессиональных подходов к решению проблем, в том числе и высокого уровня сложности. В то же время некоторые предлагаемые публикации, вроде бы, теоретического характера выглядят слишком уж абстрагированными от обсуждаемой реальности [14]. Наглядным примером сложившейся ситуации с междисциплинарной практикой можно считать практику использования концептов культура и цивилизация, которые активно используются уже на эмпирическом уровне исследований отдельных дисциплин и субдисциплин. Росту их популярности в нашей стране способствовали условия теоретического вакуума, обусловленного отказом от марксистских парадигм. По этой причине состоялось внедрение новой дисциплины – культурология, а, прежде всего, в исторической науке активно эксплуатируется идея цивилизации. Однако на гребне этой волны культурно-цивилизационного энтузиазма обозначились разного рода «неудобные» вопросы к предпринятым попыткам дать определение лежащего в его основе концептам. Как известно, еще в 1950-х гг. К. Клакхон и А. Кребер учли более 150 разных определений культуры [28]. Сегодня плюрализм мнений в данной области исследований только еще больше усугубился. Немногим лучше обстоят дела и с определением другого концепта. Не случайно Г.Г. Дилигенский пришел к примечательному выводу: «Цивилизация» принадлежит к числу тех понятий научного и быденного языка, которые не поддаются сколько-нибудь строгому и однозначному определению» [5, с. 44]. К сожалению, уже неоднократно разные авторы приходили к еще более определенному заключению: «Когда термин (концепт) означает все, то в действительности он не значит ничего». Поэтому, если термины, понятия культура и цивилизация нам необходимы, то мы не можем вот так просто уйти от их определения.

Как можно снять основные трудности в существующих опытах определения явлений, стоящих за концептами культура и цивилизация, я намерен продемонстрировать на примере идей, предложенных американским и российским авторами в XX в. Первый из них Лесли Алвин Уайт традиционно рассматривается как антрополог и создатель дис-

циплины – культурология. Второй – Мераб Константинович Мамардашвили обычно проходит по философскому цеху. Выбор этих авторов обусловлен преимущественно, с моей точки зрения, предлагаемых ими идей перед предложениями других авторов. Кроме того, принадлежность Л. Уайта и М.К. Мамардашвили к совершенно разным познавательным традициям может высветить при их сопоставлении новые аспекты проблемы определения интересующих нас концептов. Однако, поскольку возникновение идей культуры и цивилизации относится к более раннему периоду, то необходимо кратко охарактеризовать основные результаты осмысления данных категорий в XVIII-XIX вв.

Как показали разные авторы, специально исследовавшие («деконструировавшие») историю термина цивилизация, он является, прежде всего, одним из нововведений эпохи Просвещения и достоянием французской, а затем шотландской философских традиций. Первоначально этот термин использовался для осмысления всеобщей истории человечества и выполнял роль *объединяющего начала* для интеграции экономических, социальных, политических, культурных и других фактов. Однако, слишком очевидные различия в уровне развития технологического («материального») и социального развития разных общностей людей привели деятелей Просвещения к разделению «естественного» и «цивилизованного» их состояний. Было также установлено, что параллельно с данной традицией в немецком мире возникает направление, ставящее своей задачей объяснение причин многообразия общностей людей через особенности их культуры. При этом немецкие философы культуры в своих рассуждениях основное внимание уделяли интеллектуальным, религиозным феноменам и фактам искусства («моральным и эстетическим проявлениям человеческого духа»), но не явлениям экономической и общественно-политической жизни. Возникновение на позднем этапе эпохи Просвещения идеи нации способствовало, с одной стороны, закреплению значения культуры как достояния отдельных государств (обществ). Другим значимым следствием совмещением этих двух влиятельных идей явилось то обстоятельство, что категория культуры оказалась включенной уже в политическое поле [20; 22; 34; 36]. Поэтому не приходится удивляться, что тот же О. Шпенглер был уверен: «Человечество» – это зоологическое понятие или пустое слово. Достаточно устранить этот фантом из круга проблем исторических форм, и глазу тотчас же предстанет поразительное богатство действительных

форм [21, с. 151]. Не менее показательным и другое его замечание: «... у каждой культуры есть своя собственная цивилизация» [21, с. 64]. В свою очередь, Л. Февр констатировал в 1930 г.: «О понятии «культура» во Франции не написано ничего» [20, с. 273].

Следовательно, уже различия конкретных общественно-политических условий возникновения исходных идей заложили эту столь значимую дихотомию, противопоставлявшую цивилизацию и культуру друг другу. Дело здесь даже не в характере отношений Франции и Германии в Новое время. Как показал немецкий социолог Н. Элиас, условия абсолютистской Франции и раздробленной Германии определили различие оснований в рассуждениях интеллектуалов Просвещения этих стран [22]. Но, оформившись в качестве интеллектуальных традиций, данные основания в последующем определяли, что, если вы «замахивались» на разного рода универсалистские конструкции, то они мыслились как исследования цивилизации. Если вы работали с конкретными общностями (странами), то осмысливали их уже в категориях культуры. Следует также обратить внимание на существенные ограничения, проявившиеся в наиболее распространенных трактовках терминов цивилизация и культура рассматриваемого времени. Вполне логично, что стремление к преодолению указанных недостатков, характерное для исследователей XIX в., повлекло за собой важные изменения в первичных трактовках категорий цивилизация и культура. С одной стороны, имело место синонимическое употреблению обоих терминов, (например, А. фон Гумбольдт), с другой, – их совмещению в рамках единых концепций (в том же эволюционизме Л.Г. Моргана, Э. Тайлора, идее культурно-исторических типов («самобытных цивилизаций») Н.Я. Данилевского и др.). Тем не менее, получивший образование у себя на родине, бывший подданный Австро-венгерской империи Ф. Боас принес в конце XIX в. в США идеи культурного релятивизма, вполне соответствовавшие традициям немецкого мира. Именно с этими идеями, оказавшимися вполне созвучными американскому прагматизму эпохи, и повел свою бескомпромиссную борьбу Л. Уайт (19.01.1900-31.03.1975).

