



Summa

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

история
теория
методология

А

каде мический
проект

Министерство культуры Российской Федерации
Российский институт культурологии



СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

История, теория и методология

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

Москва
Культура
Академический Проект
2012

Киров
Константа
2012

**Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»**
Издательский проект «Культурная антропология и социология культуры»

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Доктор философских наук, профессор, чл.-корр. РАН Б.Г. Юдин;
Доктор исторических наук, профессор А.В. Коротаев

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ «ЭНЦИКЛОПЕДИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ»:

К.Э. Разлогов — председатель, главный редактор серии;
Ю.М. Резник — ответственный редактор тома;
Н.К. Иконникова, В.Г. Николаев, Э.А. Орлова, А.А. Пелипенко, В.М. Хачатурян

С69 Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / Под ред. Ю.М. Резника. — М.: Академический Проект, Культура; Киров: Константа, 2012. — 1000 с. — (Summa, Энциклопедия культурологии).

ISBN 978-5-8291-1313-1 (Академический Проект)

ISBN 978-5-902767-37-4 (Культура)

ISBN 978-5-902844-26-6 (Константа)

Энциклопедический словарь «Социокультурная антропология: История, теория и методология» представляет собой первое и наиболее полное в отечественной литературе справочное издание, которое раскрывает историю и современное состояние данной науки, сложившееся в конце XX — начале XXI в.

Том состоит из трех разделов, отражающих структуру социокультурной антропологии как научной и учебной дисциплины: раздел I («История социальной и культурной антропологии»), раздел II («Теория и методология социокультурной антропологии»), раздел III («Основные понятия и проблемы социокультурной антропологии»).

Книга предназначена для исследователей, преподавателей, аспирантов и студентов вузов, работающих или обучающихся в области культурологии, социальной и культурной антропологии, социологии культуры и других социально-гуманитарных дисциплин.

**УДК 008
ББК71**

ISBN 978-5-8291-1313-1
ISBN 978-5-902767-37-4
ISBN 978-5-902844-26-6

© Коллектив авторов, 2011
© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2012
© Культура, 2012
© Константа, 2012

Книга, предлагаемая вниманию читателя, — очередной том фундаментальной «Энциклопедии культурологии», над которой уже несколько лет работает коллектив Российского института культурологии (РИК) в содружестве с другими специалистами в области культуры.¹ Настоящий том посвящен вопросам социальной и культурной антропологии и этнокультурологии. Эта проблематика позволяет раскрыть специфику формирования и взаимодействия различных научных дисциплин и специальностей, а также особенности отдельных научных школ и национальных традиций.

Взаимосвязи и новым водоразделам между этнологией, антропологией и культурологией была посвящена специальная научная конференция, проведенная РИК и Институтом этнологии и антропологии РАН в 2008 г.² Заинтересованный читатель сможет узнать о самых разных аспектах культурной антропологии и этнокультурологии и, самое главное, приобщиться к научным дискуссиям, периодически разгорающимся в этой чрезвычайно актуальной сфере, которую не без оснований считают проблематикой культурологии, тем, что можно назвать культурологическим креном очень многих даже не всегда соседних) дисциплин.

В первую очередь надо отметить, что скольжение в сторону культурологии характеризует историческую науку в целом. Начиная с французской школы «Анналов», развивалась идея, что история должна быть описанием не столько деятелей и событий, сколько нравов и повседневной жизни. А история нравов и повседневной жизни — это как раз то, что мы называем исторической культурологией. Надо заметить, что в учебных курсах педагоги чаще трактуют культурологию как историю мировой культуры, демонстрируя совершенно иной подход к предмету.

Второй важный момент: Российский институт культурологии — едва ли не единственный в нашей стране, изучающий культуру не в узковедомственном, а в широком антропологическом смысле. В этом заключен некий парадокс, ведь на протяжении своей 75-летней истории институт существовал именно как ведомственный, а для большинства министерств культуры в мире остается в силе формула: культура = искусство + наследие. Не раз коллеги из Минкультуры России объясняли, что телевидение, видеоигры, а сейчас и Интернет — не культура, потому что все это подведомственно другому министерству. Что уж говорить о широкой проблематике этой книги!

Очевидно, что сложные взаимодействия, возникающие между научными дисциплинами, причудливо переплетаются. Энциклопедии, подобные этой, помогают людям, занимающимся разными науками, понять друг друга и посмотреть, как складывается реальное взаимодействие и каковы его перспективы развития. Пример антропологии в этом плане чрезвычайно характерен. В России под антропологией по-прежнему подразумевают в первую очередь физическую антропологию, в то время как во всем остальном мире под антропологией понимается совокупность наук о человеке. А это ведет к причудливости взаимодействий.

К числу таких причудливостей принадлежит и своеобразная хищность культурологии в сфере образования. Общеизвестно, что на переломе эпох в России отпала наглядность в кафедрах исторического материализма и их превратили в кафедры культурологии. Такая культурология принципиально отлична от культурологии в

См Теоретическая культурология. М., 2005; Культурология: люди и идеи. М., 2006.

- См Этнология — антропология — культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: материалы международной научной конференции, состоявшейся 3 — 5 апреля 2008 г. / Отв. редактор К.Э. Разлогов. М.: Весь мир, 2009.

рамках антропологической и структурно-семиотической линий ее научного взревания. И здесь возникла ситуация непонимания; применение названия «культуролог» к представителям одной линии делало его сомнительным по отношению к представителям других линий, проводившим несколько иной тип исследований. Отсюда и распространённые на Западе представления о вреде российской версии культурологии.

Это нужно иметь в виду не с точки зрения сути методологического арсенала культурологии, его приспособления к арсеналу смежных наук, а с точки зрения особенностей реального формирования этой отрасли знания именно у нас в стране и именно на определенном этапе ее истории. И появление настоящей энциклопедии вызвано потребностью в институционализации культурологии и различных ее форм, а также столкновением мнений и даже противодействиями, которые здесь возникают.

При всей консервативности нашей научной традиции антропология в собственном смысле слова в нашей науке была по сути введена в научный обиход одним конкретным человеком — Иваном Тимофеевичем Фроловым. Его концепция соответствовала существующим ныне стандартам мировой антропологии, включая биологическое и социальное в человеке. Был Институт антропологии, который у нас назывался Институтом человека РАН. Теперь этот институт ликвидирован путем присоединения к Институту философии. Получается, что мы не только не развиваем антропологию, но и ликвидируем те элементы антропологического знания, которые есть, вписывая их в привычную номенклатуру.

Формированию культурологии как науки способствовало понимание, что культура не едина и центр ее не находится в Европе. Единая вертикаль культуры и идея, что культура есть просто все лучшее, что создано человечеством, была разрушена в XX в. Стало ясно: культуры во многом разнонаправлены; культур много, они часто вступают в конфликт друг с другом; каждая культура имеет право на существование. Сегодня эта идея является главной, ею руководствуются ООН и ЮНЕСКО при разработке культурных программ, и именно множественность культур на нашей планете является стержневой особенностью настоящего издания при всей разноплановости включенных в него материалов.

К.Э. Разлогов

Специфика антропологического подхода к изучению общества и культуры

Антропологизация социальных наук явилась следствием смены познавательных парадигм в этой области, причинами которой исследователи считают, с одной стороны, общий кризис рационализма вообще, а с другой стороны — снижение эвристического потенциала так называемого теоретического обществознания (а по сути дела — социальной философии), которое перестало восприниматься конкретными социальными учеными как общая теория социума. Этому в немалой степени способствовало моделирование этой области познания по образцам логики и методологии.

В последние годы значительно выросло число отечественных публикаций, посвященных теоретико-методологическим проблемам социальной и культурной антропологии.¹ Особенно бурный рост числа публикаций наблюдался в середине — конце 90-х гг. прошлого века.² Обобщение опыта употребления термина «социальная и культурная А.» в отечественной и зарубежной литературе можно найти в работах целого ряда авторов.³

Предмет А. как комплекса научных и учебных дисциплин, изучающих человека, — *человеческое разнообразие в его типических проявлениях и различных измерениях*. В широком смысле А. — «наука об изменчивости человека во времени и про-

¹ Далее термин «антропология» будет обозначаться сокращенно А.

² *Белик А.Л.* Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998; *Бороньев А.О., Емельянов Ю.Н.* Антропология в современном мире // Социально-политический журнал. 1993. № 5/6; *Бороньев А.О., Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г.* Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994; *Воронкова Л.П.* Культурная антропология как наука. Серия: Науки о человеке и культуре. Вып. 4. М., 1997; *Емельянов Ю.Н.* Введение в культурантропологию: Учеб. пособие. СПб., 1992; *Емельянов Ю.Н.* Основы культуральной антропологии: Учеб. пособие. СПб., 1994; Культуральная антропология: Учебное пособие / Под ред. Ю.Н. Емельянова. СПб., 1996; *Иванов Вяч. Вс.* Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. 1989. М., 1989; Информационное обеспечение культурно-антропологических исследований в США (научно-аналитический обзор). М., 1992; *Козлова Н.Н.* Введение в социальную антропологию: Курс лекций. М., 1996; Культура: теории и проблемы. Учеб. пособие / Т.Ф. Кузнецова, В.М. Межуев И.О. Шайтанов и др. М., 1995; Культуральная антропология: Учеб. пособие / Под ред. Ю.Н. Емельянова и Н.Г. Скворцова. СПб., 1996; *Лурье С.В.* Историческая этнология: Учеб. пособие. М., 1997; *Орлова Э.Л.* История антропологических учений. М., 2010; Очерки социальной антропологии / Отв. ред. В.В. Шаронов. СПб., 1995; *Пуляев В.Т., Шаронов В.В.* Социальная антропология: статус, предмет, проблемы // Социально-политический журнал. № 7. М., 1993; *Смирнова Е.Р., Шапкина Н.В.* Человек в контексте культуры. Введение в социокультурную антропологию. Саратов, 1997 и др.

