

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ВИМІРИ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ІНІЦІАТИВ Л. А. ВАЙТА

Розвиток соціальної та культурної антропології протягом ХХ ст. позначений відчутними концептуальними інтервенціями в процес становлення культурології. Цікавою історією такої інтервенції була засаднича ініціатива Л. А. Вайта, що напряму стосується введення поняття культурології, яким він позначив науку, яка мала вивчати культуру суто у поняттях культури. Так, у листопаді 1958 р. у часописі «Наука» («Science») було надруковано листа Леслі Агнюса Вайта під назвою «Культурологія». В ньому Вайт звертає увагу читачів часопису, що у додаток до другого видання «Нового міжнародного словника англійської мови Вебстера» включено новий термін для позначення відносно нової науки – культурології. З часів виходу друком праці Едварда Барнета Тайлора «Первісне суспільство» вчені засвоїли його визначення культури з першої глави цієї книги, що мала назву «Наука про культуру» [27, р. 1246]. Це засвоєння створило ефект інтелектуального повторення у записі об'єму поняття культури процедури складання реальної культури із реальних складових. Але, на думку Л. А. Вайта, досвід вивчення вірувань, звичаїв, мов, артефактів як сучасних, так і архаїчних часів, до часів Тайлора мали етнологи та археологи. Більше того, багато хто з антропологів взагалі не торкається вивчення культури, коли вивчає скам'янілі залишки, кістки, гени, фізіологічні процеси людей та приматів. Так само не займаються культурологією ті культурні антропологи, що вивчають психологічні, психоаналітичні або соціологічні проблеми спілкування людей [27, р. 1246]. Отже, з цього боку, поняття культурології пропонує такий горизонт бачення культури, який формується за межами етнології, археології, проблем фізичної та культурної антропології, що орієнтовані на вивчення культури, складеної із особливостей взаємодії особистостей у малих групах або культури, складеної із особливостей взаємодії самих малих груп.

Ця негативна форма визначення об'єму поняття «культурології» Л. А. Вайта працює як постійне нагадування про необхідність утримання від його неадекватного наповнення складовими «культури», які вивчалися і до його появи. Як наслідок, Л. А. Вайт вивів позитивне визначення культурології як науки на рівень дії методу «підбору через заперечення», тобто пошук позитивної відповіді на питання: «Чим може бути культурологія?» через розвиток знання «чим вона не є». Слід одразу відмітити, що сам по собі метод «підбору через заперечення» не містить алгоритмів переведення негативної відповіді про сутність культурології у позитивну. Але це не означає, що такий алгоритм не може сформуватися, якщо тільки для цього буде винайдено досить просту форму підбору власне «культури для культурології» через достатню експозицію її нетотожності «культурам» етнології, археології, психоаналізу, психофізіології, соціології і психології малих груп та особистості. Такий непомітний алгоритм підбору відповіді, до певної міри, можна скласти із полемік Л. А. Вайта, наявних на сторінках його праць, де власне і напрацьовується шлях визначення культури для культурології. В методологічному плані ці полеміки на «професійному форумі» є вкрай важливими для формування нової дисципліни. Ст. Тулмін прямо пише: «Якщо дисциплінарні новоутворення були здатні до збільшення своєї цінності, то це тільки тому, що існували необхідні для цього професійні форуми; інтелектуальна відданість є спільною у відповідних групах людей, завдяки чому були сформовані міркування, з яких складався присуд новацій» [11, с. 211–212]. Слід відмітити, що індивідуальна концептуальна «культурологічна ініціатива» Л. А. Вайта може розглядатися як певний етап у циклі з формування раціональної ініціативи антропології із подання «культури» за межами традиційного розкладання тайлорівських складових культури на історичні ритми від стародавніх часів до сучасності між етнологією, археологією, історичним мовознавством, загальною природною історією та історією народів. Водночас, до цього виключення культурології з традиційних ліній набуття знання про культуру Л. А. Вайт додає виключення психологічного, психоаналітичного та соціологічного формату вивчення проблем взаємодії людей як такого, що недостатньо для репрезентації культури самої по собі.

Якщо ж дотримуватися логіки розвитку концептуальної ініціативи Ст. Тулміна, то слід не просто додати до неї ще

«ідею» та «соціальний інститут» в якості двох послідовних фаз її подальшого розвитку, але й дивитися на кожен з цих етапів як на такий, що існує разом із іншими, або навіть включає їх у себе, але як допоміжний момент [11, с. 213, 269]. Скажімо, посилання Л. А. Вайта на те, що лауреат Нобелівської премії, хімік і філософ Вільгельм Оствальд став піонером використання терміна «культурологія» у праці «Енергетичні засади наук про культуру» («Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft») 1909 р., якому згодом, у 1915 р., він дав вже глибше пояснення у статті «Система наук» («System of sciences»), є історіографічним початком осмислення руху в бік принципово нової науки. Початок прилучення власне антропології до цієї проблеми Л. А. Вайт позначає: 1) своєю статтею «Проблема у родинній термінології» («A problem in kinship terminology»), що вийшла у 1939 р.; 2) власними лекційними курсами з 1944 р.; 3) працею «Наука про культуру» («The science of culture») 1949 р. видання. Він вказує на тлумачення культурології в межах вказаних праць В. Оствальда, але не вважає себе за відкривача або дослідника його концепції [27, р. 1246]. Більше того, він очікує, що на його концепцію з часом буде звернено увагу через невідворотність ефекту від колективних зусиль неформальної спільноти вчених, наслідки яких були позначені спочатку, як зазначав Л. А. Вайт, появою терміна «культурологія» у додатках до «Міжнародного словника англійської мови Вебстера», а згодом, 1956 р., і у спеціалізованому словнику з антропології («The dictionary of Anthropology») [27, р. 1246]. Відстеження закріплення терміна «культурологія» у словниках має велике значення, тому що саме словники виступають тією інституційною формою існування знання експертів, в яких зміст поняття репрезентовано вже не з проблемної, а з канонічної частини змісту поняття. Але чи стала культурологія як концептуальна ініціатива від Л. А. Вайта, що почалася у 1939 р., принципово відмінною від концептуальної ініціативи В. Оствальда, що розпочалася 1909 р.?

Не слід думати, що концептуальна ініціатива В. Оствальда щодо культурології не мала відповідного ідейного та інституційного закріплення. Визначення «культурологія» вперше трапляється у нього не просто як термін на одній сторінці праці «Енергетичні засади наук про культуру» 1909 р. Насправді він наявний не на одній сторінці цієї праці. Крім того, цей термін набуває свого більш повного змістовного наповнення

не тільки у вказаній Л. А. Вайтом праці В. Оствальда «Система наук» 1915 р., а трохи раніше. Так, наприклад, він присутній у статтях В. Оствальда різних років видання, що увійшли до першого відділу «Філософія» великої роботи під назвою «Енергетичний імператив» («Der energetische Imperative»), виданої у Лейпцигу у 1912 р. та перекладеної російською В. Познером у 1913 р. [23]. Тому до розуміння значення терміна «культурологія» треба підходити із урахуванням основ його введення. А це означає, що для цього слід системно розглянути найбільш важливі тези концепції енергетичного імперативу В. Оствальда. Шлях до горизонту розуміння культурології може скластися лише після знайдення таких формулювань енергетичного імперативу у «Вступі» та низці послідовних статей В. Оствальда: «Як виник енергетичний імператив», «Наука і культура» (1909 р.), «Мета і цінності та їхнє значення у філософії права» (1910 р.), «Філософське значення другого начала» (1911 р.) та «Енергетичний імператив» (1911 р.), які є системною основою цього поняття.

У статті «Як виник енергетичний імператив» В. Оствальд говорить про свідоме та несвідоме прагнення дотримання гармонійності у всіх видах нашої діяльності як найбільш повний прояв монізму [5, с. 37]. Звідси зрозуміло, чому повсюдне дотримання гармонійності В. Оствальд розглядав як відповідний прояв дії енергетичного імперативу [5, с. 37]. Тому енергетичний імператив можна звести до зрозумілої всім формули оперування енергією: чим більше узгоджено різні види діяльності, тим менше загроз виникнення різних форм протидії гармонійному поступу у різних царинах людського життя і, відповідно, більшою є підсумкова економія вільної енергії. За зразок втілення енергетичного імперативу В. Оствальд бере утворення гармонійної відповідності між розподілом всієї системи знання та тематичним розташуванням книжок на полицях згідно з принципами кодифікації Давея [5, с. 46–47]. Саме через такі алгоритми пошуку «відповідей», що схожі на закодовані відповіді «універсальної Давея кодифікації» – «уДк», можна не тільки побачити різницю обсягів книг з відповідних тем на полицях бібліотеки, а й прояв різних ступенів консолідації інтелектуальних зусиль вчених у різні часи, включно до стадії вичерпання проблеми, коли її рівень розв'язання починає межувати із необхідністю перенесення уваги на інші проблеми. Тому, саме з огляду усєї сукупності людського знання

давеївського каталогу, дуже легко побачити всю сукупність завдань товариства «Міст» («Brücke») [5, с. 49]. Організаційна діяльність «Мосту», яка, на думку В. Оствальда, тільки розпочалася, має сприяти формуванню не стільки генія винахідника або дослідника, а генія, ще зовсім незвичного для науки, – організатора взаємодії науковців [5, с. 47]. Саме в якості нового організаційного генія від науки з метою посилення комунікації провідних вчених почав діяти створений (за ініціативи В. Оствальда) К. Бюхером та А. Саагером у 1911 р. «Міст» – Міжнародний інститут організації інтелектуальної праці («Die Brücke, Internationales Institut zur Organisation der geistigen Arbeit») [2, р. 141]. Тому і дивитися тепер на класифікації чистих наук слід із врахуванням закладеної у них схеми ефективних напрямів взаємодій вчених, у яких напрацьовується спільне бачення проблем, скорочуються відстані та долаються кордони між науками. Якщо ж такого зближення точок зору вчених під час розв'язання проблем не відбувається, то тоді на таке спілкування поширюється негативна оцінка «енергетичного імперативу»: «чим різкіше відділені одне від одного різні царини мислення та діяльності людини, тим більшими будуть взаємні тертя та спротив окремих частин в одночасній роботі» [9, с. 140]. Саме з огляду на таку перспективу В. Оствальд свідомо вказав на ідейну послідовність об'єднання значень класифікації наук у працях «Нагальна потреба» («Die Forderung des Tages», 1910 р.) та «Енергетичний імператив» в єдине ціле [5, с. 47–48].