Культурология Л. Уайта как системная концепция культуры-цивилизации

Казалось бы, сама личность и работы этого выдающегося исследователя достаточно хорошо известны. Однако основные идеи Л. Уайта так и не были до конца приняты научным сообществом [1; 2; 7; 8;

11; 12; 13; 23; 24; 32; 33]. В Америке его критиковали сначала за последовательный эволюционизм, затем обвиняли в пособничестве коммунистам и других грехах [23; 32]. Даже ученики Уайта в большей степени отмечали его талант преподавателя, а не достижения учёного [33]. В Советском Союзе указывали на немарксистский характер взглядов Л. Уайта, проявившиеся, в частности, в разделении истории и эволюции [1]. В постсоветской России ему поставили в вину тот же технологический детерминизм, очевидно, слишком отдававший марксизмом [8].

В различных оценках научного наследия Л. Уайта обращает внимание «цеховой» подход, т.е. преимущественная его оценка сначала антропологами, а позднее культурологами. Между тем, уже своим образованием он явно вступает в противоречие с «ведомственными» оценками. Планируя свою будущую карьеру в физике, будущий исследователь решил после участия в Первой мировой войне понять, как человечество смогло докатиться до подобного безумия. Поэтому он начал изучать психологию. Затем Уайт решил посвятить себя социологии, но, как показал его близкий друг Г. Барне, эту науку он забросил, «... осознав, что она является... сплошь состоящей из теории и в очень малой степени – из фактов». Новый его выбор, по собственному признанию Уайта, привел к тому, что «Шило социологии я поменял на мыло антропологии затем лишь, чтобы обнаружить, что у антропологов есть масса фактов, но нет никаких идей» [3, с. 11]. Тем не менее, свою профессиональную деятельность он продолжил в пространстве данной области науки, привнес в нее ранее полученные знания. По свидетельству того же Барне: «Начав преподавать этот предмет, он обогатил его множеством идей, большая часть которых на протяжении многих лет приводила в бешенство доминирующие группы американских антропологов» [3, с. 11]. Наряду с освоением разных дисциплин Л. Уайт старался расширить свой общий кругозор и в начале научной карьеры совершил поездку в СССР (1929 г.). Кроме того некоторое время он преподавал в Яньцзинском университете Пекина.

Вполне естественно, что в период своего студенчества Л. Уайт находился под влиянием идей Ф. Боаса и его школы. Однако, приступив к самостоятельным полевым исследованиям среди пуэбло Нью-Мексико, он решительно изменил свои концептуальные представления, вернувшись к эволюционизму и идеям Л.Г. Моргана и Э. Тайлора. Получив должность в Мичиганском университете, Уайт продолжил 1930-е гг. разрабатывать свои собственные идеи, положившие

начало его культурологии. Большое влияние на его взгляды оказало также значение, которое отводилось эволюционизму в естественных науках, и работа 1915 г. о культуре известного химика В.Ф. Оствальда – автора энергетической теории в натурфилософии. Свои идеи Л. Уайт сначала представил в серии статей, а затем в обобщающей работе «Наука о культуре» (1949 г.). Дальнейшее развитие его теории получила в монографии с показательным названием «Эволюция культуры. Развитие цивилизации до падения Рима» (1959 г.). Необходимо также отметить его последнюю, к сожалению, менее известную публикацию 1975 г. «Концепт культурная система – ключ к пониманию племён и наций».

Интерпретаторы идей Л. Уайта почти не уделяли внимание методологии его исследований, а ведь сам этот автор указывал: «Наука – это не совокупность данных, а методология их интерпретации» [17, с. 11]. Но, только упустив этот принципиальнейший момент, критики Уайта с удовлетворением смогли обнаружить несколько противоречий в его работах. В частности, сугубо эмпирико-описательный характер публикаций, посвященных пуэбло, и «отвлеченный» от этой практики эволюционистско-материалистический характер других его работ [26, с. 204; 29, с. 614]. Создается впечатление, что такие комментаторы даже не обращают внимания на различия между эмпирическим и теоретическим уровнями исследований. Они остались в своих оценках в рамках описательной («этнографической») антропологии первой половины XX столетия. Но эта ее особенность и подвигла Л. Уайта на создание его концепции культурологии как важнейшей, именно теоретической части антропологии. Только в условиях полного пренебрежения теоретико-методологическими принципами его концепции культурологи могла появиться абсурдная мысль, утверждающая, что его идеи оказываются близки не эволюционизму Моргана и Тайлора, а антиэволюционизму Боаса! [27, с. 152]. Сам же Уайт не случайно процитировал ученика Боаса и последователя его идей П. Радина: «Если Боас и его школа отвергли схемы развития Тайлора и Моргана, то не потому, что те были недостаточно разработанными и незрелыми, но потому, что они отвергли всякую последовательность развития...» [18, с. 575].

Из синтеза этих разных дисциплинарных начал и непосредственного полевого опыта и складывается стремление этого автора руководствоваться междисциплинарным подходом к анализу проблем. Поэтому он сразу столкнулся с непониманием со стороны своих студентов. Как позднее писал Л. Уайт: «... им пред-

ставлялось, что, если кто-то поддерживает один из трех типов интерпретации культуры, то он обязан отрицательно относиться к остальным двум» [16, с. 475]. Но точно также, когда он вместо принятия одного из типов интерпретации культуры (исторического, функционального и эволюционного), предложил использовать все три сразу, его подход вызвал острое неприятие со стороны специалистов. Для понимания новаторства этого исследователя следует учитывать масштаб тех задач, решением которых занимался Л. Уайт, – общечеловеческий или, выражаясь современным языком – глобальный. Не удивительно, что именно ему, в отличие от основной массы специалистов, понадобился *критерий*, отличающий *человека от других живых существ*. Эту отличительную черту Уайт увидел в нашей способности к использованию символов (символической деятельности), в результате которой формируется пространство культуры. Так что культура для него – это общечеловеческое явление, которое одновременно является и цивилизацией. В этом смысле оно выполняет свою первичную функцию – интегратора данных других дисциплин.