³ В т.ч. авторов этого издания. См.: *Белик А.Л., Резник Ю.М.* Социокультурная антропология: Учеб. пособие. М., 1998; *Резник Ю.М.* Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни) М., 1995; *Резник Ю.М.* Введение в изучение социальной антропологии: Учеб.-метод. пособие. М., 1997; /-п.-п.-: Ю.М., *Федоров Е.С.* Антропология и социальная политика. Часть 1. Теоретико-методологические основы социальной антропологии. М., 1997; *Резник Ю.М.* Социальная антропология как научная дисциплина. Социологические исследования. 1997. № 5; *Резник Ю.М.* Социальная антропология как учебная дисциплина // обзор отечественных учебных программ и курсов // Вестник Московского университета.

У п : Г: пиология и политология. 1997. № 3 — 4; *Резник Ю.М.* Социальная антропология в вузе: опыт п: :-п: - : -у.уса // Высшее образование в России. 1997. № 2; Руководство по методологии культурно-исследований (научно-аналитический обзор) / Э.А. Орлова. М., 1991; и др.

странстве. Если физическая А. занимается вопросами изменчивости человеческого организма, то культурная А. сосредотачивает внимание на вариативности культур»¹.

Как известно, социокультурная А. изучает человека в контексте культуры определенного сообщества. Именно такая предметная направленность (культурное содержание совместной жизни людей) отличает ее от большинства наук о человеке. Это обуславливает ее методологическую ориентацию на исследование *типических и устойчивых характеристик социокультурного разнообразия человечества*.

Прежде чем очертить место А. в системе наук о человеке, обществе, культуре, следует сформулировать общие положения, характеризующие специфику *антропологического подхода* к изучению соответствующей предметной области.

Антропологическую ориентацию в социальных науках можно назвать *поворотом сознания ученых* и всего процесса познания, в результате которого в центре внимания оказывается представление о человеке как родовом существе.

Специфика антропологического подхода заключается прежде всего в том, чтобы раскрыть сущность родового человека как субъекта социокультурного мира и творца самого себя. Главный тезис антропологического поворота в социальном знании сформулировал еще И. Кант, сделавший акцент на свободном «самостроительстве» человека. Самосозидание, самодеятельность, свободное и сознательное конструирование человеком самого в себя в обществе и посредством общества — вот основной предмет научного интереса антрополога. Именно в этом заключается, по мнению многих исследователей, смысл культуры.

Поэтому антрополог в отличие от представителя других социальных наук не будет искать «вечную» инстанцию или клеточку социального бытия — единую субстанцию социальной жизни, а предпримет анализ отдельного события или типичной жизненной ситуации, в которых представит разнообразие социального мира человека.

По мнению Н. Лумана, человек не входит в социальную систему целиком. Он включен в нее лишь одной своей гранью — личностью, опосредующей его взаимодействие с социальным окружением. Но и в этой своей грани он представляет собой целостную соотнесенность человеческого и социального, органическую привнесенность человеческого мира в социальный мир.

Однако не только антропологи стремятся к изучению многомерности человека. Это является пределом исканий всех социальных ученых, исследования которых базируются на методологии комплексного анализа. Поэтому *постижение многоаспектности человеческого мира* и человека как референтной системы еще не гарантирует его антропологическое видение и понимание.

А. за многие столетия своего донаучного развития накопила достаточный познавательный арсенал, чтобы обеспечить основания для изучения сложной природы человеческого мира. Для этой цели у нее существуют собственные ракурсы исследования.

Во-первых, антропологический взгляд на социокультурную реальность отличается *целостным видением*. А. всегда рассматривала человека и культуру как целостные образования и взаимосвязанные части единого континуума «человек — культура». Такой взгляд во все времена был связан с попыткой антропологов выявить некие культурные универсалии, составляющие основу человеческой жизни и деятельности.

Важная заслуга в обосновании такого подхода в А. принадлежит И. Канту, автору труда «Антропология с прагматической точки зрения», который считал, что «знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, особенно заслуживает название миров едения...»². Для А., как подчеркивает Кант, является принципиальным различие физиологического и прагматического аспектов знания о человеке. «Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека *природа*, а прагматическое — исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»³.

¹ Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. М., 2004. С. 12.

² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 351.

³ Там же.

Главная миссия всей антропологической науки (безотносительно к ее последующей дифференциации на физическую и социальную или культурную) состоит в изучении человека, человеческой природы с точки зрения выявления его всеобщих и сненифических свойств. *Родовой человек*, по Канту, есть главный предмет науки к: т Зрюю он именует А. Не случайно поэтому культура рассматривается многими :течественными исследователями как поле свободной деятельности и творчества человека как родового существа. Человек есть одновременно творец культуры и ее продукт.

Такова общая позиция многих антропологов независимо от их научной специализации. Далее сфера деятельности культурных антропологов конкретизируется в рамках соотношения их науки с другими отраслями социально-научного знания — историей, социологией, психологией и т. д.

И, *во-вторых*, особенностью антропологического подхода к изучению человека и культуры является *своеобразие позиции самого антрополога*, которая неизбежно, чтобы быть адекватной предмету исследования, должна трансформироваться в позицию наблюдаемых. Поэтому антрополога интересует в первую очередь то, как сами люди воспринимают, осваивают и изменяют собственную культуру.

Следовательно, одно из важных качеств антропологического подхода как методологии исследования человека и его культуры — это *взгляд с позиции иного*. По словам западного социального теоретика Э. Гидденса, социология изучает нас, белых, живущих в индустриальном обществе, антропология же с самого начала исследует их, черных, существующих в традиционном обществе с первобытным укладом жизни. Сегодня антропология в силу «утраты» своего классического объекта (первобытного общества) обратилась к проблемам современного общества, сохранив при этом *методологию исследования иного*.

Методология исследования общества и культуры с точки зрения наблюдаемого опирается на непосредственный, живой контакт исследователя с «туземцами» (австралийскими аборигенами, членами современной промышленной организации, иммигрантами или учеными), в результате которого восстанавливается контекст жизни, связей исследуемых, включая присутствие в данной ситуации самого исследователя. Антрополог всегда интересуется вопросом: как это выглядит с точки зрения тех, кого он изучает? Он стремится отойти от жесткой и в чем-то односторонней позиции наблюдателя и принять позицию наблюдаемых как наиболее полную и адекватную условиям окружающей социокультурной среды. Поэтому недостаточно для позиции антрополога видеть себя со стороны. Ему необходимо «стать другим», надеть на себя «шкуру другого», осуществлять рефлекссию с точки зрения этого другого.

Взгляд с позиции иного предусматривает другую ориентацию и разнообразные конкретные приемы исследователя. По мнению Леви-Стросса, антропология в отличие от традиционной науки строит науку об обществе с точки зрения наблюдаемого. Она расширяет объект своего исследования, включая туда общество самого исследователя, достигая тем самым ситуации рефлексивного взаимоотражения изучающего и изучаемого. Вся же традиционная социальная наука изучает общество и человека с позиции наблюдателя. Поэтому социальный мир в ней таков, каким его видит исследователь.

Искусство перевоплощения есть первый и наиболее важный шаг в освоении процесса антрополога. Но и этого недостаточно, чтобы постичь все премудрости профессии. Необходимо научиться возвращаться в исследовательскую позицию, сохраняя при этом чистоту и первозданность изучаемого объекта.

И *в-третьих*, еще один важный методологический ракурс А. заключается в том, тс: с ы проникнуть в невидимые, латентные структуры социокультурной реальности. 7 с алипионный социальный ученый, исповедующий функционалистскую или субстанималистскую методологию, будет реифицировать непосредственно видимое, т. е. пн., итутюнальные системы, принимая их зачастую за «истинное» строение общества. Ему неведомы латентные формы, в т.ч. черты коллективного бессознательно-

го, — важные составляющие любой культуры. Поэтому его интересуют только стандартизированные формы поведения, одним словом, упорядоченная социальность, деятельность, организованная посредством господствующих норм.

Антрополог же начинает свое погружение в повседневную реальность с выявления деструктурных и неинституциональных форм жизни или общежития людей. Он стремится проникнуть в глубинные пласты культуры, предшествующие появлению институциональных структур. Такие деструктурные и дотипологические формы социального существования человека Л.Г. Ионин называет *диффузными*, противопоставляя их концентрированным формам социальности. В то же время поиск универсальных ценностей и образцов совместной жизни людей, характерный для антропологии с момента ее превращения в науку, несколько ограничивает воображение исследователя в процессе постижения человека.

Таким образом, антропологический подход к исследованию человека и культуры направлен на выявление и целостное изучение социокультурного сходства и разнообразия людей, проявляющегося в «скрытых» и «теневых» сторонах их повседневной жизни, феноменах «инаковости», которые в совокупности формируют модель человека, способного осуществлять целенаправленную деятельность и успешно взаимодействовать со своим окружением.

Место культурной антропологии в системе наук о человеке и культуре

Место А. в системе наук о человеке и культуре определяется тем, что в ее рамках процесс познания человека и человеческого мира можно свести к пяти взаимосвязанным уровням.

Первый: *«обыденное» познание* (непосредственное, чувственно-интуитивное восприятие и самовосприятие жизненных процессов человека). На этом уровне формируются обыденные представления о повседневной жизни людей, жизненном мире человека в целом.

Второй: *«прагматическое» познание*, основанное непосредственно на эмпирическом постижении фактов и нормативной интерпретации различных явлений жизненного мира человека и осуществляемое, как правило, в целях и интересах тех или иных групп, слоев, организаций. Его результатом могут быть идеология, экономические и организационно-технические расчеты и обоснования и т. д., связанные с рационализацией и оптимизацией человеческой жизни.

Третий: *«гуманитарное» познание*, основанное на дескриптивном описании и аксиологической (ценностно-ориентированной) интерпретации непосредственно наблюдаемого и переживаемого людьми в процессе их совместной или индивидуальной жизни. К этому уровню относятся неотрефлексированные мировоззренческие представления, характерные для определенной культуры, проявляющиеся в конкретных условиях места и времени (утопическое, религиозное, художественно-эстетическое, морально-этическое знание и пр.).