Безпосередньо до розгляду проблеми класифікації наук В. Оствальд переходить у статтях «Наука та культура» та «Філософське значення другого начала». Традиційно класифікацію наук, яку пропонує В. Оствальд, часто тлумачать як свідоме прилучення до класифікації наук О. Конта, як «неоконтізм» [22, р. 2]. Але це так настільки, наскільки історія багатовікових зусиль вчених від початкової до сучасної фази науки закріплює у власній будові відношення понять за ступенем загальності, яка і зумовлює бачення характеру утворення понять. На цьому позитивне значення класифікації наук за О. Контом закінчується, бо ця класифікація, на думку В. Оствальда, вимагає численних виправлень як у частині складових класифікації, так і в частині коригування своєї недосконалої форми [6, с. 90]. Перше, що робить В. Оствальд у статті «Наука і культура», це йде через до болю знайомі поняття до основ класифікації наук. Одним з них є відоме

поняття про зворотне відношення між об'ємом та змістом поняття: «чим більшим є об'єм поняття, тим біднішим буде його зміст» [6, с. 90]. Але науки утворюють класифікацію таким чином, що через їхнє місце у ній реалізується рух до все більш специфічних за змістом понять, з яких виключено найширші про те, що речі існують, так і одиничні поняття, зміст яких прив'язано до конкретного моменту часу [6, с. 90–91]. Отже, найбільш загальні поняття, що циркулюють у всіх науках, сконцентровано у логіці. Поняття логіки залишаються однаково дієвими у кожній науці різних наукових груп без зміни власного формального змісту. А далі, кожна наступна група наук зменшує ступінь загальності власних понять порівняно зі своїм класифікаційним попередником за рахунок утворення власного типологічного змісту навколо центральних понять кожної науки, що входить до відповідної групи. Тому математика як самостійна наука, що входить ще й до групи наук, вважається центральним поняттям та основою подальшої спеціалізації всіх понять математики. І хоча математика не має ступеня загальності логіки, він теж досить високий, бо забезпечує підведення будь-якої багатоманітності відносин під поняття величини [6, с. 91]. До математики як складової групи наук В. Оствальд додає ще дві науки: геометрію і кінематику, або форономію, за назвою Ампера. Відповідно, простір – для геометрії та час – для кінематики є центральними поняттями та основою специфікації всіх інших понять у відповідній науці. За поняттям «порядку» всі згадані вище науки об'єднані В. Оствальдом у групу формальних наук як «науки про найзагальніші властивості речей» [6, с. 91].

За групою фізичних наук із центральним поняттям «енергії» йде третя група наук, до якої «входять фізіологія, психологія та культурологія» [6, с. 92]. На місці культурології, як відмічав В. Оствальд, донедавна стояла соціологія, але наукова практика довела, що усусільнення є лише однією з дієвих форм існування культури. Тому культурологія, по-перше, повинна мати таке центральне поняття, якого має вистачити для специфікації всіх власних понять. По-друге, центральне поняття культурології має одночасно бути співмірним із центральними поняттями фізіології та психології та мати відповідне узагальнення у спільному понятті цих наук як певної групи. Культурологія, за В. Оствальдом, є складовою певної біологічної групи наук або наук про життя, в якій всі

«чисті» науки об'єднані навколо поняття «життя» [6, с. 92]. В цій групі наук найбільш загальні поняття має фізіологія, бо вивчає найпростіші життєві явища. Центральним поняттям психології, як науки з біологічної групи наук, стало поняття про велике коло душевних явищ, які поділено між тваринами та людьми. І, нарешті, останнє місце у біологічній групі наук посідає культурологія. При цьому її центральне поняття визначено В. Оствальдом на рівні лише прообразу. Претендентом на місце цього поняття стає «людина» у своїх особливих проявах [6, с. 92]. Культурологія, на його думку, могла б називатися антропологією, якби цим терміном вже не позначили одну з конкретних наук про людину. Тому, з метою підкреслення принципово нового характеру культурології у біологічній групі наук як науки про життя, її «слід було б, за аналогією із фізикою, назвати антропікою» [6, с. 92].

Важливими, але непрямими уточненнями щодо особливостей культурології, можуть вважатися відповіді В. Оствальда «наперед критикам» на адресу запропонованої ним класифікації «чистих наук». Очікуваними критиками відразу ставали представники медицини, астрономії, філології та історії, які не побачили себе у запропонованій класифікації наук. Цій передбачуваній критиці В. Оствальд дав таку часткову відповідь. Всі «пропущені» науки тяжіють до володіння методом як мистецтвом, бо кожна з них «чекає на прояв своїм адептом знань з усіх чистих наук, від логіки до антропіки» [6, с. 93]. Крім того, історії зайняти місце чистої науки заважає своєрідна експансія історії, бо «історія сама по собі є не наукою, а загальним науковим методом, котрим ми користуємося однаково – як у математиці, так і у політиці» [6, с. 93]. Історичний вимір кожної з чистих наук – від логіки та математики до культурології або антропіки – перестає бути чимось на кшталт відомостей про минуле кожної з наук. Але тоді, за логікою подання історії як загальнонаукового методу, ані історія окремої культури або історії окремих культур порізно, ані історія всіх культур разом, яка ніколи не здатна була остаточно синхронізувати всі культури в єдиній культурі, не можуть бути джерелом виникнення центрального поняття культурології. У статті «Філософське значення другого начала» В. Оствальд додає нові деталі розуміння продуктивної циркуляції понять до запропонованої раніше класифікації наук, що складається з трьох груп наук: формальних, енергетичних та біологічних.

На думку В. Оствальда, запропонований розподіл наукового знання характеризує цікаву ситуацію: він не тільки є відбитком певного підсумку стихійного розвитку науки чотирьох останніх століть, а й відтепер може стати рубежем переходу до свідомої організації більш синхронного розвитку науки. Цьому розвитку має сприяти система інститутів підтримки комунікації та спільних досліджень вчених, що нагадає симфонію, здатну утримувати гармонію тисячі голосів. За ознаку ідеально організованої системи функціонування науки можуть вважатися ситуації, коли вчений, незалежно від місця перебування, «здатний без будь-якої втрати часу відновити в будь-якому місці свою перервану наукову роботу» [6, с. 65].

Як частину такої програми свідомого розвитку науки можна розглядати прозорі методологічні орієнтири з відповідної класифікації наук В. Оствальда: «існує логіка, математика та геометрія хімії, але аж ніяк не хімія математики або біологія фізики» [8, с. 107]. Поняття вищих наук не можна брати за основу розуміння понять наук, що займають більш низькі класифікаційні місця. Отже, згідно з такими методологічними настановами, культурологія, що входить до групи біологічних наук, підпадає під застосування поняття енергії, тому що «воно є визначальним допоміжним поняттям у всіх науках про життя, від фізіології до соціології або культурології» [8, с. 108].

Саме у цій статті виникають ніби і незначні, але дуже важливі уточнення до класифікації чистих наук. Схематичне подання класифікації наук робить логіку та культурологію двома полюсами т. зв. «чистих» наук. Оскільки, за класифікацією наук В. Оствальда, культурологія посідає найвище місце серед всіх чистих наук, то саме вона має найвищий індекс формальної можливості застосування як центральних понять окремих нижчих чистих наук, так і спільних понять кожної групи цих наук в якості визначальних допоміжних понять. З цього боку культурологія ставить науковців перед можливістю такої насиченої присутності центральних понять групи формальних та енергетичних наук в якості допоміжних понять, яка ще ніколи не траплялася до цього у науковому пізнанні.

Помітно великий об'єм понять формальних наук з логіки, математики, геометрії, кінематики, за В. Оствальдом, відіграв роль допоміжних понять в комбінації із поняттям модифікованих видів енергії у механіці, фізиці та хімії. Цієї множини комбінацій понять вистачило не тільки для визначення

кожної з цих наук окремо як енергетичної науки, шляхом виділення поняття енергії в якості центрального поняття механіки, фізики та хімії, а для того, аби стати центральним поняттям всієї групи енергетичних наук. Більше того, поняття «енергії» ставало одночасно найближчим головним допоміжним поняттям фізіології, психології та культурології [8, с. 108]. Але саме тут В. Оствальд застерігає широкі кола вчених від спрощення ситуації подальшого свідомого розвитку науки в частині фізіології, психології та культурології. Хоча фізіологія як перша чиста наука з групи біологічних наук значною мірою побудована в частині понять «досить енергетично», це аж ніяк не дає підстав мислити ситуацію можливої концептуальної присутності поняття «енергії» у соціології та культурології за «фізіологічним» варіантом. Та й концептуальна ситуація у фізіології вимагала вже не продовження лінії на енергетичну експансію, а навпаки, – її суттєвого коригування в бік стриманого та обережного використання енергетичних понять [8, с. 112]. Саме наближення мислення науковців до ідеології виправдання реальної можливості концептуальної присутності енергетики у психології та культурології змусило В. Оствальда потурбуватися про необхідність збереження розуміння складності проблем, що виникають при цьому. По-перше, він застеріг від формальної підміни кваліфікованої універсальності поняття енергії «універсальністю поняття, котре можна застосовувати взагалі будь-де та повсюди, на кшталт волі Шопенгауера або атомів Демокрита» [8, с. 111]. По-друге, найбільш складним в цій ситуації виявляється відсутність будь-якого досвіду свідомого звернення до поняття енергії з боку психологів та культурологів протягом сімдесяти останніх років. Тому в підсумку В. Оствальд накреслив загальний план перспективного дослідження, яке мало підготувати культурологів до використання поняття енергії в якості провідного допоміжного поняття не тільки у схематичному, а й у змістовному ключі. Цей підготовчий етап вимагав поєднати дослідження трьох напрямів: 1) пошуку всередині психології та культурології тематичних розподілів, яким мають відповідати певні групи наукових досліджень; 2) побудови психології та культурології з послідовностей або ланцюгів проблем, що веде до набуття методологічного профілю з ознаками системності; 3) детальної розробки всіх спеціальних понять психології, соціології та культурології [8, с. 113]. Об'єднання цих напрямів певною