Свидетельства такого рода демонстрируют, что еще в 1930-х гг. он очень близко подошел к основным принципам системной теории. Поэтому вне контекста системных идей мы не можем адекватно рассматривать основные положения его концепции культурологии. Несмотря на то, что и в настоящее время очень часто использование слова «система» исчерпывает всю «системность» проводимого исследования, в случае с работами Л. Уайта мы имеем пример совершенно другого рода. Уже в своей концептуальной работе 1949 г. он указывал: «Культура – это организованная, интегрированная система...». По его мнению, основные свойства культурной системы определяются тремя главными факторами: 1) количество энергии, добываемой на душу населения в год; 2) эффективность тех технологических средств, с помощью которых энергия добывается и вводится в действие; 3) количество благ и услуг, произведенных ради удовлетворения потребностей человека» [17, с. 393]. Не менее показательна, с точки зрения методологии, следующая предлагаемая автором операция: «В целях нашего исследования нам стоит вычленивать три подсистемы культуры, т.е. технологическую, социальную и идеологическую системы...». (Сразу отметим эту возможность инверсии в использовании Уайтом терминов система-подсистема). Далее смещение фокуса анализа на социальную сферу позволило ему констатировать сложное строение

подсистем: «Социальная система – это совокупность межличностных отношений, выражаемых в моделях поведения – как коллективного, так и индивидуального» [17, с. 389]. Затем он еще показывает, что «... социальная система является функцией технологической системы» [17, с. 390].

Дальнейшее развитие системной характеристики феномена культуры/цивилизации была представлено Л. Уайтом в другой его обобщающей работе. Здесь он сначала сделал акцент на ранее выдвинутом положении о значении энергии в жизнедеятельности культуры. «Культура, или социокультурная система, является материальной и поэтому термодинамической системой. Культура – это организация предметов, находящихся в динамике, это процесс энергетических превращений» [19, с. 90]. Поскольку энергия в данном контексте означала «способность проделать работу», то автор представил своеобразную формулу культуры: Э (энергетический фактор) × Т (технологический фактор) = П (продукт, результат труда) [19, с. 90]. Что касается собственно системного видения культуры, то автор его существенно расширил и углубил: «Все сообщества живых существ представляют собой системы, каждая из которых есть органическое целое, состоящее из взаимодействующих частей. Поэтому они предстают перед нами в двух аспектах: структурном и функциональном... Коренные проблемы всех наук – это проблемы структуры и функции, дифференциации и интеграции». В характеристике социальной системы также появилось одно уточнение – её предлагалось рассматривать как «... целостную сеть отношений между индивидами некоей различаемой группы» [19, с. 196].

Поскольку для системной теории очень важным является концепт структура, то Л. Уайт отметил его в своем исследовании. Он предложил выделять три вида структур: сегменты, классы и специальные механизмы. Согласно его определению, «под сегментом мы понимаем одну часть из некоего количества частей, составляющих целое, где один компонент по своей структуре (составу) и функции похож на другой» [19, с. 197]. В качестве образца сегмента была приведена семья. Что касается класса «... в том смысле, как мы употребляем этот термин, – это одна часть из некоего количества частей, на которые поделено общество в целом, и где один класс отличается от другого по составу (структуре) и по функции». (Пример – мужчины и женщины) [19, с. 197]. Наконец, «... мы под термином специальный механизм понимаем структуру, которую можно вычленишь из целостной системы, но она не будет при этом одним

из классов, на которые может разделиться общество. Вождь, шаман или тайная организация – примеры таких структур... специальный механизм видится нам как различаемая структура с особой функцией внутри социальной системы» [19, с. 197].

Способность систем включать в себя столь различные компоненты поставила перед Л. Уайтом серьезную проблему: что их удерживает вместе? Решение данной проблемы автор увидел в механизме интеграции. Но поскольку он понимает динамическую природу систем, то и системная интеграция была рассмотрена в качестве процесса, который протекает как эволюция [19, с. 199-200]. Системная трактовка феномена культуры и признание его как динамического явления стало причиной разделения в теории Л. Уайта категорий историческое (ориентация на отдельные события) и эволюционное (развитие систем). Такой подход позволил автору сделать глубокие выводы о природе эволюции. Сначала: «... 1) отдельные единицы имеют тенденцию к соединению и созданию интегрированных систем, но 2) процесс интеграции не может до бесконечности образовывать все более и более крупные системы; для каждого вида систем существует максимальный размер и предел». Затем: «... системы одного уровня могут быть интегрированы в качестве сегментов в более крупные системы вышестоящего уровня. Таким способом процесс эволюции может длиться неопределенно долго, преобразуя системы одного уровня в более крупные системы вышестоящего уровня» [19, с. 201-202]. В результате, само явление было определено следующим образом: «Эволюцию можно определить как последовательную смену форм во времени; одна форма вырастает из другой, культура продвигается вперед от одной стадии к другой... Эволюционный процесс – необратим и неповторяем. Эволюционировать могут только системы простые совокупности предметов, не связанные органическим единством, не могут развиваться эволюционно. Культура обладает способностью распространяться по частям... но эволюционировать эти части могут только будучи организованными в систему» [19, с. 201-202]. В приведенном контексте идеей о характере процесса эволюции вполне очевидным становится, как об этом и писал Л. Уайт, значение энергии (ресурсов) в интеграции отдельных компонентов и системных образований. «Культуры – это динамические системы и для их воспроизводства требуется энергия. История цивилизации – это история контроля над силами природы средствами культуры» [17, с. 387].

Представления о сложной природе феномена культуры, в которой теперь особо были выделены технологическая ее база, социум, идеологическая сфера, и системная ее организация и подвигли Л. Уайта к обоснованию необходимости новой науки – культурологии. В отличие от многих своих предшественников, видевших истоки культуры, общества и т.д. в некоей природе человека, он настаивает: «Под культурой мы понимаем внетелесный временной континуум предметов и явлений, который возникает из способности человека к символизации» [19, с. 51]. Поэтому культура в интерпретации исследователя – «... это то сложное целое, которое включает в себя знания, верования, искусство, мораль, право, обычаи и любые другие способности и привычки, приобретенные человеком как членом общества» [19, с. 51]. Говоря другими словами, культура – это не что иное, как специфически человеческий мир.

Конечно, культура является творением рук человека. Как указал Уайт: «Человек и культура... возникли одновременно... Мы можем предположить, что культура возникла следующим образом: эволюция нервной системы у определенной линии (или линий) антропоидов в конце концов достигла своей наивысшей точки в виде способности к символизации. Осуществление этой способности породило культуру и увековечило ее» [19, с. 54]. Однако, и здесь мы подходим к еще одному базовому положению концепции Л. Уайта, все дело заключается в последующем взаимодействии человека и его творения. «Младенец рождается в окружении группы людей. У него есть способность, сначала потенциальная, которая будет реализована по мере того, как младенец становится ребенком, к символическому, культурному поведению, но он еще не обладает культурой. Младенец не рождается вместе с культурой, языком, верованиями, образцами человеческого поведения и т.д.; он даже не нуждается автоматически в этих приобретениях как функции развития своей нервной системы» [30, р. 12].