Четвертый: *философское («метафизическое») познание* — познание универсальных законов и свойств человека, рассматриваемого в его целостности и на основе ценностных критериев или нормативных ориентаций. К этому уровню принадлежат познавательные поиски в философии культуры, философской А. (экзистенциализм, персонализм, прагматизм и пр.), а также философско-религиозные учения о человеке (даосизм, дзен-буддизм, неотоизм, протестантизм, православие и т. д.).

Пятый: собственно *научное познание*, основанное как на «первичной», так и на «вторичной» интерпретации (реинтерпретации) социальных фактов жизненного мира людей с учетом требований объективности и истинности, в том числе: а) *фундаментальное познание* (познание основных законов и свойств происхождения и развития человека в природе и обществе); б) *конкретно-научное познание* (познание отдельных сторон, сфер жизни человека посредством создания и использования аналитических или описательных моделей и разнообразных научных методов — наблюдения, экс-

неримента, моделирования и других); в) *прикладные разработки* (практическое моделирование жизнедеятельности людей в конкретных ситуациях социального взаимодействия).

В качестве общих мировоззренческих предпосылок социальной и культурной А. зыгуют философско-антропологические и социально-научные формы познания человека.

Социокультурная А. тесно связана с философским знанием, которое составляет ее методологическую основу, важный источник построения научной картины мира и формулирования «метафизических» и «онтологических» допущений. От философской А. она «заимствует выдвижение на первый план теоретического анализа человека, рассмотрение его как первоосновы во взаимосвязи с другими явлениями...»¹. От социальной философии и философии культуры социальная А. получила «понимание сложности и многообразия общества, ориентацию на учет богатства современного философского понимания общества...»².

Таким образом, культурно-антропологическое познание возможно лишь в рамках более широкого познавательного контекста, а именно — философской концепции человека как качественно неоднородной и многомерной действительности. Однако, оставаясь в проблемном поле традиционного культур-философского или философско-антропологического познания, трудно выявить специфические черты социокультурных явлений, определяющие их антропологическое измерение. Для этого необходимо знать особенности их конкретно-научного изучения, которое подразделяется на естественнонаучное и социально-научное.

В сфере естественнонаучного изучения человека особо следует выделить физическую (физико-соматическую) и медицинскую А., включая физиологию, анатомию и эмбриологию, а также этологию, социобиологию, антропогеографию и экологию человека. Тогда как социально-научная область человекознания представлена прежде всего, такими науками, как археология, этнология, социальная и культурная А., социология, культурная психология, социальная лингвистика, социальная демография и др.

В настоящее время отечественная А. еще не завершила процесс предметного самоопределения. Свидетельством тому являются многочисленные интерпретации ее предметной области и нередко встречающиеся новые названия самой дисциплины (например, «культуральная А.»).

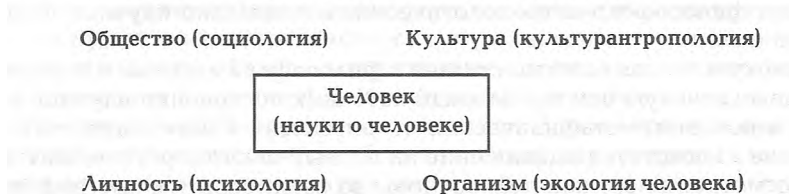
По-видимому, можно предположить, что человек представляет собой своего рода «метаобъект» А. и всего конкретно-научного «человекознания», который дифференцируется на «субобъекты», определяющие в свою очередь познавательный ракурс конкретной науки. Общество является отправным пунктом анализа человеческого поведения в социологии и некоторых других социальных науках (экономике, политологии, правоведении и т. д.). Культура же служит основной категорией анализа в культурной (социальной) А., философии культуры и культурологии, археологии, искусствоведении и лингвистике. Личность составляет главный объект изучения психологии, педагогики и социальной работы.

Кроме того, социология, культурная А., психология и экология человека относятся к тем интегральным научным дисциплинам, которые концентрируют в себе некоторое совокупное знание об обществе, культуре, личности и о взаимодействии человека и окружающей природной среды. Изобразим это на схеме (см. схему 1).

Прежде всего необходимо отметить, что культурная А. не является единственной наукой о культуре или о взаимоотношениях человека и культуры. В ее рамках развиваются сравнительная (историческая) и доисторическая А., теория культуры (культурология), специфика которой выражена, по мнению известного американского антрополога Л. Уайта, в особом видении культуры как специфически человеческого феномена. Последний определяется им как «класс предметов и явлений, зависящих

от способности человека к символизации, который рассматривается в экстра-соматическом контексте»¹.

Схема 1. Общая дифференциация наук о человеке



В настоящее время все чаще говорят о социокультурной антропологии, в состав которой обычно включаются: культурная А., имеющая своим объектом культуру как целостный феномен, находится в отношениях дополнительности с социальной А., развивающейся на стыке с социологией и фиксирующей связи типа «культура — общество», психологической А., изучающей связи «культура — личность», и экологической А., рассматривающей связи «культура — природа».

Сегодня сфера исследований социокультурной А. не ограничивается только рамками культуры и быта исторически определенных сообществ и этносов, в том числе тех, которые принято называть «примитивными обществами». В отечественной науке для обозначения этой области исследований чаще всего употребляется термин «этнология».

Предметная сфера социокультурной А. значительно шире. Она включает культурные аспекты генезиса и динамики различных общностей людей (половозрастных, семейно-родственных, территориальных, профессиональных и т. д.), существующих как в традиционных, так и в современных обществах. Исследовательская цель этой области познания заключается в описании и объяснении культурного контекста поведения человека в обществе и природе, и в особенности его поведения в условиях культурного разнообразия и взаимодействия разных культур.

В предлагаемом энциклопедическом издании культурная А. понимается в широком смысле. В ее содержание редколлегия включила основные направления социально-научного познания культуры, в том числе экологию культуры, этнологию и социальную А., а также весь спектр культурно-антропологических учений прошлого и настоящего.

Авторы данного тома энциклопедии не претендуют на полноту и исчерпанность всей антропологической проблематики, предъявляя на суд квалифицированного читателя авторские статьи, посвященные истории и современному состоянию А. культуры.

Соч.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966; Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общ. ред. А.А. Белика. М., 2001; Уайт Л.А. Работы по культурологии. М., 1996.

Лит.: Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). М., 1998; Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996; Костюченко Л.Г., Резник Ю.М. Введение в теорию личности: социокультурный подход. М., 2003; Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999; Резник Ю.М. Культура как предмет изучения // Личность. Культура. Общество. 2001. Вып. 2 — 4; Орлова Э.А. История антропологических учений. М., 2010.

Ю.М. Резник

¹ Уайт Л.А. Работы по культурологии. М., 1996. С. 137.

ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ШКОЛЫ

Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития

Предисловие

Культурная антропология представляет собой обширную область социально-научного знания, в основе которого лежит идея о том, что культура порождается и воспроизводится человеком в результате активной адаптации в динамическом природном и социальном окружении. Основной целью этой области познания принято считать выявление сходства и различий между культурами с помощью сравнительного анализа и объяснение их причин и последствий.

Понятие «культурная антропология» используется главным образом в США; эта же область в Великобритании (а иногда и в США) обозначается как социальная антропология, а в Германии и Франции — как этнология. Понятие «этнология» имеет примордиалистские коннотации, указывая на общность происхождения отдельных групп людей («этнос», «народ»); понятие «культурная (социальная) антропология» указывает на социальную организацию людей, объединенных социальными взаимодействиями («социальное») и символической коммуникацией («культурное»)¹.

В рамках культурной антропологии можно выделить два уровня исследований: фундаментальный и прикладной.

К первому, *фундаментальному* уровню относятся исследования, ориентированные на выявление общих закономерностей воспроизведения и изменения культурных единиц, причинно-следственных связей в культуре, с одной стороны, и построение исходных методологических принципов познания культурных феноменов — с другой. По способу получения знания фундаментальные исследования подразделяются на теоретические (где превалирует гипотетико-дедуктивный способ построения обобщающих суждений) и эмпирические (где такие суждения выводятся из эмпирических данных индуктивным путем). В любом случае исследования такого рода направлены на приращение и обновление знаний об обществе и культуре.

Прикладные исследования ориентированы на решение конкретных социальных проблем. Они опираются на реальную эмпирическую ситуацию, осмысливаемую с теоретических позиций и решаемую путем применения проектной (инженерной) логики.

В течение длительного времени изучались бесписьменные общества, традиционные и более не существующие цивилизации; существенное внимание уделялось теме первобытного человека.

В качестве объектов исследования рассматривались институты и способы организации записанных, бесписьменных обществ и культур; таких социокультурных единиц, как группа кочевников (band), племя (tribe), малые поселения (settlement). Они изуча-

¹ В дальнейшем понятие «культурная антропология» будет использоваться для обозначения области знания в целом, а этнология — в случаях, когда речь будет идти о странах, где используется именно это название.

лись в разных географических областях: Северная и Южная Америка, Австралия, Полинезия, Меланезия, Африка.

По мере массового исчезновения бесписьменных обществ с конца XIX в. и на протяжении XX в. представители культурной антропологии меняли основной объект исследования. В первой половине XX в. стали изучаться малочисленные народы, диаспоры в мегаполисах, жители гетто, население бедных кварталов. В конце XX — начале XXI в. акцент сместился на изучение новых дифференциальных социокультурных единиц, таких как религиозные секты, социальные движения, сексуальные меньшинства, гендерные группы.

Предметная область современной культурной антропологии весьма обширна. Сохраняются темы, сложившиеся в прошлом, такие как закономерности макроисторической динамики культуры, пути распространения культурных инноваций, распределение культурных черт в глобальном масштабе и т. п.