мірою відображає картину можливого існування великої кількості комбінацій понять. У ці комбінації можуть входити, з одного боку, всі універсальні допоміжні поняття з формальної та енергетичної групи наук, а з іншого – ланцюги деталізованих проблем і понять психології та культурології. Не важко уявити, що це «комбінаційне поле» є спробою введення вченими понять нижчих чистих наук як допоміжних до різних варіантів розкладання психології та культурології на проблемні послідовності. Природно, що серед таких комбінацій можуть трапитися майже ідеальні випадки. Функціонально – доцільним визначенням ідеального випадку може бути подання його як комбінаційного сходження деяких універсальних допоміжних понять і гарно розкладених у послідовності проблем, які разом, або через вдалу композицію, здатні підказати розв'язання не для однієї проблеми, а для цілих проблемних ланцюгів. При цьому не варто забувати, що пошук нетривіального значення центральних понять формальних наук для культурології має зберігати уроки відкриття значення геометрії та статистичного методу для соціології, хоча соціологія, за В. Оствальдом, не може бути змістовним прикладом такого наслідування, бо соціологія звузила поняття культури до явищ усупільнення людини [8, с. 110]. Але розуміння перспективи тривалого перебування у підготовчих студіях щодо визначення особливостей культурології як науки, тим не менше, має досить чіткий критерій досягнення достатнього рівня розуміння її як «науки про людину у специфічних проявах». Ознаками досягнення достатнього рівня самовизначення культурології в колі біологічних наук має стати виділення її центрального поняття. Це перша обов'язкова вимога класифікації «чистих наук» В. Оствальда. Друга вимога цієї класифікації торкається необхідності опанування не формальної, а змістовної присутності поняття «енергії» у поняттях культурології без перевищення ним свого допоміжного значення. Отже, дослідницьке завдання від В. Оствальда щодо культурології майбутнім дослідникам можна звести до виконання двох установчих завдань. По-перше, слід виділити центральне поняття культурології. При цьому необхідно звернути увагу на те, що центральне поняття культурології не може відігравати роль допоміжного поняття ані у формальних, ані у енергетичних науках. Такої допоміжної ролі поняття культурології не мають у фізіології та психології. По-друге, комбінаційна

практика включення поняття енергії до проблемних ланцюгів культурології має давати об'єднання «таких елементів, які взагалі раніше не намагалися розглядати разом» [8, с. 113]. Більше того, певна картина підключення поняття енергії до проблем культури була запропонована В. Оствальдом 1909 р. на сторінках нарисів «Енергетика та історія культури», що містився у праці «Нагальна потреба» [2, с. 80–123].

А тепер повернімося до статті «Культурологія», яку написав на замовлення редактора «Міжнародної енциклопедії соціальних наук» («International Encyclopedia of the Social Sciences») Девіда Сілза у 1968 р. Л. А. Вайт [28, р. 547–550]. Можна стверджувати, що ця стаття, як приклад викладу в усталених тезах поняття про культурологію, значною частиною складається із відповідей на запитання та завдання, які поставила класифікація чистих наук В. Оствальда до культурології, що підсумовує вивченням культури цикл дослідження проявів людського існування разом із фізіологією та психологією у групі біологічних наук. Звичайно, що ця відповідність не є буквальною за характером. На користь цього говорить те, що культурологія розглядається Л. А. Вайтом на початку статті як антропологічна галузь, що вивчає «інститути, технології та ідеології» [28, р. 547]. У В. Оствальда антропологія могла свого часу вивчати виключно культуру, якби не звузилася до вивчення культури на відрізок давніх неписьменних народів. Але вже наступним кроком, коли Л. А. Вайт вказує на те, що всі «зміни у культурі пояснюються скоріше у культурних, ніж біологічних або психологічних термінах», наблизився до знайомої тези В. Оствальда про допоміжну роль понять таких більш універсальних чистих наук, як фізіологія та психологія, у формуванні змісту понять культурології. Але ще більше паралелей можна встановити між розумінням особливостей підготовчої стадії розвитку культурології В. Оствальда та Л. А. Вайта. Для першого, на цій стадії мало відбуватися постійне комбінювання проблем і понять культурології. Мова йшла про утворення у цих комбінаціях відповідних проблемних і концептуальних ланцюгів нової науки та одночасне забезпечення включення до неї понять більш загальних наук як допоміжних, але тільки через певні комбінації проблем та понять принципово нової науки. Для другого, важливою складовою підготовчого етапу розвитку культурології було очікування на адекватне поняття культури [28, р. 547]. На цьому етапі було

прийнято користуватися поняттям культури Е. Б. Тайлора, де культура була великим комплексом складових, кожна з яких відображає процес накопичення у культурі суто людських рис. Але об'єднання знання, віри, мистецтва, моралі, права, звичок, артикульованого мовлення, інституцій, етичних норм та правил етикету, ідеологій, прогресу у знаряддях праці у множині суто людських рис завжди мало продовження у розподілі культури на базові та похідні елементи або риси культури. Як наслідок, виникала відповідна шкала рис культури з поділом на первинні та вторинні. Кульмінацією значення розподілу елементів та рис культури за рівнями було значне зближення пояснень динаміки культури із схемою детермінації «первинними» рисами культури «вторинних» рис культури.

Загальним місцем пояснень такого стибу стає визнання знарядь праці, мови, соціальних інституцій та ідеології родинних стосунків в якості детермінант великого кола вторинних складових культури, яку вони зберігають в опосередкованій формі і на етапі цивілізованої історії. В підсумку ми можемо підійти впритул до включення складових культури з відповідного поняття Е. Тайлора до гегелівсько-марксистського пояснювального комплексу, де умовою пояснення динаміки культури, як добре відомо, є дотримання певних правил розгляду взаємодії цих складових. Можна говорити про три головні принципи побудови цього пояснювального комплексу: 1) з усіх компонентів культури виділяється певний базовий комплекс культурних явищ (знаряддя праці, мова, сім'я – Л. Г. Морган, Ф. Енгельс), що є детермінантами змін в інших, похідних компонентах культури; 2) протягом всього історичного розвитку культури компоненти базового культурного комплексу опосередковано зберігають роль прикінцевої причини всіх культурних змін; 3) відносно самостійний розвиток вторинного кола культурних ознак суто людського способу життя (мистецтво, релігія, етика, етикет, і... т. ін.) з часом закладає у кожній з них основи вже власного самостійного історичного розвитку та явища зворотного опосередкованого впливу на базові культурні явища. Але мрганівська версія пояснення еволюції культури тяжіла до чітко окресленого розуміння культури як одночасної адаптації людини до природи, соціальної групи та космосу. Тому культура для Л. А. Вайта як морганіста є організацією неорганічних механізмів з відтворення контролю за умовами, що сприяють виживанню організму.

Але у тематичному підрозділі під назвою «Символічний процес» зі статті «Культурологія» Л. А. Вайт використовує не власні експлікації морганівського розуміння культури, а деякі елементи розуміння культурології, започатковані В. Оствальдом у класифікації чистих наук. Зокрема, Л. А. Вайт виділяє в якості центрального поняття культурології, як принципово нової науки, здатність людини до символічної поведінки. «Людина є по-своєму унікальною істотою, бо тільки вона здатна на символізацію, тобто може вільно та довільно надавати значення речам та подіям, об'єктам та діям» [28, р. 548]. Тому культурологічне пояснення Л. А. Вайт насамперед об'єднав із розкриттям символічного значення речей, подій шляхом включення їх до символічного кола значень ширшого кола речей та подій. І розкриття поняття культури відбувається не завдяки процедурі заміни подій та речей на взаємодію символів, а започатковується поняттям про умови забезпечення здатності символізувати в екстрасоматичному контексті будь-яке нове явище. Крім цього, при оцінюванні кроків Л. А. Вайта треба враховувати, що він не будував абстрактну теорію культури, а відповідно до дослідницької пропозиції В. Оствальда про виділення підготовчого етапу у розвитку культурології, вважав за необхідне підкреслити методологічні ознаки історичної ситуації кінця 40 – початку 50-х років ХХ ст., що склалася у царині пояснень людської поведінки у біології, психології та соціології. Саме методологічна когерентність принципів пояснення цієї трійці наук стала на перешкоді сприйняття культурології як науки із принципово новою конструкцією пояснення культури. Спільною рисою цих пояснень, на думку Л. А. Вайта, було те, що в «усіх цих поясненнях людина сама по собі або у соціальній спільноті була незалежною змінною; її звички, інституції, вірування і т. ін. – залежною змінною. Людина була причиною, а культура – наслідком» [28, р. 548]. Звичайно, що у культурологічному поясненні культура, на думку Л. А. Вайта, не має розглядатися в якості наслідку дій людини. Це не означає, що культурологія просто ставить на місце «фізичного типу та генетичної конституції людини, її ідей, бажань, сподівань та побоювань, соціальних взаємодій різного ґтибу поведінки людини» як комплексу детермінант поведінки людини нову над-детермінанту. Культурологія ж взагалі виключає зовнішні причини з пояснень розвитку культури, бо культура – це «процес, що детермінує сам себе» [28, р. 548].

Найбільш важливими положеннями, в яких розкривається самодостатність культури в якості причини власних змін, є такі. По-перше, у суспільстві, яке вивчала антропологія, культура може виглядати як системна і багаторівнева традиція, що весь час має підтримуватися новими поколіннями від народження до смерті [28, р. 548]. По-друге, відповідність дій людей з відтворення культури в обсязі суто «людських рис» веде до функціонального бачення поведінки людей в культурі як «дії за призначенням». «Поведінка людей є функцією культури» [28, р. 548]. По-третє, багатоманітність культур, яку вивчає антропологія, відтворюється у ній за схемою комбінацій «культурних рис», де риси «взаємодіють одна з одною, утворюють нові пермутації, комбінації та синтези» [28, р. 548]. І якщо у В. Оствальда схемою комбінації проблем культурології описується, зокрема, спосіб перетворення вдалих та оригінальних ланцюгів проблем на ідейну підказку їхнього нового бачення, які накопичуються цією практикою на тривалій підготовчій фазі розвитку культурології, то у Л. А. Вайта комбінаторна схема пояснення урізноманітнення культур має перейти від антропології до культурології. Цим мало підсилитися розуміння того, що вивчення культурних варіацій за окремими рисами культури і культури в цілому виключає людину в якості необхідного агента культурної варіації. «Людина є необхідною для існування та функціонування культурного процесу, але не є необхідною для пояснень її змін» [28, р. 549]. Але культурологічна ініціатива антропології Л. А. Вайта, що сягала рівня безособистісного вивчення варіативності культури, існувала серед інших культурологічних антропологічних проєктів. Слід віддати належне, що Л. А. Вайт знайшов вдалу класифікаційну модель культурологічних антропологічних ініціатив, які протистояли його концепції культури. Він запропонував вдале класифікаційне поглинання двох дихотомій: «партикулярне – генералізоване» та «темпоральне – атемпоральне» чотирма комбінаціями. Культурна історія (Фр. Гребнер, Е. Сміт, Ф. Боас) зайняла нішу «партикулярно-темпорального» виміру культурних явищ. «Темпорально-генералізований» вимір культури випав на долю еволюційних інтерпретацій культури (Е. Б. Тайлор, Л. Г. Морган). Нетемпоральний вимір культури можна було віднести до дослідницького привілею структурно-функціональної репрезентації соціальних систем (Бр. Маліновський, А. Р. Редкліф-Браун). А дескриптивна етнографія

мала займатися описом атемпоральних особливих культурних явищ [28, р. 549].

