

Философия культуры Дана Шпербера*

М. О. Кедрова

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1

Для цитирования: Кедрова М. О. Философия культуры Дана Шпербера // Философия истории философии. 2021. Т. 2. С. 298–315.
<https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.119>

Статья представляет собой общий предварительный очерк философии культуры современного французского философа Дана Шпербера (р. 1942). В центре нашего анализа его монография «Объясняя культуру: натуралистический подход» (1996). Шпербер развивает материалистический подход к культуре, опираясь на дарвиновскую модель и достижения современной когнитивной психологии. Он утверждает, что изучать культуру должна культурная эпидемиология, или эпидемиология репрезентаций. Шпербер различает два типа репрезентаций: ментальные и публичные. Эти репрезентации образуют каузальные цепочки. Задача Шпербера — понять, почему одни репрезентации устойчивы и широко распространяются, в отличие от других. Шпербер дистанцируется от меметики, подчеркивая, что при трансляции репрезентации постоянно меняются и их изменения происходят в сторону культурной привлекательности. Шпербер полемизирует с Джерри Фодором по поводу модулярности сознания: в отличие от Фодора, он утверждает, что концептуальные процессы, т. е. собственно мышление, тоже могут быть модульными. Шпербер расширяет сферу рациональности, вводя в нее полупонятное, сомнительное и загадочное. Шпербер ставит перед собой задачу соединить воедино модулярный взгляд на концептуальное мышление и натуралистический (материалистический) взгляд на человеческую культуру, который он разрабатывает под названием «эпидемиология репрезентаций».

Ключевые слова: Дан Шпербер, философия культуры, эпидемиология репрезентаций, когнитивная психология, динамика культуры, трансляция культуры, культурология.

Дан Шпербер (Dan Sperber, р. 1942) — современный французский философ, живет в Париже и возглавляет Международный институт исследования культуры. Начинал он как антрополог, учился в Сорбонне и Оксфорде, но затем сосредоточился на проблемах философии культуры. С 1970-х годов стал писать и публиковать свои работы на английском языке. Для введения в философию культуры прежде все-

* Статья подготовлена при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского государственного университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2022

го будем опираться на его монографию (1996) — «Объясняя культуру: натуралистический подход» [1]. Действительно, как заявлено в самом названии книги, Шпербер развивает натуралистический подход к культуре: он исследует культуру, которая ведет себя, как природа. Шпербер утверждает, что культура состоит прежде всего из заразных, а лучше сказать прямо — из заразных идей. Следовательно, объяснить культуру — значит объяснить, как и почему некоторые идеи становятся заразными. Культурный процесс предстает как эпидемия, и, соответственно, изучать такой процесс должна эпидемиология. Культурную эпидемиологию Шпербер называет эпидемиологией репрезентаций, которую он и объявляет натуралистической исследовательской программой в области социальных наук. Шпербер считает, что важнейшая наука, на которую должна опираться эпидемиология репрезентаций, — это когнитивная психология. Философ различает два типа репрезентаций: ментальные (*mental*) и публичные (*public*). Убеждения, намерения, предпочтения — это ментальные репрезентации. Знаки, высказывания, тексты, изображения — это публичные репрезентации. Итак, репрезентация может существовать внутри пользователя (например, воспоминание, убеждение или намерение), тогда это ментальная репрезентация. Производитель и пользователь ментальной репрезентации — один и тот же человек. Репрезентация может существовать в окружающей среде своего пользователя (например, в виде текста или доклада), тогда это публичная репрезентация. Публичные репрезентации обычно являются средством общения между производителем и пользователем, отличными друг от друга. У ментальной репрезентации, разумеется, один пользователь. У публичной репрезентации их может быть несколько. Однако устное воспроизведение, в отличие от печатного текста или, скажем, магнитофонной записи, будет не таким точным и не является надежным средством репродукции, оно порождает, по Шперберу, множество нечетких репрезентаций, которые представляют собой более или менее отчетливые версии, а не точные копии друг друга.

Итак, сущность эпидемиологического подхода к культуре состоит в том, чтобы объяснить, почему то или иное свойство (идея, навык и т. д.) распределяется в данной популяции так, а не иначе, объяснить суть культурной трансляции и культурной динамики. Шпербер подчеркивает, что эпидемиология репрезентаций использует различные объяснительные модели, которые она заимствует у разных наук, но у всех этих моделей есть одна общая черта: все они объясняют макрофеномены как кумулятивный эффект микропроцессов. Это одна из главных идей Шпербера, к которой он неоднократно возвращается и которую акцентирует. Он выступает против редукционизма в любом его изво-

де и, в некотором смысле, продолжает линию Лесли Уайта, утверждая, что культура — это автономная область и культурные феномены следует объяснять в их собственных терминах. Метафора эпидемиологии, разумеется, имеет свои ограничения: Шпербер подчеркивает, что, во-первых, здесь речь не идет о какой-то патологии и, во-вторых, в отличие от вирусов и бактерий, которые лишь изредка претерпевают мутации в процессе размножения, репрезентации трансформируются почти каждый раз при передаче. В частности, культурная репрезентация состоит из множества версий, ментальных и публичных. Эти версии образуют цепочки: каждая ментальная версия является результатом интерпретации публичной репрезентации, которая сама по себе является выражением ментальной репрезентации. Таким образом, Шпербер вводит еще два важных понятия: *интерпретация* и *каузальные цепочки*. То, что Шпербер называет «цепочками», — это довольно сложные образования, и обычно они выглядят скорее как сети или решетки. Тем не менее, несмотря на их сложность, все они состоят только из двух типов референции: от ментального к публичному и от публичного к ментальному.