С середины XX в. появляются предметные зоны изучения отношений между личностью и ее культурным окружением, значимости ментальных структур и символических систем для воспроизведения и изменения культурной реальности, процессов и механизмов взаимодействия между ныне существующими культурами.

В конце XX — начале XXI в. еще более активизируется интерес к знаковым и символическим аспектам культуры к коммуникативным процессам между людьми, использующими общие и различающиеся культурные коды (проблема «другого»); заметна переориентация с макроисторических на микродинамические процессы, происходящие в обществе и культуре.

Культурно-антропологические обобщения строятся на данных, черпаемых из разных источников: письменные исторические документы; иконические, музыкальные, вещественные, предметно-пространственные артефакты; данные археологии и этнографии; результаты полевых исследований. В настоящее время в качестве материалов для анализа широко используются сообщения средств массовой коммуникации и данные так называемой новой этнографии — особым образом организованного наблюдения.

Факторы, обуславливающие развитие культурной антропологии

Антропология как область научного исследования сложилась в европейской культуре в XIX в., окончательно сформировалась в последней четверти XIX в. и связывалась с задачей всеобъемлющего понимания человека и его истории. Вначале здесь объединялись: физическая антропология — эмбриология, биология, анатомия, психофизиология человека; палеоэтнология — ранние стадии распространения человека на Земле, его поведение и обычаи; лингвистика — образование и существование языков, фольклор; мифология — возникновение, история и взаимодействие религий; социальная география — воздействие на человека климата и природных ландшафтов; демография — статистические данные о составе и распределении человеческой популяции; этнография — описания быта и нравов разных народов; психология — изучение внутреннего мира человека в контексте культуры.

Но попытка объединения не удалась: все науки сохранились как самостоятельные. В истории антропологии как области научного познания общества и культуры обычно выделяются следующие периоды: этнографический (1800—1860); эволюционистский (1860 — 1895); исторический (1895 — 1925). В это время происходило накопление знаний, формирование представлений о предмете и границах культурной (социальной) антропологии, этнологии (вначале — этнографии), кристаллизация исходных оснований и категорий.

Новые стимулы развития социальная и культурная антропология получила после Второй мировой войны.

Политические факторы. В этот период начались глобальные процессы, определившие мировую ситуацию второй половины XX в. Во-первых, завершилась эпоха колониализма. Между развитыми и политически самостоятельными развивающимися

с 1970-х гг. начали формироваться новые отношения. Это вызвало необходимость : в изменившемся контексте международных связей, понять существующие в рамках возможности построения отношений между странами. Соответственно расширилась сфера познания, связанная с культурным многообразием и динамизмом регионов, стран, этнических групп. Во-вторых, активизировались националистические движения, обострились межрегиональные, межэтнические, межконфессиональные конфликты, участились локальные войны, интенсифицировались международные проявления терроризма и преступности. Это стимулировало антропологические исследования политических отношений, войн, агрессивного и девиантного поведения.

Социально-экономические факторы. После Второй мировой войны начался переход от индустриализма к постиндустриализму в развитых странах и интенсифицировались процессы модернизации в развивающихся. Это вызвало ряд глобальных социальных и культурных последствий. Во-первых, ускорились процессы формирования транснациональных корпораций, международных политических и экономических сообществ и т. п. В изучении культуры это повлияло на выделение политической, организационной, правовой антропологии в самостоятельные ветви этой науки. Во-вторых, возросла динамичность урбанизационных процессов, в частности в развивающихся странах за счет миграции в города значительных групп населения, в основном бедных и малообразованных. В этой связи сформировалась урбанистическая антропология, включающая в себя изучение культурных проблем городских сообществ, в том числе групп бедноты, риска, а также проблем социального участия. Изменения в мировой экономике породили ряд новых социокультурных проблем, связанных с ростом безработицы, общим увеличением объема свободного времени, переменами в структуре и содержании общественного разделения труда. Соответственно усилился интерес к теме различий в образе жизни людей, к проблемам молодежи и «третьего возраста», изменениям гендерных отношений и ролей, развитию индустрии досуга.

Мировоззренческие факторы. Вторая половина XX — начало XXI в. характеризуются усложнением социокультурной жизни в глобальном масштабе. Ломка традиционных нормативных структур, распространение аномических процессов, релятивизация культурных ценностей обусловили кризис культурной личностной идентичности в значительных масштабах. Это интенсифицировало изыскания в области психологической антропологии: социализации и инкультурации идентичности, девиантного поведения. Далее, глобальное распространение массовой культуры породило пространство унифицированных форм поведения, в первую очередь лингвистического, восприятия, суждений. В эти формы не укладывается многообразие проявлений сложной современной культуры и динамичных переживаний людей, что вызывает напряженные отношения между сторонниками и противниками массовой культуры. В рамках культурной антропологии ответом на это стало активное изучение массовой культуры и ее связей с более широким культурным контекстом.

Научные факторы. В этот период происходят серьезные изменения в сфере философского и научного познания, которые оказали влияние и на культурную антропологию. Примерно с середины 1960-х гг. заговорили о смене исходной совокупности принципов теоретического познания, которую Т. Кун назвал *парадигмой*, а М. Фуко — *эпистемой*. Рефлексия по отношению к основаниям теорий и методологий, заносившихся к познанию человека, общества, культуры привела к обнаружению неадекватности некоторых из них по отношению к необходимости решать накопившиеся в культурной антропологии проблемы.

Так, сомнительными при объяснении макродинамических процессов оказались все теории исторического толка. Соответственно в качестве предметной области на авансцену выходит социокультурная динамика: движущие силы, механизмы ее организации.

Далее, исчерпал свой эвристический потенциал принцип тотальной взаимосвязи: целостности общества и культуры :: этого априориз-

ма. Пришлось признать, что автономность, дискретность, многомерность и разнородность являются столь же значимыми параметрами социокультурной жизни людей. Сегодня обе эти позиции в социальных науках существуют, но нет подходящих теорий и не создано новых, чтобы теоретически примирить их.

Наконец, стало понятно, что общество и культура — это категории и концептуальные, но отнюдь не реальные объекты. Соответственно расхождение в их определениях среди ученых не следует трактовать с позиций истинности или ложности, а при несходстве представлений ученых и непрофессионалов о социальных и культурных событиях и явлениях не всегда реальные последствия расхождений соответствуют принципам научной рациональности.

Для решения такого рода проблем не существует ни сложившихся теорий, ни готового набора методологических принципов. Способы извлечения информации, имеющиеся в социальных науках, базируются на представлениях об объектах изучения как об устойчивых самотождественных целостностях, к которым применяются классические методы. Однако накопление ошибок в объяснениях и прогнозах сделало очевидным, что они не применимы к эмпирическому исследованию многих новых проблем. На этой почве в конце 1960-х гг. появилось интеллектуальное течение постмодернизма, в рамках которого они хотя и не были решены, но по крайней мере обозначены.

Институциональный статус культурной антропологии

Культурная антропология начала институционализироваться в середине XIX в. В 1838 г. этнологическое общество появилось во Франции; в 1842 г. в США было основано Американское этнологическое общество. В 1843 г. в Великобритании было создано Этнологическое общество, на базе которого в том же году было издано первое систематическое руководство по проведению полевых исследований. В 1863 г. из этой структуры выделилось антропологическое общество, в рамках которого начали изучаться политические последствия межкультурных различий. В 1871 г. на базе этих организаций был сформирован Институт антропологии Великобритании и Ирландии, которому в 1907 г. был присвоен статус Королевского. В Германии этнологическое общество было организовано в 1869 г.

В России, где исследования такого рода вплоть до недавнего времени объединялись под названием этнографических, в 1845 г. было создано Русское географическое общество с отделением этнографии. В первые годы, когда его возглавлял К.М. Бэр, основное внимание уделялось физической антропологии. В 1848 г. его возглавил Н.П. Надеждин, при котором основной целью стало изучение русского народа, его быта в прошлом и настоящем.

Позже институционализация культурной антропологии (этнологии) происходит в ряде других европейских стран. Так, вокруг журнала «Антропос» в Австрии формируется так называемая Венская школа с культурно-исторической ориентацией (1905). В начале XX в. в Нидерландах на базе кафедры этнологии Амстердамского университета сложилась Амстердамская школа с эволюционистской направленностью. Ее печатным органом был журнал «Internationales Archiv für Ethnographie» («Международный этнографический архив»), который издавался в Лейпциге с 1888 по 1947 г. В 1930 г. в Нидерландах в Лейденском университете (г. Лейден) формируется структуралистское исследовательское направление этнологии, известное как Лейденская школа. Основным ее печатным органом стал старейший этнологический журнал мира *Bijdragen tot de taal, larden volken kunde* (издается с 1852 г.).

В первой половине XX в. во многих университетах Европы и США открываются кафедры социологии и антропологии со специально разработанными теоретическими курсами культурной антропологии (этнологии) и программами полевых исследований.

14 Постепенно центр культурно-антропологических исследований перемещается в США. В настоящее время эта область познания считается самой мощной по своим

материальным и политическим ресурсам в ряду мировых наук о культуре. После Второй мировой войны продолжается тенденция к дифференциации и специализации культурно-антропологического познания. Так, в настоящее время Американская этнографическая ассоциация (основной печатный орган — *American Anthropologist*) на автономных началах объединяет общества культурной, лингвистической, медицинской, биологической, психологической, гуманитарной, урбанистической, латиноамериканской, визуальной антропологии, Американское этнологическое общество, Национальную ассоциацию практической антропологии, Совет по антропологии и образованию. Независимо от ассоциации существуют Общество прикладной антропологии, Лингвистическое общество Америки, Общество исторической археологии. Университетские программы по культурной антропологии в США по традиции, заложенной Ф. Боасом и А. Кребером, включают в себя такие дисциплины, как собственно культурная антропология, физическая антропология, археология, лингвистика.

В настоящее время сфера занятости профессиональных культурных антропологов более не ограничивается университетами и музеями. Они работают в отраслях экономики, международного бизнеса, права, здравоохранения, социальной помощи.