Як вказує Л. А. Вайт, ці чотири школи активно критикують одна одну. Але ця класифікація рівнів вивчення культури на рівні генези культури, сталого функціонування соціальних систем навколо певних соціальних структур та існування особливих культурних явищ була розкритикована. Головне і дуже консолідоване звинувачення на адресу Л. А. Вайта стосувалося виключення ним людини і суспільства з пояснення варіативних вимірів культури в якості основи цих культурних комбінацій. Таке виключення відповідно вело до реіфікації культури, тобто перетворення останньої на самостійну реальність дуже схожу на оречевлену реальність, в якій вже ствердилась звичка до певних символічних значень. Звичайно, що Л. А. Вайт не припускав можливості кваліфікації зростання здатності людини до символізації за прикладом зростання контекстуальних варіацій значення слів із відповідним зростанням їхнього потенціалу як знаку в ролі означника. Можна було б сказати, що для нього культура є процесом збільшення символічної бази культури (символатів) разом із відповідним розвитком символічного арсеналу (симболонів). Але для Л. А. Вайта здатність до символічної діяльності завжди перевищує конкретні реальні умови введення речей, соціальних відносин, фізичних і психічних станів людей у стан первинної символізації. Цей стан первинної символізації, хоча ще і прив'язано до певних конкретних умов, але для подальшого розвитку символічної діяльності у символічній реальності повернення до вихідних умов її формування не треба. Тому і аргументація Л. А. Вайта в цій частині зводиться до демонстрації прозорих аналогій, здатних підвести до прийняття самодостатнього існування символічної реальності. Так само, як ми ніколи не повертаємося для пояснення використання слів в якості знаків для явищ, кожен раз через розгляд здатності слів взагалі виконувати функцію знаку, або до фонетичної бази мови в її запущеному, автоматичному режимі функціонування, так само ми можемо не повертатися кожен раз до моделі елементарної символічної дії. Але цю тезу про самодостатність символічної реальності як головного виміру культури і необхідності опису її виключно у *культуральних* поняттях, підтримується і по умовній вертикалі наук складену із фізіології, психології, соціології, намагаються скласти всеохоплююче розуміння роз-

витку культури по лінії вдосконалення відповідних типів адаптації людини до культури. В такий спосіб складалася усталена схема історичного опису розвитку культури через опис змін у багаторівневому механізмі адаптації людини до культури. З цієї позиції Л. А. Вайт у своєму прагненні описувати культуру на «екстрасоматичному» рівні виключає людину з опису культури. Відповідний контраргумент Л. А. Вайта проти звинувачення його у виключенні людини з культури, якого він дотримується у своїй методологічній культурологічній програмі виглядав додаванням чергової аналогії до низки вже «зв'язаних аналогій», що посилюють тезу про можливість пояснення варіацій культурних комплексів разом із джерелами їхньої первинної появи, без посилянь на людину в її соціально-психологічних вимірах. Серед таких «аргументів за аналогією» найбільш вагомим став аргумент про зосередження сутності всієї полеміки у сучасній фізиці на рівні неконтекстуальної репрезентації теоретичних новацій використання знання про динаміку наукових теорій у математиці та теорії відносності в якості складових розуміння сучасної динаміки знання у фізиці без звернення до соціально-психологічних умов їхнього виникнення [28, р. 548–549]. З позиції сьогодення, можна стверджувати, що останнім твердженням Л. А. Вайт, незалежно від намірів, наблизив тезу про самодостатність понять культури для пояснень будь-якої динаміки культури до тези К. Поппера про «деконтекстуалізацію» наукового знання у «третьому світі», світі об'єктивно існуючого знання, яке у своєму функціонуванні завжди проходить фазу втрати зв'язку із психологічним та соціальним суб'єктом свого винаходу, але при цьому не перетворюється на містичну сутність, а стає досить особливою реальністю з проблем, гіпотез, або знанням у книгах на полицях бібліотек, що чекають на розуміння, критику і нові продовження [10, с. 117–119]. Але думати, що Л. А. Вайт шукав додаткові концепції, які б містили в собі ідею, близьку до ідеї автономії культури, складеної з взаємодії символатів у фіксованому контексті на кшталт ідеї автономії третього світу К. Поппера, наближення до якої так і напрощється у статті «Культурологія» з енциклопедії соціальних наук, було б помилкою. В дійсності Л. А. Вайт вважав свою концепцію культури достатньо повною і здатною самостійно додавати аргументи на свою користь прикладами з розвитку сучасної фізики та математики. Цими прикладами «під власну теорію»

Л. А. Вайт стимулював подальшу довіру до дотримання потрібної модальності аргументу про можливість пояснення культури як комплексу символів та їхньої взаємодії у певному контексті, або символів в обраній системі контекстів, без необхідності введення у пояснення культури понять про людину у соціальних та психологічних вимірах в якості чинника культури [28, р. 548]. Все це говорить, що зрозуміти критичний зміст статей Л. А. Вайта, які завжди були частиною обґрунтування власної теорії культури, неможливо без епістемічної реконструкції моделі культурологічного пояснення Л. А. Вайта.

Епістемічна схема побудови відповіді на питання: «Що таке культурологія?» вибудовується Л. А. Вайтом у вигляді покрокового сходження від можливості включення символів (символічних предметів та символічних дій) у феномени, які вивчає астрономія, фізика, хімія, анатомія, фізіологія, де такому включенню дається однакове ім'я – контекст. Задля наочної демонстрації можливості вивчення символів і здатності до символізації Л. А. Вайт складає умовний список символічних предметів та дій, які контекстуально можна прив'язати до вивчення різних феноменів у астрономії, фізиці, хімії, анатомії, фізіології. У цю демонстративну модель списку було введено «кам'яну сокиру, фетиш, відношення до тещі або могола, промовлення молитви, окроплення святою водою, керамічний посуд, участь у голосуванні, додержання святої суботи» [13, с. 22]. Саме тому, що цей список не мав містити у собі ніякої ідеї обмеження кількості символів, якими здатна оперувати людина, він розбухнув у кінці тайлорівським позначенням множини символів і став включати також здібності, звички та предмети, які притаманні людині через її включення у суспільство [13, с. 22]. Звичайно, що вказівка на можливість попадання ритуалу у зону уваги астрономів або фізиків, що вивчають різні феномени дії сонячної енергії Сонця, через те, що ритуал вимагає певних витрат енергії, джерелом якого виступає Сонце, дозволяє побачити у цьому зверненні уваги вчених прояву культурологічного аспекту у звиченні фізиками феноменів дії сонячної енергії [13, с. 23]. Наведений приклад контекстуального вивчення символів вказує на те, що останні завжди можуть стати аспектом вивчення певних феноменів вченими у науках докультурологічного рівня. Цікаво, що саме тут Л. А. Вайт використовує такі поняття, як «контекст» та «аспект», для опису розподілу символів. Перше поняття

маркує уточнення про те, що у науці вивчаються не предмети або явища самі по собі, а предмети і явища у певних контекстах [13, с. 21]. У цьому випадку достатньо вказати на те, що вивчення біологічних процесів може йти через вивчення феномена присутності фізичної і хімічної складової у цих процесах, без редукції перших до других. Більше того, поняття «контексту» у Л. А. Вайта грає роль маркера кордону між дескрипцією речі або явища з одночасним називанням чи іменуванням речі або явища, після якого тільки і починається перетворення цієї назви або імені на поняття чи термін з певною низкою значень. Саме на прикладі «китайської фарфорової вази» Л. А. Вайт демонструє, як цій назві має передувати опис фарфорової вази, якій попередньо фіксує саме явище фарфорової вази і надання їй назви «китайська»: «Вкрита глазур'ю форма з обпаленої глини є покрита глазур'ю форма з обпаленої глини» [13, с. 22]. І тільки після цього виникає контекстуалізація цього названого описаного явища, яка, знов-таки, вказує на можливість надання цьому чітко сформованому терміну низки нових розгалужених значень, які будуть виглядати її подальшим вивченням як аспекту феноменів мистецтва, науки та комерції [13, с. 22].

Зрозуміло, що ведення списку символічних предметів та символічних дій, що вивчаються у контексті природничих наук, є лише підготовчим етапом формування визначення особливостей вивчення здатності людини до символічної діяльності, якою і має займатися власне культурологія. При цьому природно виникає запитання: чи буде наближення до визначення предмета культурології власне долати контекстуальну методологію репрезентації символічної реальності у різних аспектах феноменів, що вивчають різні природничі науки і переходити до визначення культурології, давно засвоєного вченими розуміння науки через її об'єкт та метод? Виявляється, що від вже продемонстрованого «контекстуалізму» як операційно напрацьованого алгоритму підготовки іменованого явища зі списку культурних явищ до його входження у вивчення феноменів, що вивчає наука, або вивчення феноменів з мистецтва чи комерції, Л. А. Вайт відмовлятися не збирався, але просто модифікував його. Цю модифіковану версію «контекстуалізму» Л. А. Вайта можна було б назвати «контекстуалізмом переходу». Відтепер цей контекстуалізм не буде кропіткою роботою вибору певних символів з напручуд багатого списку

явищ, здатних до виконання ролі аспектів певних феноменів, які вивчаються природничниками, а також дослідниками мистецтва та економіки. Тому цей культурологічний «контекстуалізм» має визначальну відмінність від безпосередньої сусідки культурології – психології, що так само, як і інші науки, оволоділа на практиці вивченням символічної діяльності людини в якості аспектів феноменів, що вивчались вченими інших галузей і спеціальностей. Психологія, як і інші науки, мала досвід власної техніки контекстуалізації явищ символічного світу людини, що дозволяли вибирати з умовного списку символів тільки такі, які здатні стати помітними аспектами вивчення психічних процесів людини. Як і у попередніх випадках, Вайт створює черговий список символів для контекстуально доцільного вибору з нього тільки таких символічних дій, вчинків, настроїв, стратегій поведінки, які не тільки не загубляться під час вивчення вченими психічної поведінки людини, а й вже посіли помітне місце у дослідженнях самих антропологів. Концентрація уваги на вивченні паління, участі у виборах, униканні тещі, читанні молитов, заточуванні вістря стріли при всій потенціальній глибині свого додаткового символічного змісту, який буде відкритий в майбутніх дослідженнях психологів, залишаться у списку та описах символів, назавжди включених до насиченого емоційними реакціями тіла людини [13, с. 25].