Одна из важных отличительных черт философского стиля Шпербера — тонкие дистинкции, которые он проводит в ходе своего анализа. Для того чтобы пояснить, как работает эпидемиология репрезентаций, он ссылается на близкий ему пример — «Мифологики» Клода Леви-Стросса. Шпербер делает акцент на одном важном для него моменте: когда Леви-Стросс берет в качестве отправной точки своих исследований миф племени бороро — какую именно версию мифа он исследует? Шпербер пишет: «При традиционном подходе этот миф будет представлен в форме канонической версии, полученной путем отбора и синтеза различных собранных версий. Такая каноническая версия представляет собой абстрактный объект, не существующий в исследуемом обществе. Она может служить объяснительной цели, но в том виде, как она представлена, она не требует и не дает объяснения. Сам Леви-Стросс отходит от этого традиционного подхода: для него изучить миф — значит изучить отношения “трансформации” (т. е. способ, которым формируются сходства и различия) между различными версиями мифа и между данным мифом и другими мифами. При таком подходе ни одна-единственная версия, ни синтез нескольких версий не будет подходящим объектом исследования. Миф следует рассматривать скорее как совокупность всех его версий» [1, р. 27]. Обратим внимание на этот важный момент: миф — это ни единичная (уникальная) версия, ни синкретическая (абстрактная) версия. Миф при таком подходе представляет собой динамичное, подвижное, изменчивое единство, су-

ществующее в наборе его версий. И задача ученого — понять, за счет каких факторов одни версии оказались более устойчивыми и вошли в этот набор, а другие — были отвергнуты. Нужно понять, какие мутации претерпевает миф, что именно сохраняется в ходе этих преобразований, и прояснить всё это, по мнению Шпербера, можно только в эпидемиологической перспективе. Он следующим образом формулирует свою цель: «Я предлагаю... попытаться моделировать не этот набор, а причинные цепи, связывающие разные версии мифа, и это влечет за собой рассмотрение не только публичных версий, но и ментальных (без которых не было бы никаких каузальных цепочек)» [1, р. 27]. Слегка забегаю вперед, скажу, что эту цель можно было бы сформулировать и немного иначе: попытаться показать, почему одни версии мифа оказались более привлекательными, чем другие, и остались в культуре. «Версии мифа» здесь можно заменить на идеи, мнения, истории, кулинарные рецепты и т. д. Но к понятию «привлекательность» мы обратимся чуть позже, а сейчас сосредоточимся на важной области философии культуры Шпербера — на соотношении когнитивной психологии и экологии. Под «экологией» в данном случае Шпербер понимает взаимодействие индивида со средой. Он подчеркивает, что объектом эпидемиологии репрезентаций являются не отдельные репрезентации, а семейства репрезентаций, связанных причинными отношениями и сходством содержания. Шпербер считает, что нельзя решить заранее, какие факторы будут способствовать объяснению конкретного семейства репрезентаций — психологические или экологические: «Психологическими факторами будут: легкость, с которой запоминается конкретная репрезентация, существование фонового знания, с которым может быть соотнесена данная репрезентация, мотивация для передачи содержания репрезентации. К экологическим факторам относятся: повторяемость ситуации, в которой данная репрезентация возникла, наличие хранилищ внешней памяти (в частности, запись), а также наличие институтов, занимающихся передачей этой репрезентации» [1, р. 84]. Шпербер, развивая материалистическое понимание культуры, тем не менее, дистанцируется от биологов, предложивших свое понимание культурной динамики. В частности, он дистанцируется от Ричарда Докинза, акцентирующего момент репликации мемов: одна из важнейших идей Шпербера состоит в том, что в процессе культурной трансляции точная репликация — это предельный и очень редкий случай, а обычно передача осуществляется неточно. Шпербер дистанцируется также и от Чарльза Ламсдена и Эдварда Уилсона и их идеи генно-культурной трансляции и коэволюции — эти идеи они развивали в своих нашумевших монографиях в начале 1980-х годов [2; 3]. Неточности и изменения, возникающие в ходе

культурной трансляции, зависят от разных факторов и связаны с *интерпретацией*.