Этапы развития культурной антропологии как социальной науки

Конец XIX — первая половина XX в. С самого начала культурная антропология была ориентирована на научное исследование, в том числе сравнительное, рас, культур, языков, на выявление происхождения, распространения и модификации отдельных элементов культуры, на определение форм культурной динамики¹ локальных и глобальных масштабах.

Культурная антропология началась с эволюционизма. Понятие «эволюция» стало ее центром, обеспечив основный принцип, вокруг которого стало возможным организовать и синтезировать значительные объемы исторических и этнографических данных. Основоположники культурной антропологии А. Морган и Э. Тайлор и их последователи пытались выстроить естественную историю культуры на закономерной основе и выделить этапы культурного развития. Эволюционистские исследования вопреки расхожему мнению не были чисто «кабинетными». В их рамках теоретические рассуждения сочетались с анализом и систематизацией исторических материалов, этнографических записей, данных полевых исследований. Эволюционные идеи с середины XIX в. и до начала XX в. были распространены достаточно широко: в Великобритании, США, Германии, Франции, России, Австрии, Нидерландах.

Заслуга в формировании первой завершенной концепции эволюции общества и культуры принадлежит британским антропологам (этнологам) Э. Тайлору, Дж. Мак-Леннану, Дж. Леббоку. Тайлор попытался выстроить последовательность ранних культур человечества; Мак-Леннан — воссоздать (не совсем успешно, как оказалось впоследствии) общую историю брака и семьи; Леббок же, будучи этнологом и археологом, — построить общую концепцию закономерностей истории. Приблизительно в это же время Г. Спенсер совершил важный шаг в развитии эволюционизма на базе социальной философии и социологии.

В Германии формирование эволюционизма связывается прежде всего с именами О. Пешеля, А. Бастиана, И. Липперта. Пешель искал обоснование развития человеческого общества, исходя из пространственного распространения социальных и культурных изменений от центра возникновения к периферии (что впоследствии стало основой построения теории культурных кругов). Бастиан сочетал представление об элементарных идеях», которые в силу врожденности полагались идентичными у всего человечества, с концепцией географических провинций (сегодня сказали бы — с принципом территориальности). Это сочетание он считал ключом к пониманию исторического развития и предполагал, что путем сведения всего многообразия культурных явлений к немногочисленным первичным элементам можно получить картину первобытной культуры (идеология, на которой позже сформировался структурализм). Наконец, Лшшерт — поздний представитель эволюционизма — предложил программу

построения «прагматической истории культуры» человечества, базируясь на исходном допущении, что «основной стимул, господствующий повсюду» как источник исторического развития, — это необходимость «жизнеобеспечения» (1886).

Во Франции эволюционизм сформировался на базе социологии. Ее основоположником был О. Конт. Основой его концепции стало представление об эволюции мышления. На основании выделения этапов такого развития он построил периодизацию всемирно-исторического процесса. Согласно его разработкам, первобытному обществу был свойствен религиозный тип мышления, который он разделил на три последовательных этапа. Каждый из них был связан с особым способом жизнеобеспечения: фетишизм (охота, рыболовство), политеизм (скотоводство), монотеизм (земледелие). Последователями Конта стали Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, Ш. Летурно. Наибольший вклад в дальнейшее развитие культурной антропологии (этнологии) внес Э. Дюркгейм.

В США эволюционизм начал приобретать заметный научный статус с выходом в свет работы Л.Г. Моргана «Системы родства и свойства» (1858). Еще до публикации она вызвала множество нареканий и появилась только благодаря поддержке известных естествоиспытателей. Особую роль в развитии эволюционизма сыграла его работа «Древнее общество», которая быстро приобрела в социально-научных кругах статус классической. Морган (вслед за Дж. Вико) предложил разделить развитие первобытного общества на три этапа: дикость, варварство, цивилизация, а каждый из первых двух этапов — на три стадии. В соответствии с этой схемой он прослеживал развитие таких областей первобытного общества, как изобретения и открытия (которые он считал движущей силой эволюции общества и культуры); формы социальной организации (где он был первооткрывателем структуры рода); семья и собственность. Соответственно, была построена целостная концепция развития первобытного общества, что обеспечило переход к изучению возникновения классового общества. Иными словами, задачей Моргану было не только обнаружить истоки исторического развития, но и на этой теоретической базе вывести суждения о будущем течении событий. В Европе в то время работы Моргану не имели распространения, а в США после непродолжительного периода признания его концепции утратили популярность благодаря появлению новых теоретических ориентаций.

Основным из старейших представителей эволюционизма в Австрии был Г. Клемм, опубликовавший в 1843—1847 гг. свою пятитомную «Общую историю культуры человечества». В 1850 г. австрийский юрист и этнолог И. Унгер опубликовал свой основной труд «Брак в его всемирно-историческом развитии». Наконец, в 1859 г. Т. Вайц издал «Антропологию диких народов». Он считал, что в отличие от истории, где главным образом излагались конкретные события, антропология ориентирована на изучение основных направлений развития обществ и культур догосударственного периода, чтобы теоретически подготовить «естественную основу истории».

В России эволюционизм начал формироваться в то же время, что и в других странах Европы. Однако здесь его влияние не было особенно заметным из-за доминирования мифологической школы. Основоположником эволюционизма был К. Д. Кавелин, который на десять лет раньше Тайлора поднял проблему пережитков. Позже к эволюционным идеям обратились Л.Я. Штернберг, Н.И. Зибер, М.М. Ковалевский. Особо упоминаются заслуживающие работы Ковалевского, посвященные изучению патриархальной домашней общины и трактовке общественного развития с точки зрения ее трансформации.

Следует подчеркнуть, что именно эволюционизм положил начало культурной (социальной) антропологии (этнологии) как самостоятельной науки. Как крупномасштабное концептуальное течение он не был однородным, а состоял из целого ряда более или менее самостоятельных направлений теоретизирования. Среди них основными принято считать культурно-историческое (Л.Г. Морган, Э. Тайлор, Дж. Леббок, И. Мукке, К.Д. Кавелин, М.М. Ковалевский, И. Липперт), биологическое (А. Бастиан, Т. Ахиллес), социологическое (О. Конт, Э. Дюркгейм, Е. Вестермарк, Дж. Мак-Леннан, И. Бахофен, К. Штарке, Ш. Летурно), географическое (О. Пешель, К. и Р. Андре,

Н.П. Надеждин), историко-материалистическое (К. Маркс, Ф. Энгельс и их последователи).

К концу XIX в. авторитет эволюционизма начал сходить на нет из-за накопления эмпирических свидетельств несоответствия теоретической трактовке закономерностей исторического развития, принятой в рамках эволюционизма, историческим и современным фактам. На смену ему пришли два антиэволюционистских социально-научных направления в изучении общества и культуры, пользовавшиеся большим авторитетом до конца 20-х гг. XX в.: американская «историческая этнология» (Ф. Боас) и немецкая «культурно-историческая школа» (Ф. Ратцель, Л. Фробениус). В Великобритании отказ от эволюционизма ознаменовался заявлением Э. Питт-Риверса в президентском обращении к британской Ассоциации развития науки о приоритетной значимости диффузионистской позиции в изучении культуры.

Особое внимание в этот период уделялось историческим процессам в их естественной динамике, и антропологи сосредоточились на их реконструкции. Так, в США Ф. Боас, критикуя эволюционизм, подчеркивал, что при изучении сложных и уникальных культурных явлений законы, присущие всем культурам, ограничиваются лишь общими биологически и психологически обусловленными характеристиками. Культурные сходства и различия он предлагал исследовать, прослеживая распространение культурных элементов по ареалам и процессы аккультурации.

Значительный вклад в выделение культурных ареалов Северной и Южной Америки внесли ученики Ф. Боаса А. Кребер и К. Уислер. Так, А. Кребер в качестве критериев границ ареала использовал особенности природной среды и материальной культуры и исходил из того, что культурные и природные ареалы практически совпадают. Способы и варианты диффузии и адаптации культурных черт он изучал исходя из того, что их распространение носит концентрическую форму, и из этого вывел критерии для определения их возраста.

Диффузионизм в Германии был представлен рядом родственных теоретических позиций, которые более чем где-либо свидетельствовали о его связи с эволюционизмом. Эта связь особенно заметна в работах Ф. Ратцеля — основателя антропогеографического направления, которое считается переходным от эволюционизма к диффузионизму. Он исходил из идей видового единства человечества и географического детерминизма и считал, что «на одинаковой почве складываются сходные явления в жизни народов и государств, которые можно классифицировать по географическому принципу». История человечества рассматривалась с точки зрения передвижения народов, считавшегося «основополагающим фактом истории». Это было уже начало диффузионизма, где исходным стало представление о том, что распространение сходных культурных черт в глобальном масштабе объясняется не их независимым «изобретением», но заимствованием народами друг у друга в процессах миграции. На этих теоретико-методологических основаниях выделение «культурных кругов» и форм и движение культурных форм в пространстве стало основной целью исследований. Эти идеи составили основу культурно-морфологической (культура как целостная функциональная система — Л. Фробениус, Б. Анкерман) и культурно-исторической (Ф. Гребнер) диффузионистским теориям.

В Австрии диффузионизм сложился на базе культурно-исторической концепции и мало чем отличался от немецкого прототипа: теоретической основой оставалась концепция «культурных кругов»; сохранялись ключевые понятия, заимствованные еще Гребнером из различных областей социально-научного знания: материальная культура, социальная организация, географическое распространение; правда, теперь они начинают подчиняться единому теоретическому принципу. Неизменным оставалось и исходное допущение, что по этнографически зафиксированным кругам можно судить о возрасте культурных явлений (В. Шмидт, В. Копперс, И. Генкель, М. Гузинде).

Каждая форма культуры сводилась к одному, свойственному ей центру происхождения. Считалось, что ключевую позицию при интерпретации таких форм занимает самый древний культурный круг. Шмидт, например, утверждал — достаточно

безосновательно, — что его характерными чертами были монотеизм, государство, частная собственность, моногамия.