Відмінність дії так званого «соматичного контексту» психології від дії попередніх «контекстів» природничих наук полягає в тому, що він вже більше не є схематичною нормою відбору релевантних символів в якості аспектів для феноменів, які вивчає кожна з природничих наук, бо у царині психології кожен з символів може бути аспектом поведінки людини. За обсягами символів, які вивчає психологія та культурологія, вони майже тотожні. Тому контекстуальна відмінність психології та культурології полягає у розподілі вивчення всього обсягу символів на дві підмножини: вивчення символічної діяльності на соматичній та екstrasоматичній основі існування символічної діяльності. Слід відмітити, що вайтівська обережність щодо використання традиційних понять про об'єкт та метод науки, які є формально обов'язковими для репрезентації нової науки спільноті вчених, в описі відмінностей вивчення символів в соматичному та екstrasоматичному контексті не спрацьовує. Л. А. Вайт пише: «Психологія людини та

культурологія мають в якості об'єкта дослідження одні й ті самі феномени: предмети та явища, залежні від здатності людини символізувати (символати). А відрізняються ці дві науки одна від одної різними контекстами, в яких ці феномени вивчаються» [13, с. 25]. Використання поняття об'єкта Л. А. Вайтом можна пояснити тим, що у природничому циклі наук контекстуальна методологія культуролога вимагала вносити лише обмежену кількість явищ до умовного списку символатів заради просунення їхньої репрезентації у феноменах, що вивчають спеціалісти-природничники, і отримання, завдяки цій репрезентації, помітного рівня власної присутності символічного явища у феномені в якості його «аспекту», що буде вивчатися власне природничниками, бо зазвичай згадка про використання людьми енергії Сонця у ритуалах сама по собі аж ніяк не є концептуально помітною і цікавою для фізиків. Коли ж зі списку символів, що може вивчати культурологія, ми зберемося обрати ті і тільки ті, які беззаперечно стануть помітним аспектом феноменів людської поведінки, які вивчають культурологи, то ми стикнемося з тим, що всі символати, в яких було сконцетровано здатність людини до їхнього створення, можна без обмеження вивчати у психології в якості помітного аспекту функціонування психологічної поведінки людини. Цей ефект еквівалентності списків символатів психології та культурології ставить перед очима зафіксовану номенклатурну тотожність символатів, яка позначається поняттям об'єкта, вивчення якого у психології та культурології йде через вивчення одних і тих самих феноменів [13, с. 25]. Але і це повернення у точку об'єктної тотожності репрезентації символічної діяльності людини психології і культурології швидко долається зверненням до ідеології «контекстуалізму переходу». Крок вперед від подібної контекстуальної тавтології, на думку Л. А. Вайта, нещодавно вже пережила лінгвістика. При цьому Л. А. Вайт описує ситуацію появи соматичного (органічного) контексту та екстрасоматичного (екстраорганічного) контексту в науці про мову за схемою контекстуалізації китайської фарфорової вази. Тому і тут дескрипція слова має бути описом невеликої кількості форм його існування, якими підтримується існування слова як слова. Існування «слова як слова» у номенклатурному списку складено із звуку, знаку або комбінації знаків та дії, що залежить від здатності людини до символізації [13, с. 25]. Але ці форми існування «мови як мови»

мають два способи репрезентації свого існування і розвитку. Проведене Ф. де Соссюром розведення існування мови у формі мовлення («parole») та мови («langue») суттєво сприяло розвитку вивчення мови саме через зростання в ньому питомої ваги вчення про знакову – символічну природу мови [13, с. 25].

Саме через перспективи, відкриті «лінгвістичним поворотом» розвитку науки про мову, Л. А. Вайт побачив схожу перспективу опису найближчого сценарію розвитку культурології. Так само, як лінгвістика через естрасоматику, вкладену у розрізнення мовлення та мови, взяла на себе роль надавати нові акценти – емфазы багатьом традиційним розділам науки про мову, ту ж роль надання нових наголосів у науці про культуру через екстрасоматику має взяти для себе і культурологія [13, с. 26]. Звичайно, що окремі тези Л. А. Вайта з контекстуальної репрезентації трансформацій мовних дисциплін через лінгвістику в бік вивчення мови як знакової діяльності містять неточності. Так, у Л. А. Вайта можна знайти певну редукцію мовленнєвої діяльності до мовленнєвого акту. Але сам опис структури існування мовленнєвого акту на акустичному, анатомічному і психологічному рівні є повним і точним [13, с. 25]. Крім того, при розгляді можливості виключення соматичного контексту з вивчення культури культурологією, Л. А. Вайт спирався на критичну проробку Е. Касіером нових концептуальних внесків у розуміння динаміки балансу між індивідуальним і надіндивідуальним у символічній діяльності людини, появи яких сприяло розведення мовлення та мови Ф. де Соссюра. Так само, він був свідомий відносно існування деяких форм радикального узагальнення та поширення моделей розвитку мови, в яких стверджувалася ідея можливості поширення принципово комбінаційного характеру співвідношення індивідуального та надіндивідуального у режимі перебування людини у мові, майже на всі ситуації життя людини [13; 45]. Водночас, Л. А. Вайт не мав, як і більшість антропологів, беззастережної довіри до філософії культури, зокрема її вкладу у тритомній «Філософії символічних форм» Е. Касієра. Але, невдовзі після смерті Е. Касієра, Л. А. Вайт написав рецензію на нову працю Е. Касієра – «Есе про людину» («An essay on man»), що вийшла в рік смерті автора [26]. Звичайно, що в першу чергу Л. А. Вайт дивився на цю роботу Е. Касієра з точки зору відбору ідей, що мають можливість поглибити «екстрасоматичне» бачення культури. І знов-таки, хоч як це

дивно виглядає для жанру рецензії, Л. А. Вайт дивився, саме дивився, на ідеї праці «Есе про людину» з точки зору можливості включення непомітних філософських тонкощів у розуміння екstrasоматичного контексту культурології. Ці тонкощі він намагався знайти у послідовності розгляду культури Е. Касіером, яка відбилася у послідовності назв розділів, які саме певною послідовністю можуть сприяти утворенню нових тематичних комбінацій розгляду у культурології здатності людини створювати символи [26, р. 462]. Саме ідеї з другої глави першої частини книги – «Ключ до природи людини: символ», та третьої глави цієї ж частини книги – «Від реакцій тварини до людського відгуку», Л. А. Вайт сприймав як дуже близьке до власного підґрунтя сприйняття культури [26, р. 462]. Крім того, Л. А. Вайт відмітив, що в цих розділах він знайшов відображення тез нарису: «Символ: виток і основа людської поведінки» 1940 р. та нарису «Про використання знарядь праці приматами» 1942 р., значення яких, за оцінкою Л. А. Вайта, збережеться у десятиліттях [26, р. 463]. Важливим, але вже досить стандартним, виглядає розгляд відмінності між знаком та символом, символічної поведінки в якості визначальної особливості існування людини, а також поняття символічної бази культури. Спробу філософа Е. Касієра підкреслити унікальність, неповторність визначення людини в термінах символу, теж не можна вважати новиною, але для антропологів вона буде зберігати значення протягом десятиліть, поки її не засвоїть більшість спільноти антропологів. Ще менше отримують від Е. Касієра ті антропологи, які працюють з науковим поняттям культури та з науковим еквівалентом розуміння людини як творця культури на основі певних технік польового дослідження. Те, що філософ Е. Касієр лише наздогнав антропологів у розумінні культури, або може дуже мало запропонувати їм нового для поглиблення антропологами розуміння культури, вичерпує весь позитивний ефект від праці «Есе про людину» [26, р. 463]. На думку Л. А. Вайта, найбільшим гальмом сподівань знайти у філософії культури Касієра щось принципово нове для антропологів, була сама методологія кабінетного дослідження культури Е. Касієра, яка складалася з перечитування книжок про культуру [26, р. 463].

Але це аж ніяк не означає, що наведений зразок підсумкової критики філософа культури Е. Касієра антропологом Л. А. Вайтом є зразком отримання остаточного аргументу для

незаперечного сприйняття спільнотою антропологів та етнологів вайтівського бачення культури «як класу предметів та явищ, що залежать від здатності людини до символізації і розглядаються в екстрасоматичному контексті» [13, с. 26]. І Л. А. Вайт це прекрасно розумів. Тому у статті «Поняття культури» він проводить читача по семи сходах тематичної експозиції власної концепції екстрасоматичного вивчення культури на тлі тлумачень культури, які панують в етнологічній літературі і заважають його сприймати, або висувають певні котраргументи [13, с. 27–42]. У такій ситуації місце «остаточного аргументу» на користь можливості екстрасоматичного вивчення здатності людини до символізації культурологією у Л. А. Вайта займає повнота аргументів проти опонентів висуненої ним концепції. Але ще до опису сходинок концептуального супротиву за методологічною інерцією Л. А. Вайт описав методологічну причину існування такого супротиву взагалі. Ця причина полягала у відході його контекстуальної методології визначення предмета дослідження культурології від традиційної методологічної схеми визначення науки через її об'єкт та метод. При цьому, пояснення Л. А. Вайтом складності ситуації із визнанням культурології не за цим епістемічним каноном теж не відображає всієї складності ситуації, у якій опинилася контекстуальна методологія обґрунтування культурології як нової науки.