Интерпретация — это репрезентация репрезентации, которая возможна благодаря подобию содержания. Шпербер берет в качестве примера сказку о Красной Шапочке. Для того чтобы представить содержание этой культурной репрезентации, мы используем другую репрезентацию со сходным содержанием. Шпербер различает интерпретацию и описание. Например, если мы скажем: «Красная Шапочка» — это сказка, распространенная в Европе, в ней рассказывается история одной маленькой девочки, которую мать послала к бабушке, чтобы отнести ей корзинку с гостинцами. По дороге она встретила...» — это будет описание, соскальзывающее в пересказ, воспроизведение сказки. Чем подробнее будет это описание, тем скорее оно превратится в еще одну версию сказки. Что же представляет собой интерпретация? Возьмем мать, рассказывающую своей дочке сказку о Красной Шапочке. Она создает публичную репрезентацию, которая в сознании девочки тут же превращается в ментальную репрезентацию, которую она сможет забыть, или вспоминать, или изменить и рассказать матери. Но Шпербер подчеркивает: «То, что вызывает приятный страх у ребенка, это не история Красной Шапочки в ее абстракции, а то, что ребенок понял в словах матери» [1, р.63]. Итак, публичная репрезентация — это интерпретация ментальной репрезентации, которая становится возможной из-за близости содержания: «В этом смысле публичная репрезентация, содержание которой напоминает ментальную репрезентацию, которая служит для общения, — это интерпретация этой ментальной репрезентации. И наоборот, ментальная репрезентация, возникшая в результате понимания публичной репрезентации, — это ее интерпретация. Таким образом, процесс общения можно разделить на два процесса интерпретации: от ментальной репрезентации к публичной и от публичной к ментальной» [1, р. 34]. В результате мы вновь возвращаемся к каузальным цепочкам. Нам следует отметить два важных момента, которые акцентирует Шпербер: 1) репликации, как правило, не повторяются в процессе передачи, а трансформируются; 2) они трансформируются в результате конструктивного познавательного процесса. Он отмечает, что сама идея эпидемиологического подхода к культуре не нова, она восходит к трудам Габриэля Тарда. Но у всех прошлых подходов такого рода есть один общий недостаток: все они рассматривают точную репликацию как основной процесс культурной передачи, а изменения, происходящие в процессе передачи, — как случайные. С этой идеей Шпербер категорически не согласен. Он считает, что в случае культурной трансформации сходство гораздо слабее, чем в биологическом случае.

Культурой Шпербер называет широко распространенные долгосрочные репрезентации. Объяснить культуру — значит ответить на вопрос: почему некоторые репрезентации более успешны в данной человеческой общности, почему они более «захватывающие», более «заразные», чем другие? Отвечая на этот вопрос, Шпербер упоминает Бронислава Малиновского и утверждает, что тот объяснял факты культуры отчасти психологически: «Он считал, что культурные репрезентации основаны на психологической предрасположенности и возникают как культурные ответы на психологические потребности. Я же считаю, что важнее, чем потребности, и, по крайней мере, так же важно, как предрасположенность, это психологическая восприимчивость к культуре» [1, p. 57]. Однако Шпербер не совсем точно излагает точку зрения Малиновского. Для Малиновского чрезвычайно важно было возвести свою теорию культуры на прочных биологических основаниях, и начинает свои построения он с базовых (биологических) потребностей. Точнее, он различает два вида потребностей: базовые (*basic needs*) и производные (*derived needs*). Но, пожалуй, самым важным звеном теории Малиновского является понятие института, который он понимает как некую организацию (организованную общность людей), имеющую строго определенную структуру и выполняющую свою функцию. Именно с понятием института Малиновский связывает культурные ответы: «Как мы уже поняли, культурный ответ на ту или иную потребность... состоит в наборе институтов» [4, p. 96–97]. Шпербер же говорит о психологической восприимчивости к культуре, опираясь при этом на когнитивную психологию. Он утверждает, что культурные феномены — это экологические паттерны психологических феноменов. И, отвечая на вопрос, почему одни культурные репрезентации успешнее других, он обращается к дарвиновской модели и понятию *привлекательность*.

Итак, Шпербер считает, что большинство культурных «потомков» — это трансформации, а не копии. И одна из главных его идей состоит в том, что в пространстве возможностей трансформации смещаются в сторону привлекательности. Шпербер возвращается к примеру с Красной Шапочкой и предлагает рассмотреть такую версию сказки: охотник извлекает Красную Шапочку из чрева волка, но забывает там бабушку, т.е. бабушка остается внутри волка. Шпербер считает, что вряд ли такая версия сказки приживется, в отличие от стандартной: «Сторонники меметической теории скажут, что у этой версии меньше шансов иметь потомков, и это звучит правдоподобно. Однако есть еще одно, тоже правдоподобное, объяснение: слушатели, сознательно или бессознательно, будут исправлять эту дефектную версию, и когда они будут ее пересказывать, бабушка тоже вернется к жизни. В логическом

пространстве возможных версий этой истории некоторые версии имеют лучшую форму: форму без лишних подробностей, более удобную для запоминания и более привлекательную. Эти факторы могут быть укоренены отчасти в универсальной человеческой психологии, отчасти в локальном культурном контексте» [1, p. 108]. Шпербер различает экологические (окружающая среда) и психологические (ментальные процессы) факторы привлекательности. Окружающая среда определяет процесс выживания и состав данной человеческой популяции. Ментальная организация индивидов определяет, какие входные данные будут обрабатываться, какая информация определяет поведение индивидов и как оно влияет на окружающую среду. Он отмечает, что психологические факторы взаимодействуют с экологическими факторами на разных уровнях, которые располагаются на разных временных шкалах:

- биологическая эволюция;
- социальная история;
- микропроцессы культурной трансляции.