Представленная «диалектика» взаимоотношений человека и культуры, которая актуализируется с приходом каждого нового поколения, явилась, фактически, основанием идеи очень важного и глубокого положения о превращении культуры в достаточно самостоятельный феномен, который ведет себя «в соответствии со своими собственными принципами и законами». Следовательно, «... культурные явления как таковые должны изучаться и интерпретироваться с точки зрения культуры, то есть их интерпретация должна использовать культурологическую, а не психологическую, физиологическую, химическую

или физическую терминологию» [19, с. 79]. В итоге, культура в теории Л. Уайта приобретает не очень положительную амбивалентность. С одной стороны, утверждается: «Назначение и функция культуры состоит в том, чтобы сохранить и продлить жизнь рода человеческого» [19, с. 56]. Здесь будет уместно отметить, рода именно человеческого, а не просто как живых существ. Более того, культура, по мнению автора, оказывается поистине космическим явлением. «Функция культуры состоит в том, чтобы регулировать приспособление человека как животного вида к его естественной среде обитания. Это означает, что культура должна, с одной стороны, регулировать физические взаимосвязи человека с землей и космосом, а с другой стороны, контролировать взаимосвязи людей друг с другом» [18, с. 596].

Но с другой стороны, в силу появления в культуре своих собственных принципов и законов, автор теории приходит еще в 1949 г. к пессимистическому выводу: «Контроль человека над цивилизацией: антропологическая иллюзия» [17]. Затем в докладе «Человек, культура и люди в полном смысле слова» 27 декабря 1958 г. на секции антропологии Американской ассоциации за развитие науки было уже высказано предупреждение: «... культура дала человеку силу и власть. Но плата за это – рабство человечества. Культура неумолимо зажимает нас в свои тиски, и мы должны взглянуть в лицо тому, что нас ожидает. Теперь, в наши дни, когда культура предлагает нам возможность не быть ограниченными земными рамками, но путешествовать к другим планетам, над нами нависает страшнейшая угроза. Когда-то человек мог погибнуть, если бы ему не помогла культура. Сейчас он может быть уничтожен по вине культуры, исчезнуть с лица земли в огне термоядерного взрыва» [цит. по: 3, с. 29]. Особенно последовательно такими «алармистскими», эсхатологическими настроениями пронизана последняя книга Л. Уайта. «Кратко выражаясь, культурные системы очень быстро стремятся к тому, чтобы сделать Землю необитаемой» [31, р. 11]. Вот почему он и выступил с идеей о необходимости новой науки, которая будет изучать эту ставшую слишком уж самостоятельной культуру.

Придав своей концепции культуры столь универсальный масштаб, Л. Уайт как профессионал-антрополог не мог уйти от обсуждения проблемы реального многообразия проявлений культуры. Для соединения в рамках одной концепции общечеловеческого и локальных измерений он пошел на интеллектуальный компромисс. «Когда мы имеем в виду культуру в общем, или культуру человечества

в целом, мы называем ее просто культурой. Но когда мы имеем в виду культуру, которой обладает племя, нация или регион, мы говорим об отдельной культуре или культурах...» [19, с. 67]. В обоснование своей двойственной позиции автор привел следующий аргумент: «Культура всего человечества действительно создает самодостаточную закрытую систему. А вот культуры племен или регионов совсем не являются в реальности самодостаточными, закрытыми системами; они постоянно подвергаются противоположно направленным влияниям других культур...» [19, с. 67]. Но при этом он все настаивал: «Культура любой вычленяемой группы людей в любой момент является завершённой, то есть она содержит все те виды элементов, что и культура в целом, и обладает системной организацией» [19, с. 67].

Очевидно, что приведенную аргументацию следовало соотнести с основными положениями о сущности эволюции. Уайт попытался решить и эту задачу. «Однако вопрос состоит не в том, интерпретируется ли эволюционный процесс как однолинейный или многолинейный. Обе интерпретации вполне и в равной степени обоснованы. Культуру можно рассматривать как в единственном, так и во множественном числе. Культура – это класс феноменов. Мы можем рассматривать класс и в качестве целого, и с точки зрения его подразделений или отдельных составляющих его элементов. Мы можем представлять себе эволюцию культуры в целом или же эволюция отдельных культур...» [18, с. 592]. Из приведенных посылок был сделан важный вывод: «Очевидно, эволюционистская интерпретация человеческой культуры в целом должна быть однолинейной. Но культуру человечества, рассматриваемую как множество культур... – следует интерпретировать с помощью многолинейной эволюции» [18, с. 592]. Автор полагает, что он вполне справился со своей задачей, так как: «Мы уже видели, что эволюция культуры и культурная история народов – совершенно разные вещи, и поэтому нарушение какой-либо «человеческой группой» определенной последовательности стадий культурного развития никоим образом не обесценивает теорию этих стадий» [18, с. 591]. Однако, в других утверждениях он мог противоречить самому себе: «Коротко говоря, только тогда и в том случае, когда культуры могут рассматриваться вне отношений и контактов с другими культурами, их можно считать системами» [19, с. 67].

Л. Уайт уравнивал в своей концепции идеи цивилизации и культуры, но отдал все преимущества последней категории, полагая ее в качестве универ-

сального общечеловеческого свойства. В результате, американский теоретик вышел в своих рассуждениях на уровень, который раньше традиционно оставался за философией. Однако, он смог найти адекватную концептуальную основу для исследования поставленных проблем, которая очень близка системной парадигме. Системное мировоззрение явилось главной причиной расхождения идей Л. Уайта и его оппонентов из числа антропологов, для которых оно оказалось не свойственно. Поэтому ни о каком взаимопонимании здесь не могло быть и речи из-за различий в концептуальных (теоретико-методологических) основаниях взглядов обеих сторон дискуссий. Но именно системное представление феномена культуры (цивилизации) и ее эволюции определяет главное достоинство концепции Л. Уайта. Примечательно, что его видение характера эволюции затем получило своеобразное продолжение в концепции генеалогии постструктуралиста М. Фуко. Эсхатологические предупреждения Л. Уайта нашли затем продолжение и в теории общества риска немецкого социального теоретика У. Бека.