По мере использования концепций «культурных кругов» и культурных ареалов все более проявлялась их ограниченность при объяснении культурных сходств и различий (сходные явления обнаруживались далеко за пределами одного культурного ареала; более того, не все такие сходства могли быть объяснены миграционными процессами). Познавательная значимость их стала быстро сходить на нет. В 1930-х гг. в Германии начинается активная научная деятельность Р. Турнвальда и В. Мюльмана, ставших носителями идей функционализма. В Австрии диффузионистские идеи сохранялись еще продолжительное время. Так, в ответ на все более жесткую критику теории культурных кругов Шмидт в 1937 г. попытался спасти положение дел. Он предложил различать понятие «культурных кругов» от реальности, которая им описывается, и объяснял недостатки результатов исследований смещением теоретического конструкта с эмпирической действительностью. После смерти Шмидта (1952) В. Копперс попытался воссоздать теорию в первоначальном виде, но безрезультатно. В дальнейшем культурная антропология здесь следовала общим мировым тенденциям.

Эти тенденции определились уже на исходе самого эволюционизма и в связи с разочарованием в диффузионизме. Неудовлетворенность исследователей общества и культуры неудачами, связанными с использованием обеих моделей при попытках анализа эмпирического материала, а также осознание невозможности выявить «всеобщие законы истории» побудили их к изменению позиции в отношении целей и предметной области культурно-антропологических исследований. В центре внимания оказался вопрос о том, как поддерживаются и воспроизводятся культурные и социальные целостности, и «историцизм» в культурной антропологии на время утратив актуальность. Новые исследовательские тенденции, доминирующие в первой половине XX в. и сохраняющие свою методологическую значимость до сих пор, принято сводить к трем основным: функционализм, структурализм, «культура и личность» (психологическая антропология).

Ключевыми фигурами в разработке идей функционализма стали британские социологи и социальные антропологи (тогда эти науки не особенно отличались друг от друга) Б. Малиновский и А. Рэдклифф-Браун. Они перенесли акцент с исторического исследования культуры на изучение функций ее структурных составляющих — институтов. А. Рэдклифф-Браун, например, обосновывал это, указывая на два метода изучения культурных феноменов, которые, по его мнению, обычно смешиваются. Исторический метод при недостаточном объеме фактического материала позволяет интерпретировать динамику отдельных институтов или их совокупностей путем выявления ее этапов и определения причин соответствующих изменений. Если данных недостаточно, с помощью этого метода можно осуществить гипотетическую реконструкцию истории отдельной культуры на основе исходных теоретических представлений и соответствующих им косвенных свидетельств. Именно эту совокупность гипотетических реконструкций, отмечает он, принято называть культурной антропологией (этнологией). Но и такие дедуктивные построения не привели к научному построению целостного исторического процесса, но свелись к описанию дискретных событий в различные периоды времени.

Однако существует и другой способ изучения культурных феноменов — индуктивный, сходный по целям и методам с естественными науками. В этом случае гипотезы о связях между культурными фактами и событиями, порождаемые непосредственным наблюдением, проверяются эмпирическим путем в соответствии с экспериментальной логикой. Сомнительность исторических реконструкций делает нецелесообразным поиск причинных связей по цепи от прошлого к настоящему. Более достоверное знание обеспечивается изучением функциональных отношений между синхронными событиями, с одной стороны, и их непосредственными последствиями — с другой.

Под косвенным влиянием Э. Дюркгейма британские антропологи исходили из примата социальных связей, рассматривая культуру как производное от их структу-

ры. Б. Малиновский для функциональных объяснений объединял психологические и социологические положения. Его анализ основывался на концепции первичных и производных потребностей. Исходя из их побудительной силы, он пытался проследить функциональные связи между биологическими, психологическими и культурными детерминантами социального поведения. Ему удалось соотнести различные типы реакций: экономических, политических, правовых, религиозных и др. — с системой первичных витальных потребностей. Рэдклифф-Браун и его последователи использовали при интерпретации культурных институтов идею их социальной детерминированности. Считалось, что их существование обусловлено необходимостью поддерживать социальную целостность и функционируют они, чтобы побуждать индивидов и группы воспроизводить существующие между ними связи.

Сторонники функционализма подчеркивали, что он не противоречит ни изучению культурной диффузии, ни реконструкции прошлого путем эволюционных построений. Он необходим для определения культурных феноменов через их функцию и форму, т. е. характеристики, доступные наблюдению. Таким образом, функционализм становится научным инструментом полевых исследований и сравнительного анализа культур.

В США функционализм также нашел широкое распространение. Здесь исходные идеи британского функционализма были развиты и доведены до ранга целостной теории — структурного функционализма — прежде всего в социологии. Основные фигуры здесь, которые приобрели мировое значение, — это Т. Парсонс, Р. Мертон, Э. Шилз.

Другое направление культурно-антропологических исследований, отличное от эволюционистских и диффузионистских идей, сформировалось в 1920-х гг. и получило общее название структурализма. Его отличительными характеристиками были использование структурного и семиотического методов, моделирования, формализации. Объектом исследования в данных теоретических рамках является культура как совокупность знаковых систем. С этой точки зрения с самого начала изучались язык как таковой, мифология, религия, искусство, наука, мода, реклама, сообщения СМИ. Основной целью структурализма стало выявление скрытых от прямого наблюдения структур, т. е. устойчивой совокупности связей между элементами какого-либо культурно-семантического объекта (высказывание, обычай, произведение искусства, религиозная доктрина и т. п.), придающей ему целостную, имеющую культурный смысл форму.

Такой взгляд на культуру подразумевает важные методологические следствия, отличающие его от функционализма, который также был ориентирован на изучение средств поддержания социокультурного целого. Во-первых, функционализм привлекал внимание к реальным действиям людей и их последствиям, тогда как структурализм ориентирован на изучение знаковых и символических систем, т. е. на коммуникативные аспекты социокультурной реальности. Во-вторых, в отличие от функционализма, где свойства культурных объектов объясняются их функциями в контексте социального взаимодействия, в рамках структурализма основное внимание уделяется отношениям, устойчивым связям между ними или их составляющими. В то же время, как и функционализм, структурализм предназначен для изучения механизмов поддержания самотождественности социокультурной системы, а не ее изменения.

В США это научное направление сформировалось в начале XX в. и носило название лингвистической антропологии (этнолингвистики). В его рамках принято выделять две основные исследовательские позиции: теоретико-культурную и лингвистическую. В первом случае язык трактуется как особая составляющая культуры — средоточие и хранилище информации обо всех других областях культуры. Это направление, базирующееся на концепции языкового релятивизма (гипотеза Сепира — Уорфа), в США получило название этносемантики, а во Франции — этнолингвистики. Во втором случае речь идет об одном из разделов лингвистики, изучающих процессы вербальной коммуникации. Это направление близко к социо- и психолингвистике и включает в себя этнографию речи (Д. Хаймс), фолк-лингвистику (Хенигсвальд), общую антропологию (этнологию) коммуникации.

Основателем лингвистической антропологии считается ученик Ф. Боаса Э. Сепир. Он разделил понятия «культура» и «язык». Первым он обозначал то, что люди делают, о чем они думают, а второе относил к источнику знания о том, *как* они мыслят. Согласно гипотезе языкового релятивизма познание человеком мира детерминировано языком, и люди, использующие несходные языки, не просто по-разному называют одни и те же вещи, но по-своему видят мир (Э. Сепир, Л. Уорф, К. Клакхон). С помощью языка они кодифицируют чувственно воспринимаемую действительность и только в таком кодифицированном виде могут понять ее (Р.Б. Ли). Язык позволяет носителям культуры в понятиях и суждениях, «языковых паттернах и стереотипах» оформить свой внеязыковой опыт связей с окружением. Иными словами, лингвистические формы организуют символическую реальность даже сами по себе, независимо от их конкретного содержания.

В России основы структурализма были заложены в 1920-х гг. в рамках литературоведения, где выделяется структурная поэтика, предполагающая применение формальных методов к изучению принципов построения литературной художественной формы. Основоположниками этого исследовательского направления стали ученые, связанные с Обществом изучения поэтического языка (ОПОЯЗ) и Московским лингвистическим кружком. ОПОЯЗ представлял русскую версию «формального метода» в литературоведении в период с 1910 до середины 1920-х гг. Его представители; Ю.Н. Тынянов, В.Б. Шкловский, Б.М. Эйхенбаум, Р.О. Jakobson и др. — использовали формально-логические процедуры при изучении поэтических текстов. В изучение структур фольклорных текстов существенный вклад внес А. Потебня.

Если функционализм относился в первую очередь к организации социального взаимодействия, отношений между людьми, то структурализм в его лингво-антропологической версии — к организации социальной коммуникации в ее знаковом и символическом выражении.

Третье направление изучения поддержания, воспроизведения культуры как целого и отдельных ее составляющих вначале получило название «культура-и-личность», а позже было переименовано в психологическую антропологию. Оно сформировалось в 1920-х гг. в США под влиянием англичан Б. Малиновского и Э. Питт-Риверса, американцев Ф. Боаса, Э. Сепира, австрийца З. Фрейда. Все они так или иначе утверждали, что культура — в форме систем взаимодействий или символических систем — сохраняется благодаря интериоризации и проявлению в поведении членов общества культурных норм, правил, взаимных ожиданий. Поэтому в исследование воспроизведения культуры следует включать изучение ее носителей — индивидов. Хотя в первое время доминировали описания того, как в поведении индивидов отражаются культурные нормы, психологические основания этого исследовательского направления были явными с самого начала.

В 1930 г. в Йельском университете под руководством Э. Сепира и Дж. Долларда был организован семинар под названием «культура-и-личность», давший имя всему направлению, которое стало полноценно функционировать в 1940-х гг. С момента возникновения и до Второй мировой войны основными темами исследования были: влияние социализации и детских переживаний на формирование распространенных в культуре черт личности; паттерны поведения и межличностных отношений, характерные для различных культур; сравнительные описания культурных конфигураций. Центральными фигурами в разработке этих тем стали Р. Бенедикт (работы 1930 — 1934 гг.) и К. Дюбуа (работы 1938— 1939 гг.).