Привлекательность Шпербер определяет через понятие баланса эффекта и усилий (*effect-effort balance*), который в процессе обработки любой информации определяет ее степень релевантности. Шпербер утверждает, что когнитивные процессы человека ориентированы на максимальную релевантность (т. е. поиск оптимального баланса между когнитивными усилиями и когнитивными эффектами)¹. Увеличение плотности публичных продуктов в непосредственной близости аттрактора, как правило, усиливает аттрактор, хотя бы за счет увеличения внимания. С другой стороны, увеличение плотности ментальных репрезентаций в непосредственной близости аттрактора может его ослабить. Повторение одинаковых репрезентаций может снизить их релевантность и привести к тому, что люди либо потеряют к ним интерес, либо начнут по-другому их интерпретировать. Шпербер дистанцируется от меметической теории культуры² и постоянно подчеркивает, что процессы культурной трансляции не являются процессами репликации. Однако он не отрицает наличие устойчивых культурных типов (сказка о Красной Шапочке — пример такого типа). Возникает вопрос: почему, если репликация не является нормой, существуют устойчивые типы в культуре? Ответ Шпербера прост: «По двум причинам: во-первых, потому что через механизмы интерпретации, овладение которыми является частью наших социальных навыков, мы склонны преувеличивать сходство культурных знаков и своеобразие культурных типов и, во-вторых,

¹ Подробнее об этом см.: [7].

² Подробнее об этом см.: [8].

потому что при формировании ментальных и публичных репрезентаций в какой-то степени все люди, а в большей степени члены одной и той же популяции в одно и то же время испытывают притяжение [attracted] в одном и том же направлении» [1, p. 118].

Итак, с одной стороны, все люди, благодаря врожденным схемам и предрасположенностям, склонны к формированию культурных репрезентаций и склонны испытывать притяжение примерно в одних и тех же случаях. С другой стороны, когнитивные способности действуют как фильтр по отношению к репрезентативным. Эта фильтрация осуществляется в направлении рациональности. Шпербер справедливо отмечает, что само понятие рациональности трактуют по-разному. Обычно под рациональностью понимают когерентность между убеждениями и эмпирическим опытом, а также внутреннюю согласованность и последовательность убеждений. Многие антропологи от Эмиля Дюркгейма до Клиффорда Гирца допускали, что все культурные убеждения представлены в сознании примерно одинаково и, следовательно, достигают рациональности одним и тем же способом. Иными словами, они фильтруются одними и теми же когнитивными механизмами. Странники этой точки зрения, когда хотят объяснить явно иррациональные убеждения, обращаются к когнитивному релятивизму, т. е. к гипотезе о том, что критерии рациональности варьируются от культуры к культуре. Шпербер указывает, что «другие антропологи настаивают на том, что повседневный эмпирический опыт, религиозные идеи и научные гипотезы — всё это разные ментальные объекты. Различные типы репрезентаций достигают рациональности разными способами. Они когнитивно фильтруются разными процессами» [1, p. 70]. Сам Шпербер разделяет эту вторую точку зрения. Он утверждает, что когда мы говорим о повседневном эмпирическом знании, тогда, действительно, срабатывают достаточно жесткие механизмы фильтрации. Такое знание стремится быть логически адекватным и когерентным. Но есть и другая область, другие формы ментальных репрезентаций, в которых задействованы гораздо более слабые механизмы фильтрации. Люди могут ментально репрезентировать свои собственные ментальные представления и процессы. Джерри Фодор (Jerry Fodor) называет это языком мышления, а Шпербер называет системой внутренних репрезентаций. И эта система внутренних репрезентаций человека может служить своим собственным метаязыком. Метарепрезентативная способность очень важна: она позволяет человеку сомневаться и быть неуверенным, а это одно из главных специфически человеческих свойств. Кроме того, метарепрезентативные способности позволяют человеку обрабатывать информацию, которую он не полностью понимает. Шпербер поясняет

это следующим способом: устройство обработки информации, у которого нет метареферентивного механизма, вообще не может репрезентировать информацию с помощью правильно сформированной формулы своего внутреннего языка, иными словами, оно вообще не сможет использовать или сохранить информацию. Тогда как устройство с метареферентивными способностями может встроить дефектную репрезентацию в правильно сформированную метареферентацию. Шпербер поясняет работу этого когнитивного механизма, обращаясь к сознанию ребенка: «Например, ребенку говорят, что мистер Такой-то умер, но у ребенка еще нет понятия смерти. Лучшая репрезентация, которую ребенок может сформировать, дефективна, поскольку содержит полупонятный концепт. Для того, чтобы обработать эту дефективную репрезентацию, ребенок должен “метареферентировать” ее, то есть встроить ее в репрезентацию формы «факт, что мистер Такой-то умер, что бы ни значило “умер”». Это позволяет ребенку удерживать и сохранять информацию, даже если он не совсем понимает ее. И это стимулирует его к развитию понятия смерти и в то же время дает ему релевантное свидетельство для того, чтобы развивать этот концепт. Взрослые тоже, когда знакомятся с новыми понятиями и идеями, которые они понимают только наполовину, встраивают их в метареферентации. Я полагаю, что у людей есть предрасположенность к тому, чтобы использовать свои метареферентационные возможности, чтобы расширять свои знания и их концептуальный репертуар. Однако метареферентационная способность создает также поразительную восприимчивость. Очевидная функция, которую выполняет эта способность получать полупонятные концепты и идеи, — создавать промежуточные шаги к их полному пониманию» [1, p. 72].