Коли Л. А. Вайт репрезентує аргумент, який з'явиться першим проти визнання його обґрунтування культурології, то сенс його буде складати вимога репрезентувати нову науку культурологію не через певний комплекс феноменів у екстрасоматичному контексті, як це робить Л. А. Вайт, а як певний клас предметів як такий [13, с. 26–27]. Л. А. Вайт не міг принципово відмовитися від контекстуального визначення об'єкта культурології хоча б тому, що його опис складових трьох підмножин, з яких складається клас феноменів, що вивчає культурологія, починається з підмножини ідей, вірувань і емоцій, місцем і кордонами функціонування яких залишається організм [13, с. 27]. Тому без екстрасоматичного контексту ці складові буде важко включити в символічну діяльність людини. Додавання до цієї підмножини феноменів підмножини соціальних відносин та підмножини явищ, включених у ці соціальні відносини, хоча і лежать за межами соматичного контексту, теж будуть вимагати своєї контекстуальної репрезентації

в одному із різновидів екстрасоматичного контексту – у т. зв. соціально-економічному контексті [13, с. 27]. Тому і репрезентація всього комплексу феноменів, що може вивчати культурологія, базується на принципі принципової контекстуальності їхньої репрезентації. Коли ж Л. А. Вайт хоче продемонструвати принципово контекстуальний характер науки на прикладах з точних наук, то ця демонстрація, незалежно від її наочної доказовості, відбувається у науці, методологічна свідомість якої пройшла через досвід вивчення глибокої фізикалізації наук, оволоділа міждисциплінарністю на рівнях теорій, проблем, гіпотез, а також спільнот вчених, здатних працювати над вивченням феноменів, що лежать на перехресті уваги вчених спільнот декількох наук. Більше того, факт співіснування релятивістського і квантового бачення фізичної реальності зробив фізику і інші природничі науки дисциплінами зі складною структурою, де практика визначення місця науки на дисциплінарному дереві наук відповідно через об'єкт та метод монотеоретичної бази кожної наукової дисципліни залишився далеко позаду. Тому об'єднання Л. А. Вайтом твердження, що «вчений завжди намагається пояснити феномен», та твердження про те, що «частіше за все особлива значущість феномена складається саме з контексту» [13, с. 27], відображає очевидність факту поширення значення вивчення феноменів, що лежать в точці перетину моделей пояснення, які практикують науковці з різних дисциплін. Уявити собі, що в практиці таких досліджень може з'являтися необхідність експлуатації визначення об'єкта науки як частини об'єктивної реальності, поділеної на класи явищ, що мають наочну відмінність, яку потім повторюють таблиці відокремлених класів явищ, що потім відповідно вивчаються у фізиці, хімії та біології, просто неможливо. Але це означає, що у досить спеціалізованій за напрямками міждисциплінарній науці лише посилюються значення своєчасного сприйняття переваг пояснювальних моделей, запропонованих, наприклад, фізиками, спеціалістам у галузі хімії або біології. Звернення до питання про специфіку об'єкта та методу міждисциплінарного дослідження перестає бути ефективним каналом обміну ідеями. Скажімо, генетики завжди помітять пояснювальну модель біохіміків, якщо «різні комбінації механізмів, процесів, цілком прийнятних в термінах біохімії, в підсумку виявляють ту саму форму, що і явища генетики» [11, с. 227]. Крім цього, неабияке значення у своє-

часному сприйнятті новацій має баланс та структура аргументів «за» і «проти» в оцінці переваг і недоліків запропонованих ідей, гіпотез, пояснень, моделей, а також структура бази аргументації, здатної забезпечити життєздатну і тривалу підтримку, або швидке спростування відповідних концептуальних ініціатив. Якщо ж надання аргументів на користь нових ідей затримується, то вони втрачаються, або перевідкриваються через деякий час. Так, протягом сімдесяти п'яти років аргументи «за» і «проти» двох конкуруючих астрономічних систем Коперніка і Кеплера в досить витончений спосіб тримали нульовий баланс, що позначився на тривалих коливаннях думки у Тихо Браге та Френсіса Бекона [11, с. 229]. Окрім наслідування культурологією відмови користуватися досить архаїчним визначенням специфіки науки через її об'єкт і метод, яке втратило свою вагу в міждисциплінарних практиках природничих наук, Л. А. Вайт вдався ще до одного уточнення принципово контекстуального характеру культурології. Цим, епістемічним по суті уточненням, Л. А. Вайт фактично стверджував, що контекстуальне вивчення будь-якого феномену починається не з явища, що має певні властивості або риси, а з дослідження його місця та його ролевого значення. Саме явище, існування якого окреслено своїми функціями як включеннями (контекстами), робить з нього певну систему [13, с. 27]. Послідовність таких функціональних включень явища розкриває не тільки його приховані значення, а й надає йому нові функціональні значення. Саме ця лінія варіації значень явища і готує явище для включення його до символічної діяльності людини.

Звичайно, що продумане Л. А. Вайтом звільнення від помилок і застарілих поглядів на культуру, яке необхідне для просунення ідеї можливості вивчення культури в екстрасоматичному контексті, було подано знову у вигляді демонстративного включення таблиці тез, в яких через прийняття або критику певних поглядів на культуру формується конфігурація аргументації контекстуального бачення культури на перспективу. Шкала «за» і «проти», або ступенів прийняття або пустимих уточнень, формується Л. А. Вайтом у таких точках (темах): 1) культура як система абстракцій – критика [13, с. 29–32]; 2) відсторонення від звинувачення у реіфікації (оречевленні) культури [13, с. 32]; 3) прийняття самодетермінації культури в частині виключення людини з пояснень культури

[13, с. 32–34]; 4) кваліфікація тези «все роблять люди» як методологічного псевдореалізму [13, с. 34–37]; 5) критика ідеї одиниці соціального агента культурних змін [13, с. 37–39]; 6) перекваліфікація подання культури як низки рис на описи екстрасоматичних символатів народів [13, с. 39–42]. Саме це полемічне розширення розуміння культури переводиться Л. А. Вайтом до базової структури довготривалого забезпечення довіри наукової спільноти до ідеї можливості систематичного вивчення символічної діяльності людини в екстрасоматичному контексті. Але вже у другій половині 60-х років ХХ століття довіра до вайтівської концепції культурології значно послабшала і почала розглядатися як комплексний концептуальний епізод історичного розвитку антропології. Саме в цей період виникає, досить помітна у науковому світі, оцінка оперування Л. А. Вайтом поняттям символічної діяльності, яке було важливою складовою в обґрунтуванні культурології Л. А. Вайтом. Ця критична оцінка належала бельгійському вченому Етьєну Вермеерсу (Etienne Vermeersch), на той час професору університету Генту, де він читав лекції з філософії науки та філософської антропології [25; 26–31]. На думку Е. Вермеєрса, Л. А. Вайт синхронізував власний розгляд культури у символічному вимірі із початком вивчення культури психологією. При цьому, Л. А. Вайту вдалося побудувати методологічно важливу думку, що просунення репрезентації науковій спільноті нової теорії має обов'язково назвати клас об'єктів, відносно яких будується нова теорія культурної символізації як основи нової науки – культурології. У Л. А. Вайта це був клас символатів, які базуються на процедурах символізації, носієм якої стає здатність людини до символізації [25, р. 27]. Але до цього припущення відразу виникають, як мінімум, два запитання: 1) чи буде здатність людини до символізації завжди давати фіксований клас символатів?; 2) чи буде клас символатів обов'язково збігатися з тими феноменами, які ми відносимо до суто культурних феноменів? [25, р. 28]. Визначення Л. А. Вайтом символічної діяльності через її головну рису – надбання речами нового значення – є достатньо слабким, і воно тягне за собою нескінченні спроби знайти розумне розв'язання питання про «значення значення» [25, р. 28]. Тому у Л. А. Вайта поняття символу та символічної діяльності мало цілий спектр наближень до значення інших понять. З 1940 р. по 1949 р. Л. А. Вайт зближував це поняття із поняттям цінності

[25, р. 28]. Коли ж у 1949 р. Л. А. Вайт почав аналізувати перетворення знаку на символ, то цей перехід він пояснив шляхом введення в якості головної риси знаку створенням моделі «ідеальної знакової ситуації», коли річ або подія виступає основою ідентифікації «не себе», а відмінної з нею речі або події. В такій ситуації сама фізична форма речі насичується цим вказівним потенціалом і починає автоматично сприйматися разом із своїм знаково-символічним контекстом. Саме цей знаковий вимір речей та подій приєднується Л. А. Вайтом до довільної активності людини, яка після цього так само вводиться Л. А. Вайтом до знаково-символічного контексту існування більш широкого кола речей та подій. Але саме цей, довільний режим дій символічної діяльності і виявляється найбільш проблемним, бо різниця світів символів різних культур – це різниця по суті, а не різні ступені або варіанти прояву довільної діяльності людини з символізацією. Якщо ж прийняти цю тезу про довільність символічної діяльності людини, то це мало б майже моментально знайти підтвердження, бо такий беззаперечний факт людської активності мав би конкретні прояви у всіх формах активного життя людей [25, р. 29]. Якщо ж на місце кордону довільного оперування означуванням речей поставити «інсайт», то тоді треба буде казати, що ця можливість мала бути характерною для мавп високого рівня та філогенезу людини [24, р. 29]. Аналіз використання Л. А. Вайтом «морганівських» очевидних прикладів суміщення мови і інструментальності, присутньої у виготовленні знарядь праці, на думку Е. Вермеєрса, нічого не доводить важливого для пояснення обмеження довільної активності людини з означування речей і має антропологічні прогалини. Наприклад, примітивне імітування речей або поведінки тварин людиною може відбуватися без залучення її здатності до елементарної символізації [25, р. 30]. Звернення ж Л. А. Вайта до вивчення Е. Касієром здатності людини до символізації, на думку Вермеєрса, не могло дати глибоких схем аналізу питання про саму здатність людини до символічної діяльності, бо у Е. Касієра символічна діяльність вперше вивчалася на великій кількості культурних явищ і містила значні перебільшення особливостей їхньої символічної природи, які на сьогодні можуть розглядатися лише як досить попередні міні-гіпотези [25, р. 32]. Не важко помітити, що критика Е. Вермеєрса не спростовує ідею культурології, а демонструє зменшення її ваги,

головним чином, через відсутність в її основі помітної і доказової теорії символічної форми означування феноменів культури.