В годы Второй мировой войны, во многом под давлением военного ведомства США, активизировались теоретические и прикладные исследования так называемого национального характера (Г. Бейтсон, Дж. Горер, Х. Дикс, Р. Бенедикт, М. Мид, Р. Метро, К. Клакхон, У. Ла Барс и др.), а позже — различных уточняющих модификаций этого понятия: базовая структура личности (А. Кардинер), статусная личность (Р. Линтон), социальный характер (Э. Фромм, Д. Рисмен), модальная и мультимодальная личность (А. Инкелес, Д. Левинсон). Все эти концепты основывались на исходном допущении, что в процессе становления личности культурные институты

--пятя--- на нее отпечаток. Поэтому каждой культуре соответствует и общий для : :4e ■ —типичный тип, как бы он не обозначался. Определяемые им наборы устойчивых и повторяющихся характеристик поведения Р. Бенедикт назвала паттернами культуры.

Эти идеи теоретически связали представления о культуре как мире, порождаемом человеческой активностью, с понятием «личность», обозначающим носителя такой активности. Согласно концепции «культура-и-личность» социальная общность и ее культура составляет целостную систему, определяемую актуализирующимися здесь формами отношений людей с окружением. В рамках каждой культуры отбираются и реализуются определенные возможности таких отношений, которые в совокупности и образуют культурные паттерны. Люди осваивают их в ходе социализации и воспроизводят в повседневной жизни, подавляя таким образом реализацию других возможностей.

Так в общем виде теоретически трактовались представления о культуре как целостности и о механизмах ее воспроизведения, относимых к индивидуальным, личностным характеристикам. Если в рамках функционализма объединялись свойства культурных объектов через их полезность для людей в процессах социального взаимодействия, в структуралистских построениях рассматривались формы связей между символическими единицами, делающие возможной социальную коммуникацию, то с направлением «личность-и-культура» связан поиск ответа на вопрос, как люди осваивают и воспроизводят характерные для культуры модели обоих классов социальных отношений.

Со временем оказалось, что теоретические схемы, предлагаемые в рамках направления «личность-и-культура», слишком просты для интерпретации процессов, происходящих в сложных стратифицированных обществах. В 1950-е гг. интерес к этому направлению начинает угасать. Сворачиваются объемы исследований, а все обозначения, относящиеся к усредненной концепции социализированной личности, особенно понятие «национальный характер», дискредитируются как «мифологемы».

Итак, все три направления имели общую познавательную цель: понять, как поддерживается культурная целостность системы. Поэтому даже в сравнительно-культурных исследованиях акцентировалось именно сходство социокультурных форм и механизмов такого поддержания. В то же время в научной среде нарастал интерес к культурному многообразию и динамизму, но уже с учетом эмпирических данных и теоретических обобщений, накопленных за первую половину XX в.

Вторая половина XX в. В первые пятнадцать лет после Второй мировой войны продолжают исследования в рамках культурно-антропологических направлений, сложившихся после отказа от макроисторических эволюционистских и диффузионистских моделей. Однако уже в начале 1960-х гг., особенно в США, наступает период существенных изменений. Он был связан с более широкими переменами в общественном контексте, обозначенными как смена познавательных парадигм (Т. Кун) или эпистем (М. Фуко). Речь не идет, разумеется, о полном отказе от предыдущих теоретических течений. В то же время особенно заметными стали, во-первых, пересмотр целого ряда исходных оснований существующих концепций; во-вторых, сдвиг в представлениях о предметной области изучения и позиции наблюдателя по отношению к ней; в-третьих, переосмысление теоретических и методологических позиций, сложившихся ранее, в свете изменившихся познавательных оснований.

В 1950-х гг. в американской антропологии происходит возрождение эволюционных идей. Это была реакция на чрезмерное внимание к поддержанию целостности культуры, к ее воспроизведению и недостаточное — к культурным изменениям. Центральной фигурой в этом процессе стал Л. Уайт. Обратившись к классическому наследию, к основаниям классического эволюционизма, он, с поправками на современные социально-научные взгляды, воссоздал целостный образ этого теоретического направления, подчеркнув его ориентацию на изучение мирового культурного процесса. Он первым внес в культурную антропологию принципы общей теории систем (подобно Т. Парсонсу и Э. Шилзу в социологии); охарактеризовал

культурную систему через специфический класс явлений, имеющих символическую природу и присущих, по его мнению, только человеку; осмыслил структурно-функциональный подход как составляющую эволюционизма, как его методологический принцип. Этим Уайт определил предметное поле специальной науки о культуре с названием «культурология», которое не прижилось в США, но нашло широкое распространение в России с конца 1980 — начала 1990-х гг. Идеи Уайта оказали существенное влияние на развитие культурной антропологии второй половины XX в. За 40 лет работы в Мичиганском университете (1930—1970) он подготовил не одно поколение исследователей.

К концу 1950-х гг. эволюционизм занимает в американской культурной антропологии авторитетное место. В 1960—1970-е гг. он претерпевает целый ряд модификаций, придавших ему обновленную форму, названную неозволюционизмом. Центральной темой неозволюционизма становится не столько поиск универсальных законов развития, сколько изучение механизмов, обуславливающих эволюционные процессы. Соответственно, классическая концепция исторического развития разделяется на два взаимосвязанных процесса: общую и специфичную эволюцию. Первый процесс относится к отбору в глобальном масштабе культурных инноваций, которые способствовали развитию человеческой культуры вообще (панкультуры). Второй характеризует адаптацию локальных культур к их природному и социальному окружению. Основной вклад в развитие этих концепций внесли Дж. Стюард, М. Салинс, Э. Сервис.

Опираясь на идею многолинейной эволюции, Стюард предложил в качестве классификационной единицы концепцию «культурного типа», которая нашла широкое распространение в археологических и этнографических исследованиях 1970-х гг. Таким образом, в отличие от классических идей эволюционизма сторонники неозволюционизма искали способ объяснения культурного многообразия, которое интерпретировалось не как вариации проявления «общего закона», а как имеющее самодовлеющую адаптационную значимость.

На базе этой специфичной эволюции сформировалась экологическая антропология (*environmentalism*), где основное внимание уделялось механизмам формирования отличительных черт локальных культур. Сторонники этой позиции Д. Андерсон, А. Вайда, Р. Рапорт и другие рассматривали характерные черты локальных культур как производную от адаптации их носителей к жизненно важным особенностям окружения.

Влияние неозволюционистских идей сохраняется в рамках культурной антропологии (этнологии) до сих пор.

Теоретические построения, связанные с объяснением динамики культурного разнообразия и его организации во времени и пространстве, дополнялись методологическими изменениями. С середины XX в. в культурной антропологии утверждается сравнительный метод, используемый при анализе этнографических, археологических, исторических данных, зафиксированных документально. Составляются атласы культурных черт и их сравнительных рядов на основе анализа культурных единиц разного масштаба. В истории культурной антропологии наиболее крупным документом такого рода стал «Этнографический атлас» Мердока (1962—1966), который насчитывал тысячу культурных единиц. Сравнительные исследования осуществлялись применительно к культурам соседствующих народов, культурному ареалу, континенту, полушарию, всей планете. Объекты сравнений были разномасштабными — от одного элемента культуры до совокупностей, охватывающих культуру в целом. Подобный перечень В. Рэя, составленный для ареала плато Северной Америки, насчитывает семь с лишним тысяч культурных элементов. Этот метод дополнялся картографированием, позволяющим воочию увидеть географическое распределение упорядоченных в перечнях и атласах черт.

Совершенно очевидно, что такое каталогизирование и картографирование обеспечивает надежный материал для глобально-культурных сравнительных исследований, получивших название холокультурализма. Ограничение таких сравнений определяется возможностями корректного построения ряда, связанного с динамикой

— ля тсс: ной единицы. — его достоверного размещения во времени и пространстве. С р азнительный метод оказывается незаменимым при определении культурного ареала, при отыскании кросскультурных закономерностей, при выявлении эволюционных тенденций.

В 1970 — 1980-е гг. в американской антропологии меняется объект исследования. Происходит поворот от изучения существующих традиционных и бесписьменных культур к исследованию сложных современных обществ. С исчезновением многих традиционных культур изменилась география культурно-антропологических исследований, сместившихся в развивающиеся и развитые страны. В этот период усиливается дифференциация культурной антропологии. В ее рамках артикулируются урбанистическая, экономическая, политическая, правовая антропология. Формируется так называемая этнонаука, связанная с изучением «естественных классификаций» (построенных самими носителями культуры), выявляемых в рамках изучаемых культур применительно к их ключевым социально значимым областям (родство, медицина, растения, животные и т. п.).

Наряду с возрождением эволюционизма вторая половина XX в. в культурной антропологии характеризуется широким распространением лингвистической антропологии, сочетающей структуралистские и семантические принципы. Уже на рубеже 1940-х и 1950-х гг. Ч.Ф. Веглин и З.З. Харрис предложили рассматривать язык как часть культуры, а речевую активность и ее условия — как этнолингвистическую ситуацию, и эта концепция стала общераспространенной. Американские лингвистические антропологи не занимались порождением языка, принимая его как уже существующий, а речевое поведение, язык становились предметом изучения, позволяющим понять культуру.

Лингвистическая антропология стала в США исходной теоретической базой для формирования в 1960— 1980-х гг. когнитивной антропологии. Речь идет об идеациональной теории культуры У. Гудинафа. Он утверждал, что представления людей о мире, содержащиеся в когнитивном коде (культурных стандартах), характерном для каждой культуры, можно выявить, исследуя вербальные коммуникации. В ходе таких исследований определяются основания и принципы категоризирования и классификаций, с помощью которых носители культуры упорядочивают ее вещественный, социальный, символический уровни. Наглядными примерами могут служить классификации терминов родства, названия животных, растений, цветовых обозначений. Для их изучения уже имеется набор специальных процедур, известных как компонентный анализ (У. Гудинаф, Ф. Лонсбери, О. Вернер).