Итак, Шпербер вводит в сферу рациональности полупонятное, сомнительное и загадочное, и в этом, на наш взгляд, он сближается с Сьюзен Лангер, которая в своей знаменитой книге «Философия в новом ключе» (1942) совершила прорыв в понимании рациональности. Лангер от проблематики языковых структур и семантического анализа перешла к философии культуры на основе символического истолкования всех без исключения проявлений человеческого сознания. Она стремилась охватить единой логикой презентативного символизма все сферы человеческого опыта, уделяя немало внимания ритуалу, мифу, искусству и т. д. Стремясь обосновать правомерность включения в сферу рациональности маргинальных феноменов человеческой психики, Лангер писала: «Существуют более глубокие естественные разделения, связанные с различными способами *использования* символов, не менее важные, чем логические различия. ...Язык, ритуал, миф и музыка,

представляющие четыре соответствующие модуса, могут служить центральными темами для исследования действительного символизма...» [5, p. 83]. У Шпербера мы видим схожие интуиции. Как и Лангер (хотя и не ссылаясь на нее), он полагает, что загадочное, таинственное и полупонятное может вызывать ментальное напряжение, которое сопровождает когнитивные усилия. И чем выразительнее этот загадочный концепт, тем лучше он запоминается, а значит, тем выше его культурная привлекательность и выше шансы на распространение. Шпербер формулирует закон эпидемиологии репрезентаций для устного (бесписьменного) общества: в устной традиции все культурные репрезентации легко запоминаются, а трудные для запоминания репрезентации либо забываются, либо трансформируются в более легкую форму вплоть до достижения уровня распространения, принятого в данной культуре.

Шпербер задается вопросом: какие культурные репрезентации считать базисными — публичные или ментальные? Джерри Фодор, как и большинство когнитивных психологов, считает базисными ментальные репрезентации: во-первых, для того чтобы публичные репрезентации осуществились, они сперва должны быть ментально репрезентированы их пользователями, и, во-вторых, ментальная репрезентация может существовать вообще без публичного аналога (например, многие наши мысли никогда никому не сообщаются). В 1983 г. Фодор опубликовал работу «Модулярность сознания» [6], в которой отверг идею сознания как единого целого и предложил совершенно иную когнитивную архитектуру. По мысли Фодора, сознание представляет собой совокупность относительно автономных модулей — врожденных процессов, своего рода блоков, каждому из которых предписана своя функция. Сознание не однородно: у него есть центр и периферия. Фодор утверждает, что центральные системы, которые осуществляют собственно концептуальное мышление, не модульны, модули действуют только на периферии сознания. Более того, Фодор считает, что постичь эти периферийные процессы невозможно: «...Хотя предположительно немодульные процессы включают некоторые из тех, о которых мы больше всего хотели бы знать... наша когнитивная наука фактически не продвинулась в изучении этих процессов, и это вполне может быть именно из-за их немодульности» [6, p. 38]. Шпербер спорит с Фодором и утверждает, что концептуальные процессы, т.е. собственно мышление, тоже может быть модульным.

Шпербер говорит, что есть два фундаментальных типа убеждений, представленных в человеческом сознании, — интуитивные и рефлексивные. Но прежде чем описать их, нужно уточнить само понятие убеждения. Шпербер использует выражение Стивена Шиффера (Stephen

Schiffer) «ящик убеждений» (*belief box*) для обозначения некоей базы данных, хранилища концептуальных репрезентаций. Однако Шпербер предупреждает, что всё не так просто с этим «ящиком». Многие пропозиции, с которыми мы легко согласились бы, вообще не представлены в нашем сознании, и многие пропозиции, с которыми мы не только готовы согласиться, но и действовать в соответствии с ними, не хранятся в ящике убеждений. Шпербер приводит пример: вы убеждены, что розовых фламинго больше на Земле, чем на Луне, но при этом ни одна ваша ментальная репрезентация не описывает это положение дел. И таких нерепрезентированных убеждений может быть бесконечное множество. Они не представлены в нашем сознании, но *выводятся из* тех убеждений, которые в сознании содержатся. Таким образом, к ящику убеждений нужно добавить некое дедуктивное устройство, позволяющее субъекту принимать нерепрезентированные убеждения на основе репрезентированных. Более того, Шпербер подчеркивает, что эти выводы делаются бессознательно. Но и это еще не всё. Шпербер пишет: «Хотя восприятие плюс неосознанный вывод могут быть достаточны для формирования убеждений слонов, этого недостаточно для людей. Для этого есть две взаимосвязанные причины: во-первых, множество (возможно, большинство) человеческих убеждений основано не на восприятии вещей, с которыми они связаны, а на коммуникации об этих вещах. Во-вторых, люди обладают метарепрезентативными, или интерпретативными, способностями. Иными словами, они могут конструировать не только дескрипции, т. е. репрезентации положения дел, но и интерпретации, т. е. репрезентации репрезентаций» [1, р. 87]. Он поясняет эту мысль следующим примером. Учитель говорит юной Лизе, что существуют мужские и женские растения. Лиза доверяет учителю, и когда она сама говорит, что существуют мужские и женские растения, ее поведение демонстрирует убежденность. Но, разумеется, это не убежденность, подобная ящику убеждений, поскольку такая полупонятная идея не могла возникнуть из восприятия или вывода из восприятия. Каким же образом полупонятная идея может быть репрезентирована в сознании Лизы? Она может иметь в своем ящике убеждений следующие репрезентации:

- 1) то, что говорит учитель, — истина;
- 2) учитель сказал, что существуют мужские и женские растения.