Не так вже важко помітити, що демонстрація концептуальних недоліків вайтівської презентації культурології актуалізує уяву про присутність в ній «коротких» і «довгих» аргументів. До першого класу аргументів увійдуть всі аргументи, які користуються епістемічною схемою безпосередньо екстра-соматичного визначення культурології. Тому тут аргументація Л. А. Вайта на користь культурології вичерпується аргументами, які складають пояснення того, що культурологія відрізняється, в першу чергу, від психологічного (соматичного) та соціологічного (соціального) вивчення однакової із культурологією номенклатур явищ. У цій ситуації Л. А. Вайт вдавався фактично до використання імені «культура» для позначення існування культури у власному, «неконтекстуальному», самостійному значенні: явищ культури як власне явищ культури. Звичайно, що перший крок до визначення культурології як вивчення явищ культури суто як явищ культури з необхідністю співпадав із визначенням місця культури як світу символів та відповідної здатності людини до символізації. Відповідно, «довгі аргументи» у Л. А. Вайта мали торкатися залучення епізодів вивчення символів і формування відповідної здатності людини до символізації в якості аспектів різних феноменів у міждисциплінарній мережі наук і мали скласти список феноменів, які закріпили в житті людини здатність до символізації. Відповідно, довіра наукової спільноти до ідеї культурології напряду мала залежати від «коротких» аргументів Л. А. Вайта, роль яких мало виконати поява нового знання про нові культурні комплекси із оригінальними механізмами символічного забезпечення їхнього існування. Відповідно, недовіра до прийняття культурології в якості нової науки складалася через критичний облік прогалин обґрунтування культурології Л. А. Вайтом, який проводився за досить різними методологічними сценаріями. Так, майже наприкінці 80-х рр. XX століття Р. А. Барет вдавсь до дещо провокативної експозиції недовіри до багатьох тез і аргументів Л. А. Вайта, що відіграють роль «введення в культурологію» [17]. Він надав перелік випадків парадоксального об'єднання Л. А. Вайтом теоретичних положень з високим індексом взаемовиключення у науковій практиці і об'єднав цей перелік запитанням:

Як можливо таке об'єднання? Особливо помітно парадоксальним об'єднанням виглядало суміщення розгляду культури як системи, яка не є наслідком техніко-економічної бази суспільства і має значну автономію, із тим, що кожне культурне явище пояснюється попереднім покладеним явищем. Але таким парадоксальним об'єднанням аргументів у культурологічній ініціативі Л. А. Вайта у статтях Патріка Джеймса Кроува (P. J. Crove) та Елвіна Хатча (E. Hatch) було дано пояснення, яке частково заміняло саме питання доказовості аргументів на користь існування суто культурологічного аспекту розгляду символічної діяльності людини, демонстрацією єдності різних частин антропологічного вчення Л. А. Вайта [18; 20]. Але не можна сказати, що варіант такого існування поняття про культурологію в зоні «спростувань та виправдань» у кінці 80-х рр. XX століття вивів обґрунтування культурології із зони підозри. Цікаво, що критична оцінка Е. С. Маркаряна середини 60-х рр. XX століття стосовно культурологічної ініціативи Л. А. Вайта з позиції основоположень історичного матеріалізму мала помітний збіг із переліком концептуальних прогалин в обґрунтуванні Л. А. Вайтом культурологічної теорії, який існував на кінець 80-х рр. XX століття [1, с. 79–88]. Тому на тлі тривалого збереження полемічного супроводу вайтівського обґрунтування культурології вкрай важливе значення отримав варіант розвитку культурологічної ініціативи професора Хуан-Вен Шана (Huang Wenshan, Huang Wen-Chan) [23, р. 279]. Саме його ім'я згадує Вайт, коли у статті «Наука про культуру» згадує про появу у Китаї статей професора Хуанг Вен-Шана з культурології та його працю над книгою з культурології, що свідчить, на його думку, про поширення культурологічної ініціативи світом [13, с. 153]. У 1968–1969 рр. професор Хуанг Вен-Шан працював у якості запрошеного професора у Національному університеті Тайваню. У безрезневному «Бюлетені інституту етнології Академії Сінца» 1969 р. було вміщено розділ з монографії Горація Меера Калена (Horace M. Kallen) – «Вступ до системи культурології Хуанг Вен-Шана» («Introduction to Wen-Shang Huang's system of culturology») під назвою «Інтегральна теорія культури. Вен-Шан Хуанг» [21].

На думку Г. М. Калена, аналіз репрезентації та сприйняття ідеї культурології як особливої науки про культуру у схемах «історії ідей» дозволяє добре описати і зрозуміти координати ідейних витоків культурологічної ініціативи Л. А. Вайта.

Відповідно до схеми «історії ідей» культурологічна ініціатива пройшла три стадії свого розвитку: 1) ембріональну; 2) конструктивну; 3) стадію синтезу [22, р. 2, 5, 9]. Відповідно до цієї схеми, значний вплив на концепцію культурології Л. А. Вайта мали дві праці В. Оствальда: «Енергетичні засади науки про культуру» 1909 р. та «Система наук» 1915 р., в яких зберігалися інтенції відомої класифікації наук О. Конта [22, р. 2, 15]. Як показав Г. М. Кален, Хуанг Вен-Шан ретроспективно сформулював власний список із восьми причин та обставин, які поступово змусили вчених сприйняти відділення вивчення культури власне культурологією від соціологічних схем вивчення культури. За цим списком, відходу культурології від соціологічних схем репрезентації і вивчення культури сприяло закріплення розуміння вченими того, що структура культури не повторює структуру соціальних систем. Саме це і сприяло «десоціологізації» культурології, попри те, що вона була наслідком розвитку соціології [22, р. 3]. Розведення цих структур відбулося за схемою подання структурованої культури як змісту та соціальної структури як форми. Відповідно, кожна складова культури має своїх носіїв, через які культурні складові отримують характер цінностей та дієву динаміку, з якої складаються закони етики [22, р. 3]. Виділенню культурології з соціології сприяло також розуміння того, що соціальні системи є носіями культури, але аж ніяк не її творцями, а також розуміння того, що такі соціальні системи, як релігія, філософія і політика, є носіями тільки певного обсягу цінностей, у той час як сім'я і держава є універсальними носіями майже всього обсягу цінностей культури [22, р. 3]. Додатковим аргументом на користь виділення культурології як окремої науки стало одночасно розуміння, що об'єднало прийняття автономії законів розвитку культури з усвідомленням того, що ціннісна форма існування культури форми не співпадає з системою взаємодії людей, яка регулюється правовою та етико-культурною системою суспільства [22, р. 3]. Зустрічається у списку причин автономізації культурології і методологічний імператив виведення нею вивчення культури з органічного, психологічного та соціального аспектів вивчення. Тому культурологія є суперорганічною, суперпсихологічною, суперсоціальною [22, р. 3]. Закінчує цей список дуже формальне визначення культурології як системи знання, в якій суміщено декілька послідовних пар її тематичного розподілу на вивчення багато-

манітності культури (життя культури) та природи культури, структури та динаміки культури, а також типів культури та її законів [22, р. 3–4]. Схожий на атрибутивний список культурології Хуанг Вен-Шана, список аргументів на користь культурології як окремої науки, який Вайт прописав у праці «Наука про культуру: дослідження людини і цивілізації» («The science of culture: A study of man and civilization»), був зустрінутий Хуанг Вен-Шаном з неприхованим ентузіазмом. У цей опис особливостей культурології увійшли тези про суперорганічний та екстрасоматичний характер культурології, установча теза про особливий характер феноменів, встановлений культурологією та особливий характер взаємодії культурних елементів, що описують відповідні закони тільки у власних термінах культурології. Сюди ж відноситься теза про заборону включення пояснень з психологічного та біологічного рівня існування людини у культурологічні пояснення. Останню тезу доповнює теза про те, що культура може вивчатися культурологією тільки за умови свідомого дотримання в культурологічному дослідженні принципового відділення від психології та соціології [22, р. 7]. Але у цьому списку тез існувала ще одна радикально проста, математично легко подана схема репрезентації еволюції культури як етапів, що демонструють прогрес культури через кількість опанованої «енергії на душу населення» [22, р. 7]. Не обійшов Хуанг Вен-Шан і питання критики культурологічної концепції Л. А. Вайта з боку провідних американських антропологів. До використання терміна культурологія науки, що вивчатиме культуру, не було ніяких принципових заперечень. Не було і особливих заперечень до визнання істориками у 60-ті роки ХХ століття Л. А. Вайта «батьком» культурології [22, р. 8]. Але була і інша критика, критика «двох типів», яка, на думку Хуанг Вен-Шана, зберегла своє значення аж до кінця 60-х років ХХ століття. Перший тип критики методології вивчення феноменів культури Л. А. Вайта акумулює зміст відповідного аргументу Девіда Бідні (David Bidney), який він неодноразово повторював, і тому його навіть можна назвати «аргументом Бідні». Цей аргумент був названий Хуанг Вен-Шаном типом, тому що він акумулював у собі критичну оцінку багатьма американськими антропологами початку 50-х років ХХ століття бачення культурології, запропонованого Л. А. Вайтом надовго, що лише підтвердила, на думку китайського вченого, зустріч із цим аргументом у на-

ступних 70-х роках ХХ століття. Отже, ця критика у «м'якій» частині фіксує відсутність необхідності інтерпретувати науку культурологію в термінах і поняттях філософії науки сучасних послідовників О. Конта, об'єднаної з матеріалістичною, детерміністською філософією історії культури. Але «жорстка» частина цієї критики вказує на те, що пояснення всіх феноменів культури на принципах детермінізму робить саме поняття культури абсурдним [22, р. 8]. Особливо небезпечним при цьому стає введення у дослідження складних феноменів культури догматики пріоритету технології та збереження матеріальної основи в якості ключа у поясненнях інших тотальних включень культури [22, р. 8]. Другий тип критичних аргументів можна за аналогією назвати «аргументом Кробера». Тут головний акцент робиться на тому, що спроба виключити людину в якості діючої причини зміни культурних феноменів, яку не можна прийняти, має місце безспідставно. Наприклад, відображення особливих і характеристичних особливостей набутих культурою у поняттях культурних патернів та конфігурацій культури, сучасний рівень володіння знанням про існування особистості у суспільстві не може включити у пояснення динаміки складних культурних утворень, які відображають поняття патернів та конфігурації культури. Не набагато краще виглядає і стан забезпечення опису динаміки культурних форм з боку психологічних і соціальних понять та уявлень про відповідні «механізми». Такі дескрипції стають чогось вартими тільки тоді, коли починають використовувати поняття інтеркультурних відносин або цінностей [22, р. 8–9]. Цікаво, що цей аргумент може грати роль м'якого виправдання виключення Л. А. Вайтом людини у психологічних і соціальних вимірах з пояснень зміни типів культури, або пояснити, але аж ніяк не виправдати, присутність понять з арсеналу технологічного детермінізму у поясненнях культурної динаміки Л. А. Вайта. А от з точки зору Хуанг Вен-Шана, у питанні культурного детермінізму проти свободи волі людини позиція А. Л. Кробера теж не має на перспективу відчутних переваг порівняно з точкою зору антрополога-культуролога Л. А. Вайта тому, що «контроль людини над цивілізацією є антропоцентричною ілюзією» [22, р. 9]. Провали Л. А. Вайта в обґрунтуванні культурології з'явилися, на думку китайського вченого, не від невинного зловживання матеріалістичним детермінізмом у інтерпретації науки про культуру, а тому, що

Л. А. Вайт не зміг репрезентувати культурологію у логічній і зрозумілій формі, в якій би стверджувалася неможливість людини змінювати «культуру в цілому» [22, р. 9].