Конечно, идеи создателя культурологии несут на себе отпечаток времени и с, современной точки зрения, нуждаются в доработке. Прежде всего, его трактовка концепта структура несет на себе ограниченность англо-саксонской научной традиции, от которой она не может избавиться вплоть до настоящего времени. Уайт понимал, что: «Целое и части» означает отношение» [17, с. 17]. Однако он фиксировал именно составные части культурных систем, но не уделял особого внимания отношениям, которые их связывали в целостное объединение. Даже в рамках своих рассуждений о значении фактора энергии и механизмах интеграции Уайт не рассматривал этот вопрос. Кроме того, он не был знаком с теорией этноса, разрабатываемой в СССР, а сама американская антропология вышла на проблемы этничности только в конце 1960-х гг.

Самым же слабым звеном в концепции Л. Уайта, явилась его попытка решить проблему предлагаемого им универсального характера культуры и реального многообразия ее конкретных проявлений. Этим обстоятельством сразу воспользовались разные критики. В конечном счете, американская антропология в лице неозволюционизма приняла идею многолинейной эволюции Д. Стюарда [35]. Тем не менее, дебаты вокруг однолинейности/многолинейности развития не закончились и в настоящее время. К каким только ухищрениям не пришлось прибегнуть даже последователям Л. Уайта, которые не смогли понять

значение его теории. Например, Р. Карнейро так попытался решить проблему, поставленную учителем: «... если принять за отправную точку более или менее сопоставимые уровни социально-политического развития [общностей], а затем признать их возможность развития различными путями, то по истечении некоторого времени они могут достичь, как более высоких, так и более или менее сходных уровней развития. Таким образом, принцип однолинейности может быть сохранен, в то время как не отрицается и реальность многолинейности» [25, р. 102-103]. Современный европейский автор более категоричен в этом вопросе: «Эволюция не однолинейна, а многонаправленна... Тем не менее было установлено, что эволюционные изменения в общем представляют результат комплексного взаимодействия экономических, идеологических, демографических и социополитических факторов. Кроме того, было отмечено: все подобные изменения возникают в результате действий людей, что является причиной противодействия других людей. Такие категории, как «общая», или «универсальная», эволюция, кажется, уже не имеют большого объяснительного значения [6]. Как ни странно, но только другой современный оппонент Л. Уайта уловил основное содержание его концепции: «Фактически, во всех главах он стремился продекларировать единственный тезис: существует особый уровень феномена культуры и у этого феномена есть свойства, которыми не обладают феномены более низких уровней» [23, р. 987]. Как это не выглядит парадоксальным, но представленное видение феномена культуры оказывается очень близким к позиции одного из основоположников британской социальной антропологии Б. Малиновского. Он писал в 1941 г.: «Нам нужна теория культуры, ее процессов и продуктов, ее специфического детерминизма, ее связи с основными положениями человеческой психологии и с органическими феноменами тела человека, устанавливающая зависимость общества от окружающей среды» [9, с. 23]. Вполне очевидно, что необходимую теорию и создал Л. Уайт, правда, не очень интересовавшийся вопросами зависимости общества от окружающей среды.

Сознание, культура, цивилизация в трактовке М.К. Мамардашвили

Обратившись к идее цивилизации, изложенной в одной из работ М.К. Мамардашвили, создается впечатление, что она не имеет ничего общего с культу-

рологией Л. Уайта [10]. Действительно, наш философ основное внимание уделял феномену сознания, которое у американского теоретика, вроде бы, и не было особенно отмечено. Но, учитывая, что в данной ситуации мы имеем дело не с поборниками разных школ в рамках одной дисциплины, а с представителями разных областей знания, становится очевидной необходимость соотнесения, если даже не перевода, используемого ими категориально-понятийного аппарата. Тогда способность к символической деятельности как важнейшего свойства человека, по Уайту, очень тесно пересекается с сознанием, обеспечивающим такую способность у Мамардашвили. Следует также обратить внимание на масштаб задачи, который задал себе наш философ: «У меня ощущение, что среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа... Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни» [10, с. 57]. Как и зарубежный теоретик, наш автор не ратует буквально за использование системных идей. Но как нам еще следует понимать явно выраженное М.К. Мамардашвили стремление к поиску «целого» или ощущения «целого» [10, с. 58]. Ведь постижение целого и было одной из основных задач системной парадигмы. Не менее примечательна и другая мысль замечательного философа: «Ибо, по существу, человек не весь внутри (в теле, мозге, мысли) и идет к самому себе издалека и в данном случае никогда не доходит» [10, с. 58]. Разве здесь не подразумевается внетелесная природа культуры? Так что, выбранные мною авторы, оказываются не так далеки по своим идеям друг от друга, как это могло показаться вначале.

Не случайно, свои рассуждения Мамардашвили строил с различением двух начал: «ситуации, которые я назову описуемыми или нормальными (в них нет мистики «целого», ... хотя они представляют собой целостности), а с другой – ситуации, которые я назову неопикуемыми, или «ситуациями со странностью». Эти два типа ситуаций родственны или зеркально взаимоотобразимы, в том числе и потому, что все в них происходящее может выражаться одним и тем же языком, т.е. одним и тем же составом и синтаксисом предметных номинаций (наименований) и знаковых обозначений» [10, с. 58]. Это очень

серьезное предупреждение, которое вполне согласуется с основной мыслью Л. Уайта, впрочем, сформулированной его критиками. Мало того, российский философ развивает мысль, вполне соответствующую эсхатологическому пессимизму этого теоретика. «Неописуемые (не поддающиеся описанию) ситуации можно назвать и ситуациями принципиальной неопределенности. При обособлении и реализации этого свойства в чистом виде они как раз и являются теми «черными дырами», в которые могут попадать целые народы и обширные области человеческой жизни» [10, с. 58-59]. Для упорядочения ситуации этих двух указанных типов М.К. Мамардашвили предложил свой «принцип трех «К» [10, с. 59].

Первое К было связано с идеями Р. Декарта (Картезия). В изложении нашего автора они представлены следующим образом: «в мире имеет место и случается некоторое простейшее и непосредственно очевидное бытие «я есть». Оно, подвергая все остальное сомнению, не только обнаруживает определенную зависимость всего происходящего в мире (в том числе в знании) от собственных действий человека, но и является исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания. В этом смысле человек – существо, способное сказать «я мыслю, я существую, я могу»; и есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать» [10, с. 59]. Значение позиции Декарта Мамардашвили показал следующим образом: «Если принцип первого «К» не реализуется или каждый раз не устанавливается заново, то все неизбежно заполняется нигилизмом, который можно коротко определить как принцип «только не я могу» (могут все остальные – другие люди, Бог, обстоятельства, естественные необходимости и т.д.) ... А принцип *cogito* утверждает, что возможность способна реализоваться только мной при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию (это, конечно, труднее всего на свете)» [10, с. 59].