«Теперь Лизино частичное понимание пропозиции “существуют мужские и женские растения” встроено в ящик убеждений и работает относительно того, что говорит учитель. Это убеждение вкупе с убеждением “то, что говорит учитель, истина” образует валидный контекст

для встроенной репрезентации слов учителя. Это дает Лизе рациональные основания для демонстрации множества симптомов убежденного поведения, причем эти основания отличны от простого “включения” ящика убеждений» [1, р. 88]. А теперь мы возвращаемся к двум типам убеждений, которые выделяет Шпербер, — интуитивным и рефлексивным.

Существуют дескрипции положения дел, напрямую хранящиеся в ящике убеждений. Эти убеждения являются продуктом бессознательного восприятия и вывода, чтобы придерживаться этих убеждений, не нужно осознавать факт их наличия. Такие убеждения Шпербер называет *интуитивными*. Они выводятся из восприятий с помощью дедуктивного устройства, они надежны и достоверны в обычных условиях. Ментальный словарь интуитивных убеждений, скорее всего, ограничивается базовыми понятиями (субстанция, число, норма, причина, истина и т. д.). В своей совокупности интуитивные убеждения рисуют разумную картину мира. Шпербер так их характеризует: «Их пределы — это пределы здравого смысла: они довольно поверхностны, скорее описательны, чем объяснительны, и достаточно жесткие» [1, р. 89]. С другой стороны, существуют интерпретации репрезентаций, встроенных в валидный контекст интуитивных убеждений (как в примере с учителем и юной Лизой). Этот второй тип убеждений Шпербер называет *рефлексивным*. В отличие от интуитивных, рефлексивные убеждения не образуют такой четкий и определенный тип. Их объединяет прежде всего способ возникновения: они встроены в интуитивные или (поскольку встраивание может быть множественным) в другие рефлексивные убеждения. Рефлексивное убеждение может навсегда остаться наполовину понятным или, наоборот, оно может быть полностью понято. Валидный контекст может стать источником рефлексивного убеждения как надежный авторитет (например, учитель) или явное обоснование. Поскольку контекстуальные подтверждения рефлексивных убеждений очень разнообразны, степень приверженности этим убеждениям может сильно варьироваться: от популярных мнений до фундаментальных убеждений и от простых догадок до тщательно продуманных идей. Одна из ролей рефлексивного убеждения состоит в том, чтобы служить удерживающим форматом для информации, которую необходимо завершить, прежде чем она станет интуитивно понятным убеждением. Шпербер утверждает, что полупонятные и загадочные рефлексивные убеждения более значимы в культурном отношении, чем научные. Они понятны лишь наполовину, а значит, открыты для реинтерпретации. Роль их двояка: с одной стороны, их содержание, в силу своей полупонятности и неопределенности, не может обеспечить их рациональное

принятие. С другой стороны, это не делает рефлексивные убеждения иррациональными: их придерживаются разумно, если есть рациональные основания доверять источнику убеждения (например, родитель, учитель или ученый). Выше мы говорили о том, что многие исследователи культуры считают, что все культурные убеждения фильтруются одними и теми же когнитивными механизмами. Сторонники этой точки зрения полагают, что явно иррациональные убеждения можно объяснить с помощью когнитивного релятивизма, т. е. утверждая, что критерии рациональности варьируются от культуры к культуре. Шпербер категорически с этим не согласен: «Таков мой ответ тем, кто видит в большом разнообразии и зачастую в очевидной несостоятельности человеческих убеждений аргумент в пользу культурного релятивизма: есть два класса убеждений, и они достигают рациональности разными способами. Интуитивные убеждения обязаны своей рациональностью сущностно врожденным и, следовательно, универсальным перцептивным и дедуктивным механизмам, как результат — они не сильно разнятся и в сущности взаимно согласованы и совместимы между культурами. Те убеждения, которые различаются между культурами до степени кажущихся иррациональными для другой культуры, — обычно это рефлексивные убеждения с содержанием, которое отчасти загадочно для самих носителей этих убеждений. Такие убеждения [тоже] основаны на рациональных основаниях, но не в силу их содержания, а в силу их источника» [1, р. 91–92].