З урахуванням різних варіантів критики культурологічної концепції Л. А. Вайта, повернемося до його праці «Енергетика та еволюція культури» для деяких уточнених зауважень. Так сталося, що праці В. Оствальда «Енергетика та історія культури» та Л. А. Вайта «Енергетика та еволюція культури» – це не просто тісно пов'язані за назвою роботи. До певної міри, праця Л. А. Вайта може розглядатися як підтвердження можливості ефективного продовження бачення В. Оствальдом того, як через енергетичний світогляд можна «звести всі проблеми культури до одного вузла» [2, с. 88]. На думку Л. А. Вайта, слідування культурології саме в цьому напрямку дає реальну можливість отримати науковій спільноті системне визначення ефективності культури за енергетичною складовою її технологічного комплексу [15, с. 443–446]. Крім того, праця Л. А. Вайта «Енергетика та еволюція культури» містила у собі неабиякі уточнення багатьох важливих тез В. Оствальда, а саме: про перехід від освоєння органічної енергії до неорганічної як порядок культурної історії; оцінки розвитку суспільства за освоєним рівнем економії енергії; про можливість виникнення умов припинення воєн у процесі технологічного розвитку озброєнь; про необхідність оптимізації діяльності вчених за віковими ознаками та ще деякі припущення [2, с. 98–112]. Але водночас, проведений Л. А. Вайтом аналіз розвитку енергетичної свободи людини не показав нових підходів до пояснень еволюції здатності людини до символічної форми поведінки. Більше того, складання культури в цілому з трьох систем – технологічної, соціальної та ідеологічної – примусило Л. А. Вайта звернутися до знайомої ідеї побудови культури як ієрархічної системи відносин із відповідним виділенням первинних і вторинних культурних рис, до якої долучається технологічна система культури в якості детермінанти соціальної та ідеологічної систем [15, с. 440–441]. І хоча для пояснення історичної динаміки здатності людини до символічної діяльності ми вимушені весь час зберігати поняття про самодетермінацію культури, реальні пояснення її динаміки співпадають із поясненнями зрушень в ідеологічній підсистемі культури, для якої пропонується лише один абстрактний сценарій її історичної відповідності базовим зрушенням у технології та соціумі. Але водночас постає запитання: А як можна

репрезентувати всю культуру одночасно у вимірі великої кількості складових, що мають неперервну тенденцію до зростання та ще й в об'ємі всієї історії людства? [15, с. 440]. Розподіл культури на три підсистеми – технологічну, соціальну та ідеологічну – з одночасним перетворенням її на трирівневу систему, в якій технологічна система стає визначальною детермінантою змін, у вторинних системах культури не робила цей детермінізм аж надто лячним для Л. А. Вайта [15, с. 442]. Частково це можна пояснити тим, що у Л. А. Вайта схема трирівневої динаміки культури мала паралельний супровід у досить простих математичних поняттях. Наприклад, культуру можна розглядати як континуум, який утворений з екстрасоматичних порядків предметів та явищ, які існують у часі через зміну поколінь [15, с. 439–440]. Що стосується створення розподілу культури на рівнях технологічної, соціальної та ідеологічної системи, то вони є трирівневим культурним комплексом підсистем, в яких відбувається зародження, становлення і розвиток енергетичного відношення «людина – космос» [15, с. 442]. Ця лінія зв'язку, накладена на лінію історії культури, утворює певну шкалу виміру енергетичної взаємодії людини і космосу, яку культура зв'язала або здатна залучити за допомогою різних комбінацій елементів культурних підсистем. При цьому рівень і одночасно потенціал технологічної підсистеми культури визначався Л. А. Вайтом дуже простим математичним обчисленням кількості енергії, що припадає на душу населення на рік, помноженої на коефіцієнт ефективності залучення та використання її у знаряддях праці [15, с. 443–444]. Більше того, врахування межі розвитку знарядь праці, що використовують певний вид енергії, приводить взагалі до підсилення саме першого параметру виміру культурного розвитку – річної кількості енергії на душу населення [15, с. 449–450]. І тут наступає важливий момент оцінки вайтівської аргументації. В короткому нарисі розвитку культури за технологічною складовою, Л. А. Вайт «переписав» відомі факти природно-історичного розвитку людства: відділення скотарства від землеробства і їхнього окремого розвитку за енергетичними показниками і показниками ефективності їхньої існуючої складової та додав до них пояснювальну схему нерівномірного розвитку культури, що спирається на наявність у знаряддях праці межі використання певного типу енергії [15, с. 443–450]. Ще більш знайомим виглядав запропонований Л. А. Вайтом опис культурної історії з позиції соціальної

підсистеми культури. Він фактично збігався із описом історії виникнення класового суспільства на основі перерозподілу суспільного багатства в інтересах панівного класу. Це «знайоме» пояснення дозволяло включати питання вдосконалення технологічної складової культури до динаміки інтересів цього класу [15, с. 450–461]. Спроба ж Л. А. Вайта показати, що наведений нарис енергетичного розвитку культури має культурологічний, екстрасоматичний характер за рахунок виключення з нього звернення до проблем з явними ознаками приналежності фізіології (фізичного типу), психології (свідомості, інтелекту, базової структури особистості, індивіда та генія), фізичної антропології (раси), соціології (демократії прогресу), не знімає можливості застосування до запропонованого культурологічного опису та деяких вищезгаданих пояснень, критичних аргументів від «Бідні» та «Кробера» одночасно. Тому вайтівська культурологічна ініціатива з високим індексом критичного супроводу перестала бути точкою подальшого концептуального та емпіричного зростання культурології за межами антропології і знайшла своє місце в історії культурологічних ініціатив антропології.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Маркарян Э. С. Культурологическая теория Лесли Уайта и исторический материализм // Вопросы философии. 1966. № 2. С. 78–88.
2. Оствальд В. Энергетика и история культуры // Насущная потребность. Москва : Современные проблемы, 1912. С. 81–123.
3. Оствальд В. К теории науки // Насущная потребность. Москва : Современные проблемы, 1912. С. 148–194.
4. Оствальд В. Классификация наук // Насущная потребность. Москва : Современные проблемы, 1912. С. 194–205.
5. Оствальд В. Как возник энергетический императив // Энергетический императив. Санкт-Петербург : «Т-во Екатерингофское печатное дело», 1913. С. 17–58.
6. Оствальд В. Наука и культура // Энергетический императив. Санкт-Петербург : «Т-во Екатерингофское печатное дело», 1913. С. 59–94.
7. Оствальд В. Цель и ценность // Энергетический императив. Санкт-Петербург : «Т-во Екатерингофское печатное дело», 1913. С. 95–106.

8. Оствальд В. Философское значение второго начала // Энергетический императив. Санкт-Петербург : «Т-во Екатеринбургское печатное дело», 1913. С. 107–130.
9. Оствальд В. Энергетический императив // Энергетический императив. Санкт-Петербург : «Т-во Екатеринбургское печатное дело», 1913. С. 131–158.
10. Поппер К. Р. Объективное знание. Москва : Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.
11. Тулмин Ст. Человеческое понимание. Москва : Прогресс, 1984. 327 с.
12. Уайт Л. А. Эволюция культуры и американская школа исторической этнологии // Советская этнография. 1932. № 3. С. 54–86.
13. Уайт Л. А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1 : Интерпретация культуры. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 17–48.
14. Уайт Л. А. Наука о культуре // Антология исследований культуры. Т. 1 : Интерпретация культуры. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 141–157.
15. Уайт Л. А. Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры. Т. 1 : Интерпретация культуры. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 439–464.
16. Уайт Л. А. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. Т. 1 : Интерпретация культуры. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 559–590.
17. Barret R. A. The paradoxical anthropology of Leslie White. URL: <http://www.Aaanet.Org/section/gad/history/088white2.Pdf>.
18. Barret R. A. Interpreting Leslie White: pessimism and theory. URL: <http://www.Aaanet.Org/section/gad/history/088white2.Pdf>.
19. Crove P. J. The unity of white's anthropological theory: a response to barret. URL: <http://www.Aaanet.Org/section/gad/history/088white2.Pdf>.
20. Napke T. Wilhelm Ostwald, the “brücke” (bridge), and connection to other bibliographic activities at the beginning of the twentieth century. URL: http://www.Academia.Edu/227623/wilhelm_ostwald_the_brucke_bridge_and_connections_to_other_bibliographic_activities_at_the_beginning_of_the_twentieth_century.
21. Hatch E. Leslie White's materialism: a comment on barret. URL: <http://www.Aaanet.Org/section/gad/history/088white2.Pdf>.

22. Kallen H. M. Culturology – its evolution and prospects: an integral theory of culture: Huang W.-S. URL: http://search.Nioerar.Edu.Tw/edu_paper/data_image/g0000549/0n27/196901/p0000001.Pdf.
23. Ostwald W. Energetische grundlagen der kulturwissenschaft/ Verlag dr. Werner Klinkhardt. Leipzig, 1909. 184 s.
24. The routlege dictionary of anthropologist / [Gérald Gaillard ; transl. by James Bowman]. Routlege ; London ; New York, 2004. P. 266–292.
25. Vermeersch E. An analysis of culture // The concept and dynamics of culture / ed. Bernardo Bernardi. Mouton publishers. The Hague, Paris, 1977. P. 9–74.
26. White L. A. An essay on man // American anthropologist. Vol. 48. № 3. P. 461–463.
27. White L. A. Culturology // Science. 1958. Vol. 128. № 3334. P. 1246.
28. White L. A. Culturology // International encyclopedia of the social sciences / ed. David L. Sills. The Macmillan Company & The Free Press, New York, Colliermacmillan Publishers, London, 1972 (Reprint edition). Vol. 3. P. 547–550.