Второе К было отведено И. Канту: «в устройстве мира есть особые «интеллигибельные» (умопостигаемые) объекты (измерения), являющиеся в то же время непосредственно, опытно констатируемыми, хотя и далее неразложимыми образами целостностей, как бы замыслами или проектами развития. Сила этого принципа в том, что он указывает на условия, при которых конечное в пространстве и времени существо (например, человек) может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального дей-

ствия, оценки, получать удовлетворение от поиска и т.п. Ведь иначе ничто не имело бы смысла – впереди (да и сзади) бесконечность... Поэтому принцип второго «К» и утверждает: осмысленно, поскольку есть особые «умопостигаемые объекты» в устройстве самого мира, гарантирующие это право и осмысленность» [10, с. 59].

Третье же К автор продемонстрировал на основе творчества Ф. Кафки: «при тех же внешних знаках и предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов (предметных соответствий) не выполняется все то, что задается вышеназванными двумя принципами. Это вырожденный, или регрессивный, вариант осуществления общего К-принципа – «зомби»-ситуации, вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от *Homo sapiens*, т.е. от знающего добро и зло, является «человек странный», «человек неописуемый» [10, с. 59-60].

Значение идей этих трех выбранных им мыслителей М.К. Мамардашвили увидел в том, что: «С точки зрения общего смысла принципа трех «К», вся проблема человеческого бытия состоит в том, что нечто еще нужно (снова и снова) превращать в ситуацию, поддающуюся осмысленной оценке и решению, например, в терминах этики и личностного достоинства, т.е. в ситуацию свободы или отказа от нее как одной из ее же возможностей. Иными словами, моральность есть не торжество определенной морали (скажем, «хорошее общество», «прекрасная институция», «идеальный человек»), сравниваемой с чем-то противоположным, а создание и способность воспроизводства ситуации, к которой можно применить термины морали и на их (и только их) основе уникально и полностью описать» [10, с. 60]. Сделать это, как показывает автор, очень непросто, хотя бы потому, что: «По Декарту мыслить исключительно трудно, в мысли нужно держаться, ибо мысль есть движение, и нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи. Все существующее должно превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени. При этом то, что я есть сейчас, не вытекает из того, что я был перед этим, и то, что я буду завтра или в следующий момент, не вытекает из того, что я есть сейчас» [10, с. 61]. В качестве еще одного условия достижения необходимого результата было указано: «Чтобы мыслить, необходимо мочь собрать не связанные для большинства людей вещи и держать их собранными» [10, с. 61].

На основе предложенной им эпистемологии Мамардашвили подводит нас к своему пониманию интересующего нас концепта. «Цивилизация есть способ обеспечения такого рода «поддержек» мышления. Она обеспечивает систему остранений от конкретных смыслов и содержаний, создает пространство реализации и шанс для того, чтобы мысль, начавшаяся в момент А, в следующий момент Б могла бы быть мыслью. Или человеческое состояние, начавшееся в момент А, в момент Б могло бы быть человеческим состоянием» [10, с. 61]. Связав в своих рассуждениях мышление (сознание) и цивилизацию, автор выдвигает очень важное условие их нормального взаимодействия: «Но тем самым цивилизация предполагает, следовательно, и наличие в себе клеточек незнаемого. Если не оставлять места проявлению не вполне знаемого, цивилизация, как и культура (что, по сути, одно и то же), исчезает... Повторяю, должен быть допуск на автономное появление в каких-то местах вещей, которых мы не знаем и не можем знать заранее или полагать их в какой-то всеведущей голове» [10, с. 62]. Не менее примечательна и позиция М.К. Мамардашвили по вопросу о соотношении цивилизации (культуры) и человека: «Короче говоря, разрушение, обрыв «цивилизованных нитей», по которым сознание человека могло бы успеть добраться до кристаллизации истины (причем, не только у отдельных героев мысли), разрушает и человека» [10, с. 62]. Разрыв же такого рода, как полагал автор, может возникнуть в условиях монополии и отсутствия «агоры», на которой мысль может пройти необходимую «апробацию» (проверку).

Необходимость существования в двух разных измерениях, диктует свои условия сознанию человека. Отсюда следует первый вывод, сделанный автором: «При введении принципа трех «К» я фактически давал два пересекающихся плана. План того, что я называл онтологией, который не может быть ничьим реальным переживанием, но тем не менее есть... И второй – план «мускульный», реальный – умение жить под этим символом на деле, на основе актов первовместимости. И оба эти плана нельзя игнорировать: сознание фундаментально двоично» [10, с. 64]. Поэтому, если цивилизация не создает нормальных условий для сознательной деятельности, то и происходит антропологическая катастрофа: «В зазеркалье же, где меняются местами левое и правое, все смыслы переворачиваются и начинается разрушение человеческого сознания. Аномальное знаковое пространство затягивает в себя все, что с ним соприкасается. Человеческое сознание аннигилирует

и, попадая в ситуацию неопределенности... не то что двусмысленно, но многосмысленно, аннигилирует и человек: ни мужества, ни чести, ни достоинства, ни трусости, ни бесчестия. Эти «сознательные» акты и знания перестают участвовать в мировых событиях, в истории. Не имеет значения, что у тебя в «сознании», лишь бы знак подавал» [10, с. 64].

Конечно, концепция цивилизации М.К. Мамардашвили излагается не только в одной рассматриваемой статье. Однако, на мой взгляд, именно в ней представлены очень важные для понимания существа проблемы идеи. Главной из них является осмысление феномена цивилизации как культуры сознания, обеспечивающей наше познание реальности. Адекватность данного процесса обеспечивается постижением «мистики целого». Но на «описуемом» (нормальном) уровне еще нет этой мистики и, чтобы не оказаться в ситуации «зазеркалья», диктующей нам искаженное восприятие реальности, мы должны сначала в соответствии с нормами цивилизации сначала подготовить окружающее нас нечто «превращать в ситуацию, поддающуюся осмысленной оценке и решению». В противном случае, вместо постижения мистики целого мы оказываемся в «чёрной дыре».