В своем проекте философии культуры Шпербер стремится связать когнитивную психологию с эпидемиологией репрезентаций, и поэтому следующий ход его мысли характеризует культурную динамику с учетом когнитивных исследований. Итак, есть два класса убеждений, и они достигают рациональности разными способами. Но Шпербер идет еще дальше и говорит, что разные типы убеждений и распространяться в культуре будут с помощью разных типов механизмов. Интуитивные убеждения представляют собой достаточно однородный тип, и их распространение весьма однообразно, в то время как рефлексивные убеждения намного более разнообразны, и их распространение происходит разными способами. Все нормальные люди (без отклонений в умственном развитии) имеют очень сильную врожденную предрасположенность к формированию интуитивных убеждений. Убеждения о движении физических тел, о поведении собственного тела, эффекты различных взаимодействий тела и окружающей среды, поведение многих живых существ, поведение других людей — даже без специального обучения и сознательных усилий эти убеждения легко усваиваются каждым. Общие интуитивные убеждения, конечно, различаются между

культурами, но при этом они не слишком сильно разнятся. Шпербер отмечает, что многие недавние работы в области этнонауки показывают, что межкультурные различия в зоологических, ботанических или цветковых классификациях скорее поверхностны, и в основе каждой из этих областей лежат универсальные структуры. Шпербер подчеркивает, что и восприятие, и коммуникация играют роль в формировании интуитивных убеждений: «Даже в том случае, когда интуитивное убеждение основано на собственном восприятии, концептуальные ресурсы и фоновое знание в сочетании с сенсорным входом дают то, что актуальное убеждение было приобретено частично через коммуникацию. <...> Коммуникация задействована либо как прямой источник, либо, по крайней мере, как источник концепций и фонового знания» [1, р. 93].

Теперь посмотрим, как распространяются интуитивные убеждения в культуре и какую роль в этом процессе играет коммуникация. Можно ли сказать, что чем больше доля коммуникации, тем шире распространение? Ответ на этот вопрос не так прост. С одной стороны, огромное количество широко распространенных интуитивных убеждений обязаны своим распространением тому факту, что люди обладают одинаковым опытом восприятия. Однако ресурсы для восприятия отчасти берутся из коммуникации. Шпербер приводит пример широко распространенного интуитивного убеждения, что уголь черный. Возможно, вам кто-то сказал, что уголь черный. Но даже если человек сам вывел это понятие, используя при этом понятия черного и угольного, все равно остается вопрос, откуда у него взялись эти понятия. Допустим, черное — это врожденная категория, человек просто получил возможность выразить вербально категорию, которой уже обладал. Что касается понятия «уголь», тут, скорее, врожденной является категория субстанции с ожиданием закономерных феноменальных черт, в данном случае цвета. Таким образом, мы имеем дело с выбором правильной врожденной концептуальной схемы и ее конкретизацией. Шпербер подводит итог: «Итак, не имеет большого значения, будет ли убеждение, что уголь черный, выведено из восприятия или из общения: как только понятие угля передано, убеждение, что уголь черный, следует за ним, так или иначе. Это справедливо для широко распространенных интуитивных убеждений. Эти убеждения соответствуют когнитивным ожиданиям, основанным на культурно обогащенных врожденных предрасположенностях, обильно доказанных окружающей средой» [1, р. 94]. Получается, что опыт, полученный через восприятие, и опыт, полученный из коммуникации, пересекаются и сходятся в одной фокальной точке, и эта точка и есть интуитивное убеждение. Шпербер акцентирует важную роль интуитивных убеждений: они не только во

многим определяют поведение человека, но и обеспечивают общий фон для коммуникации и формирования рефлексивных убеждений. Итак, интуитивные убеждения своим распространением обязаны как восприятию, так и коммуникации, в то время как рефлексивные убеждения почти исключительно связаны с коммуникацией. Распространение рефлексивных убеждений происходит иными путями: их не только сознательно придерживаются, но часто намеренно распространяют. И именно потому, что распространение рефлексивных убеждений — это социальный процесс, совершенно очевидно, что разные типы рефлексивных убеждений достигают культурного уровня распространения самыми разными способами. В качестве примера Шпербер берет три рефлексивных убеждения: миф в бесписьменном обществе, убеждение, что все люди равны от рождения, и теорему Гёделя: «Все эти три примера мы можем противопоставить следующим образом. Распространение мифа определяется строго когнитивными факторами и в меньшей степени — экологическими факторами. Распространение политических убеждений в слабой степени определяется когнитивными факторами и сильно — экологическими факторами (институциями). Распространение научных убеждений в значительной степени определяется как когнитивными, так и экологическими факторами. Но задействованные когнитивные факторы в мифе и науке и экологические факторы, задействованные в политике и науке, — очень разные. Сама структура рефлексивных убеждений, тот факт, что они представляют собой отношение к репрезентации, а не непосредственно к реальному или предполагаемому положению дел, допускает бесконечное разнообразие» [1, р. 97].

Таким образом, Шпербер ставит перед собой задачу соединить воедино модулярный взгляд на концептуальное мышление и натуралистический (материалистический) взгляд на человеческую культуру, который он разрабатывает под названием «эпидемиология репрезентаций». Он показывает, что индивиды, наделенные модулярным мышлением, способны породить подлинное культурное разнообразие. В финале своей книги он использует излюбленную, начиная с Нового времени, метафору зеркала: «Как в зеркале, мы ищем свой образ в социальных науках. Когда мы не узнаем самих себя в отражении, нам становится тревожно. Ни когнитивная психология, ни эпидемиология репрезентаций не отражают сразу наш узнаваемый образ. Хуже того, то, что мы считаем существенным и важнейшим, — наше существование как сознательных личностей — проявляется в лучшем случае как изменчивый образ социальной проекции на биологическую структуру, которая сама по себе ненадежна. Должны ли мы довольствоваться этим един-

ственным тревожным изображением?.. Однако чем более общими становятся эти образы, тем меньше мы видим в них угрозу. Современная физика оставляет почти нетронутым образ материального мира, тем самым направляя наши шаги. Точно так же ни одна социальная наука будущего не устранил наше здоровое понимание самих себя. ...Науки способны дать нам особое интеллектуальное удовольствие: увидеть мир в свете, который сперва смущает, но затем заставляет задуматься, углубляя наши знания и одновременно релятивизируя их. Я бы хотел, чтобы социальные науки как можно чаще давали нам удовольствие такого рода» [1, p. 155].

Философия культуры Дана Шпербера, представленная как эпидемиология репрезентаций, позволяет увидеть процессы культурной трансляции и культурной динамики с учетом как когнитивных особенностей человека, так и окружающей его среды (экологический фактор). Философ постоянно подчеркивает материальный характер этих процессов и свою приверженность дарвиновской модели (хотя и с некоторыми оговорками). Вместе с тем он расширяет сферу рациональности, вводя в нее загадочное, полупонятное и вызывающее сомнения, что сближает его с символической теорией культуры, развиваемой в середине XX в. Сьюзен Лангер. Шпербер не дает ответы на все поставленные им вопросы, многие области своей теории он оставляет открытыми для обсуждения, но наработанный им концептуальный материал позволяет по-новому взглянуть на культурные процессы в эпидемиологической перспективе.

Литература

1. Sperber, D. (1996), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Cambridge: Blackwell Publishers.
2. Lumsden, C. J., Wilson, E. O. (1981), *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge: Harvard University Press.
3. Lumsden, C. J., Wilson, E. O. (1983), *Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge: Harvard University Press.
4. Malinowski, B. (1960), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York: Oxford University Press.
5. Langer, S. K. (1969), *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge: Harvard University Press.
6. Fodor, J. A. (1983), *The Modularity of Mind: an Essay of Faculty Psychology*, Cambridge: MIT Press.
7. Sperber, D., Wilson, D. (2012), *Meaning and Relevance*, Cambridge: Cambridge University Press.
8. Кедрова, М. О. (2016), Критика Даном Шпербером меметического подхода к культуре, *Философские науки*, № 3, с. 119–128.

Статья поступила в редакцию 1 декабря 2021 г.;
рекомендована к печати 17 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Кедрова Марина Олеговна — канд. филос. наук, доц.; mkedrova@gmail.com

Dan Sperber's philosophy of culture*

М. О. Кедрова

Lomonosov Moscow State University,
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation

For citation: Kedrova M. O. Dan Sperber's philosophy of culture. *Philosophy of the History of Philosophy*, 2021, vol. 2, pp. 298–315.

<https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.119> (In Russian)

This article is a general preliminary sketch of the philosophy of culture of the French philosopher Dan Sperber (b. 1942). At the center of our analysis is his monograph “Explaining Culture: A Naturalistic Approach” (1996). Sperber develops a materialistic approach to culture, based on the Darwinian model and on the achievements of contemporary cognitive psychology. He argues that cultural epidemiology (epidemiology of representations) must study culture. Sperber distinguishes between two types of representations: mental and public. These representations form causal chains. Sperber's task is to understand why some representations are stable and widespread, unlike others. Sperber distances himself from memetics, emphasizing that in the process of cultural translation, representations are constantly changing, and their changes occur in the direction of cultural attractiveness. Sperber argues with Jerry Fodor about the modularity of consciousness: unlike Fodor, he argues that conceptual processes, that is, thinking itself, can also be modular. Sperber expands the sphere of rationality, introducing into it the half-understandable, doubtful and mysterious. Sperber sets himself the task of combining together a modular view of conceptual thinking and a naturalistic (materialistic) view of human culture, which he develops under the name “epidemiology of representations”.

Keywords: Dan Sperber, philosophy of culture, epidemiology of representations, cognitive psychology, cultural dynamics, cultural translation, cultural studies.

References

1. Sperber, D. (1996), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Cambridge: Blackwell Publishers.
2. Lumsden, C. J., Wilson, E. O. (1981), *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge: Harvard University Press.
3. Lumsden, C. J., Wilson, E. O. (1983), *Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge: Harvard University Press.
4. Malinowski, B. (1960), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York: Oxford University Press.
5. Langer, S. K. (1969), *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge: Harvard University Press.

* The article was prepared with the support of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of the world cultural and historical heritage”.

6. Fodor, J. A. (1983), *The Modularity of Mind: an Essay of Faculty Psychology*, Cambridge: MIT Press. (In Russian)
7. Sperber, D., Wilson, D. (2012), *Meaning and Relevance*, Cambridge: Cambridge University Press.
8. Kedrova, M. O. (2016), Dan Sperber's criticism of the memetic approach to culture, *Filosofskiye nauki*, vol. 3, pp. 119–128. (In Russian)

Received: December 1, 2021

Accepted: December 17, 2021

Author's information:

Marina O. Kedrova — PhD in Philosophy, Associate Professor;
mkedrova@gmail.com