В целом же, сравнение концепций культуры и цивилизации Л. Уайта и цивилизации как культуры М.К. Мамардашвили позволяет обнаружить между ними много общего. Прежде всего, это проявляется в общей антропологии обоих авторов. Следует также отметить, что создатель культурологии не игнорировал ту проблему, которая стала основной для нашего философа. В частности, он отмечал: «А охват всего есть философия, система представлений, отягощенная эмоциями, или установками, или «ценностями», система, которая способствует связи человека с землей и космосом, а также организует и направляет его жизнь, коллективную и индивидуальную» [19, с. 57]. Отсюда и предложение Уайта выделять идеологическую подсистему в системе культуры, которое сам он не смог проанализировать в полной мере. Мамардашвили, введя свой принцип трех «К», и представив необходимые условия для нормальной работы сознания, смог разрешить уайтовскую дилемму универсальной (общей) и многолинейной эволюции. Американский теоретик, создав теорию культуры как особой реальности, сделал огромный для своего времени рывок вперед и не смог сам до конца оценить значение содеянного, пойдя на ненужный компромисс. Российский же философ, разделив «нормальные» и «неописуемые» начала, понял

и основную проблему, связанную с их анализом. Суть её заключается в том, что «все в них происходящее может выражаться одним и тем же языком, т.е. одним и тем же составом и синтаксисом предметных номинаций (наименований) и знаковых обозначений». В результате возникают зазеркальные ситуации, когда все смыслы переворачиваются. Поэтому нужно не забывать о старом принципе «кесарю-кесарево», «слесарю-слесарево». Говоря другими словами, следует восстановить иерархию наших категорий и концептов, расставляя их в зависимости от того, какое место они занимают в каждом из указанных начал.

Самое высокое положение в этой иерархии занимает культура в интерпретации Л. Уайта, как основное достояние рода человеческого, отличающее его от других существ. Затем следует цивилизация как локальное выражение особенностей больших общностей (региональных) на определенном историческом этапе. После этого у нас последуют явления национального порядка и, наконец, этнические. На этом неопишное начало может быть исчерпано.

Дальше у нас следуют составляющие «нормального» начала, т.е. пространство эмпирических исследований разных дисциплин, той же этнографии, исследований культуры, межкультурной коммуникации и т.д. Основной урок, который нам преподает Уайт и Мамардашвили, заключается в том, что *каждому из выделенных уровней должна соответствовать своя особая методология и набор базовых концептов*. Тогда становится также понятно, что реальный междисциплинарный синтез может быть достигнут только на соответствующих «неопишимым» уровнях. Хочу также отметить, что тезис о значении сознания в условиях современности получил развитие уже в работах других специалистов-антропологов. Наиболее успешной в этом отношении можно считать одну из последних работ другого известного американского антрополога К. Гирца [4]. Появление в последнее время таких дисциплин, как нейроантропология, нейросоциология и др., показывает значимость этого тренда, намеченного нашим философом, в современных междисциплинарных исследованиях.

Список литературы:

1. Аверкиева Ю.П. История теоретической мысли в американской этнографии. М.: Наука, 1979. 288 с.
2. Артановский С.Н. Марксистское учение об общественном прогрессе и "эволюция культуры" Л. Уайта // Современная американская этнография. М., 1963. С. 50-64.
3. Барне Г.Э. Моя дружба с Лесли Уайтом // Уайт Лесли. Избранное: эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5-46.
4. Гирц К. Как мы сегодня думаем. К этнографии современной мысли // Этнографическое обозрение. 2007. № 2. С. 3-16.
5. Дилигенский Г.Г. «Конец истории» смена цивилизаций? // Цивилизации. М., 1993. Вып. 2. С. 44-52.
6. Классен Х.Дж.М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма. (www.abuss.narod.ru).
7. Комадорова И.В. Культура как социальный феномен в символической антропологии Лесли А. Уайта. Дисс. ... канд. филос. н. Набережные Челны, 1999. 201 с.
8. Лынша В.А. Гордон Чайлд и американский неозволюционизм // Этнографическое обозрение. 2001. № 5. С. 3-17.
9. Малиновский Б. Научная история культуры. О.Г.И. М., 1999. 136 с.
10. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Природа. 1988. № 11. С. 57-68.
11. Маркарян Э.С. Культурологическая теория Лесли Уайта и исторический процесс // Вопросы философии. 1966. № 2. С. 104-105.
12. Маркарян Э.С. Культурологическая теория Л. Уайта и исторический материализм // Вопросы философии. 1986. № 2. С. 78-88.
13. Мостова Л.А. Уайт Лесли // Культурология XX век. Энциклопедия. М., 1996. Т. 2. С. 272-275.
14. Пигалев А.И. Культура как бытие: истоки и границы парадигмы в контексте цивилизации // Цивилизация. Восхождение и слом. М.: Наука, 2003. С. 147-195.
15. Рябова А.Л. Культурология Лесли Уайта в контексте американской культурантропологии. Дисс. ... канд. филос. н. СПб., 2008. 187 с.
16. Уайт Л. Историзм, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Уайт Лесли. Избранное: эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 473-504.
17. Уайт Л. Наука о культуре // Уайт Лесли. Избранное: наука о культуре. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5-462.
18. Уайт Л. Эволюционизм и антиэволюционизм в американской этнологической теории // Уайт Лесли. Избранное: эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 573-606.
19. Уайт Л. Эволюция культуры. Развитие цивилизации до падения Рима // Уайт Лесли. Избранное: эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 47-606.
20. Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 239-281.
21. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Гештальт и действительность / Пер. с нем. К.А. Свасьян. М.: Мысль, 1998. 606 с.
22. Элиас Н. О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. М., СПб., 2001. 332 с.
23. Barrett R.A. The Paradoxical Anthropology of Leslie White // American Anthropologists. 1989. V. 9. P. 986-999.
24. Beardsley R. An Appraisal of Leslie A. White's Scholarly Influence // American Anthropologist. 1976. 91. P. 986-999.

25. Carneiro R.L. Leslie A. White // Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology / Ed. S. Silverman. New York: Columbia University Press, 1981. P. 208-252.
26. Evans-Pritchard, E.E. A History of Anthropological Thought. André Singer, ed. London: Faber and Faber, 1981. 218 p.
27. Hatch E. Theories of Man and Culture. New York: Columbia University Press, 1973. 384 p.
28. Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: a critical review of concepts and definition. Papers of the Peabody museum of American archaeology and ethnology 47. Cambridge (Mass.), 1952.
29. Service E.R. Leslie Alvin White (1900-1975). American Anthropologist. 1976. 78. P. 612-617.
30. White L. The Evolution of Culture. New York: McGraw-Hill, 1959
31. White L. The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. Columbia University Press, 1975. 192 p.
32. Peace W.J. Leslie A. White. Evolution and Revolution in Anthropology. Board of Regents University of Nebraska, 2004. 278 p.
33. Service E.R. Leslie Alvin White 1900-1975 // American Anthropologist. 1976. V. 78. P. 612-617. (www.aaanet.org).
34. Schoenmakers H. The Power of Culture. A Short History of Anthropological Theory about Culture and Power. 2012. (www.rug.nl).
35. Steward J.H. Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, 1955. 244 p.
36. Williams R. Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. N.Y.: Oxford University Press, 1983. 343 p.

References (transliteration):

1. Averkieva Yu.P. Istoriya teoreticheskoi mysli v amerikanskoj etnografii. M.: Nauka, 1979. 288 s.
2. Artanovskii S. N. Marksistskoe uchenie ob obshchestvennom progresse i "evolyutsiya kul'tury" L. Uaita // Sovremennaya amerikanskaya etnografiya. M., 1963. S. 50-64.
3. Barne G.E. Moya družhba s Lesli Uaitom // Uait Lesli. Izbrannoe: evolyutsiya kul'tury. M.: ROSSPEN, 2004. S. 5-46.
4. Girts K. Kak my segodnya думаем. K etnografii sovremennoi mysli // Etnograficheskoe obozrenie. 2007. № 2. S. 3-16.
5. Diligenskii G.G. «Konets istorii» smena tsivilizatsii? // Tsivilizatsii. M., 1993. Vyp. 2. S. 44-52.
6. Klassen Kh.Dzh.M. Problemy, paradoksy i perspektivy evolyutsionizma. (www.abuss.narod.ru).
7. Komadorova I.V. Kul'tura kak sotsial'nyi fenomen v simvolicheskoi antropologii Lesli A. Uaita. Diss. ... kand. filosof. n. Naberezhnye Chelny, 1999. 201 s.
8. Lynsha V.A. Gordon Chaild i amerikanskii neoevolutsionizm // Etnograficheskoe obozrenie. 2001. № 5. S. 3-17.
9. Malinovskii B. Nauchnaya istoriya kul'tury. O.G.I. M., 1999. 136 s.
10. Mamardashvili M.K. Soznanie i tsivilizatsiya // Priroda. 1988. № 11. S. 57-68.
11. Markaryan E.S. Kul'turologicheskaya teoriya Lesli Uaita i istoricheskii protsess // Voprosy filosofii. 1966. № 2. S. 104-105.
12. Markaryan E.S. Kul'turologicheskaya teoriya L. Uaita i istoricheskii materializm // Voprosy filosofii. 1986. № 2. S. 78-88.
13. Mostova L.A. Uait Lesli // Kul'turologiya XX vek. Entsiklopediya. M., 1996. T. 2. S. 272-275.
14. Pigalev A.I. Kul'tura kak bytie: istoki i granitsy paradigmy v kontekste tsivilizatsii // Tsivilizatsiya. Voskhodzenie i slom. M.: Nauka, 2003. S. 147-195.
15. Ryabova A.L. Kul'turologiya Lesli Uaita v kontekste amerikanskoj kul'turantropologii. Diss. ... kand. filosof. n. SPb., 2008. 187 s.
16. Uait L. Istorizm, evolyutsionizm i funktsionalizm kak tri tipa interpretatsii kul'tury // Uait Lesli. Izbrannoe: evolyutsiya kul'tury. M.: ROSSPEN, 2004. S. 473-504.
17. Uait L. Nauka o kul'ture // Uait Lesli. Izbrannoe: nauka o kul'ture. M.: ROSSPEN, 2004. S. 5-462.
18. Uait L. Evolyutsionizm i antievolutsionizm v amerikanskoj etnologicheskoi teorii // Lesli Uait. Izbrannoe: evolyutsiya kul'tury. M.: ROSSPEN, 2004. S. 573-606.
19. Uait L. Evolyutsiya kul'tury. Razvitie tsivilizatsii do padeniya Rima // Uait Lesli. Izbrannoe: evolyutsiya kul'tury. M.: ROSSPEN, 2004. S. 47-606.
20. Fevr L. Tsivilizatsiya: evolyutsiya slova i gruppy idei // Boi za istoriyu. M.: Nauka, 1991. S. 239-281.
21. Shpengler O. Zakat Evropy. T. 1: Geshtal't i deistvitel'nost' / Per. s nem. K.A. Svas'yan. M.: Mysl', 1998. 606 s.
22. Elias N. O protsesse tsivilizatsii: sotsiogeneticheskie i psikhogeneticheskie issledovaniya. T. 1. M., SPb., 2001. 332 s.
23. Barrett R.A. The Paradoxical Anthropology of Leslie White // American Anthropologists. 1989. V. 9. P. 986-999.
24. Beardsley R. An Appraisal of Leslie A. White's Scholarly Influence // American Anthropologist. 1976. 91. P. 986-999.
25. Carneiro R.L. Leslie A. White // Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology / Ed. S. Silverman. New York: Columbia University Press, 1981. P. 208-252.
26. Evans-Pritchard, E.E. A History of Anthropological Thought. André Singer, ed. London: Faber and Faber, 1981. 218 p.
27. Hatch E. Theories of Man and Culture. New York: Columbia University Press, 1973. 384 p.
28. Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: a critical review of concepts and definition. Papers of the Peabody museum of American archaeology and ethnology 47. Cambridge (Mass.), 1952.
29. Service E.R. Leslie Alvin White (1900-1975). American Anthropologist. 1976. 78. P. 612-617.
30. White L. The Evolution of Culture. New York: McGraw-Hill, 1959
31. White L. The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. Columbia University Press, 1975. 192 p.
32. Peace W.J. Leslie A. White. Evolution and Revolution in Anthropology. Board of Regents University of Nebraska, 2004. 278 p.
33. Service E.R. Leslie Alvin White 1900-1975 // American Anthropologist. 1976. V. 78. P. 612-617. (www.aaanet.org).
34. Schoenmakers H. The Power of Culture. A Short History of Anthropological Theory about Culture and Power. 2012. (www.rug.nl).
35. Steward J.H. Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, 1955. 244 p.
36. Williams R. Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. N.Y.: Oxford University Press, 1983. 343 p.