Для когнитивного направления культурной антропологии 1970 — 1980-х гг. характерен поиск исследовательских средств для выявления того, как носители культуры представляют ее в понятиях, семантических категориях, символических системах. Эта процедура называется «субъективной реконструкцией». Субъективной считается категоризация посредством языка неосознаваемо выделяемых элементов окружения. Реконструкция же состоит в выявлении порядков, в которые эти категории организуются и затем выражаются в символических формах. В процессе исследования для этой цели используется специально сконструированный вопросник.

Из лингвистики был заимствован еще один методологический принцип. В свое время К. Пайк при анализе языка предложил выделять «эмик»- и «этик»-уровни (ср. фонемика — фонетика). М. Харрис использовал это различие применительно к культурно-антропологическим исследованиям, чтобы отделить культурные категории, используемые информантами (эмик-категории), от используемых в науке (этик-категории). Согласно К. Фрейку и Р. Нарролу, такое различие в сочетании с семантическим анализом позволит уточнить основания категоризаций и классификаций, используемых в исследуемых культурах, а также значение самих категорий.

В изучении способов символического упорядочения культурного многообразия были разработаны и другие подходы. Так, Д. Хаймз предложил так называемую этнографию речи (ethnography of speaking), где речевое поведение, характерное для разных языковых сообществ, рассматривается в различных социокультурных си-

туациях. Всевозможные диалекты, социолекты, аргó в сочетании с экстралингвистическими проявлениями изучаются как упорядоченная коммуникативная среда. Задачей такого исследования становится выявление зависимости правил упорядочения от определенных аспектов коммуникативных ситуаций, таких как отношение и распределение статусов и ролей между участниками, обсуждаемая тема, жанр и стиль коммуникации и т. п. В методологическом плане К. Гирц стал основателем так называемой интерпретативной антропологии, построенной на базе аналитической философии, герменевтики и структурного функционализма. В своей работе «Интерпретация культур» он предлагает семантическую концепцию культуры, рассматривая ее как «текст». Целью исследования становится выявление принципов когнитивной организации представлений и поведения людей в определенные символические целостности. Для адекватного фиксирования таких целостностей Гирц предлагает использовать специальную технику подробного описания (thick description), этнографическую по характеру, но включающую в описание самого наблюдателя в качестве актора.

Во *Франции* ярким представителем структурализма стал К. Леви-Строс. С этих теоретических позиций он изучал системы родства, мифов, ритуалов с целью обнаружить за всем многообразием устойчивых культурных феноменов всеобщие ментальные структуры. В качестве источников информации для таких изысканий он использовал результаты полевых наблюдений и исторические данные. В отношении последних он полагал, что обращение к временному измерению, во-первых, увеличивает количество уровней изучения этих структур, во-вторых, в силу свершенности исторических фактов обеспечивает контроль над субъективными аспектами синхронного структурного исследования.

Структуралистская идеология, предполагающая общность ментальных конструкций всего человечества (аналог допущения о психическом единстве человечества, характерного для ранних стадий становления культурной антропологии), обусловила особую позицию Леви-Строса в отношении культурного многообразия. Он считал культурную антропологию самой гуманистичной из всех наук, включая другие науки о человеке. В отличие от предшествующих форм гуманизма она базируется на допущении о равноценности всех культур и цивилизаций. Соответственно, для исследователя нет культур — исторических или современных — привилегированных и несущественных. Бесписьменные культуры столь же внутренне полны и значимы для их носителей, сколь и сложные письменные общества для их членов. То, что они не оставляют после себя заметных памятников, побуждает этнолога искать такие методы исследования, которые позволили бы строить достоверные суждения о подобного рода культурах. Объединение методологического инструментария гуманитарного и естественно-научного типа познания делает этнологию местом их примирения. А использование этнологических методов для изучения исторических и современных, бесписьменных и письменных культур способствует углублению знаний о многообразии проявлений структурных свойств человеческой ментальности в нескольких направлениях. Прежде всего расширяется географическое и историческое пространство знаний о культуре. Далее, уточняются свойства выживших бесписьменных обществ, которые помогали им воспроизводиться в течение длительных периодов времени. Наконец, создаются новые инструменты исследования, которые углубляют знания людей о самих себе и своем культурном окружении.

Во *Франции* к началу 1970-х гг. появилась также этнолингвистика, сформировавшаяся по американскому образцу, в частности под влиянием разработок Д. Хаймза. Значительный вклад в ее развитие внесли такие исследователи, как Э. Бонвини, Ж. Калам-Гриоль, Д. Рей-Ульман, Ж. Тома, М.-П. Ферри и др. Основные исследования проводились в африканских колониях. На базе их результатов были созданы тезаурусные словари и энциклопедии языков и культур африканских народов. Французские исследователи изучали также собственную устную культуру (Ф. Альварес-Перер, Ж.-К. Дэнгирар и др.), устную культуру других стран (С. Зервудацки, Ж. Дреттас). Однако такие исследования были немногочисленными.

Динамика этнологических исследований в *Германии* практически повторила американскую. В период с 1960-х по 1990-е гг. отчетливо выделились следующие исследовательские ориентации:

- изучение локальных культур в развивающихся странах;
- выявление пространственно-временного распределения культурных черт в глобальном масштабе;
- осмысление и разработка технологий организации межкультурных коммуникаций;
- выявление каузальных связей между культурными явлениями.

Здесь, как и в США, наметился переход от изучения развития локальных обществ и сообществ к рассмотрению связей между ними в широком социокультурном и историческом контексте, от структурно-функционального анализа к современному структурализму (Т. Швейцер).

Внимание к культурному многообразию проявилось в рамках радикального этнологического течения. Его представители, такие как Г. Элверт, отказываются от терминов «национализм», «этничность», «этнос» и связанных с ними теоретических представлений. Вместо этого они предлагают обратиться к изучению взаимодействий людей, так сказать, на микроуровне, в системе «мы — группа — процесс» («Wir — Gruppen — Prozesse») и коммуникаций «неэтнического порядка».

Одно из ведущих структуралистских направлений этнологии и культурной антропологии, существующее с 1930-х гг., сосредоточено в Лейденском университете (г. Лейден, *Нидерланды*) и носит название Лейденской школы. Ее теоретические основания составляют идеи лингвистического структурализма Ф. де Соссюра, Н.С. Трубецкого, Р.О. Якобсона, а также французской социологии Э. Дюркгейма и М. Мосса.

Следует отметить, что теоретические идеи, разработанные Лейденской школой незадолго до Второй мировой войны, определили на несколько лет развитие структурализма в Европе и Америке. Здесь впервые сформировались основы семиотического подхода к решению этнологических проблем, ставшего одной из ключевых составляющих структурной, когнитивной антропологии, этнонауки. Позже этнолингвистический и семиотический подходы объединяются для изучения глубинных структур культуры и социальной организации. До 1956 г. здесь доминировала социологическая точка зрения и осуществлялся поиск обусловленности символических систем социальными факторами. К концу XX в. фокус интереса сместился к когнитивистской интерпретации «естественных» категоризаций и классификаций в структурах родства, мифологических текстах, религиозных отправлениях, объектах «материальной» культуры.

Это означает поворот от выявления общих закономерностей воспроизведения культуры как целого к интерпретации культурного разнообразия. В России во второй половине XX в. осуществлялись главным образом этнографические исследования. Здесь устойчиво сохранились два основных направления. Первое было связано с изучением народов СССР, направленным на нужды государственной национальной политики. Второе представляло своего рода музеификацию народной культуры: собирался фольклорный материал, работы народных мастеров, описывался народный быт. Вначале большая часть данных относилась к прошлому, но уже с 1970-х гг. этнографы обратились к описанию современности. Изучалось не только использование объектов прошлого в различных ситуациях сегодняшней жизни. Предметом внимания стал современный фольклор, причем не только сельский, но и городской. Однако этот материал не был осмыслен даже на уровне эмпирических обобщений, поскольку для них не существует отрефлексированных концептуальных оснований, кроме традиционно исторических. Культурная антропология как наука в России не развивалась, и первые обзорные работы, посвященные ей, появились лишь в конце 1980-х гг.

В 1970-х гг. возрождается русский структурализм (В.В. Иванов, В.Н. Топоров и др.). Это уже современное направление с включением новых научных принципов кибернетики, теории информации, семиотики. Однако здесь преобладают лингви-

стические ориентации, а традиционным остается предмет исследования: литературные тексты и мифы. В большей степени культурно-антропологическую направленность имеют работы социолога Т.М. Дридзе и лингвиста Р.М. Фрумкиной. Дридзе изучала организацию, формы и последствия социальной коммуникации. Фрумкина осуществляет интересные исследования в области естественных категоризаций и классификаций. Но пока в России нет ни одной сформировавшейся культурно-антропологической школы.

Конец 1960-х гг. был ознаменован появлением первых признаков интеллектуального течения, получившего позже название постмодерна и не завершившегося до сих пор. Все описанные выше изменения в культурной антропологии последней трети XX в. происходили в контексте и под воздействием этого течения.

В настоящее время с этим идейным течением связывают такие имена, как Ж. Деррида, Ж.Ф. Лиотар (философия), М. Фуко, Х. Уайт (история), Ж. Лакан, Ж. Делез, Р. Лэнг, Н. Браун (психоанализ), Г. Маркузе, Ж. Бодрийар, Ю. Хабермас (политическая философия), Т. Кун, П. Фейерабенд (философия науки), Р. Барт, Ю. Кристева, В. Щер, У. Эко (теория литературы), Г. Гарфинкель, И. Гофман, Э. Гидденс (социология, переплетенная с культурной антропологией), К. Гирц, М. Глюкман, К. Кастанеда, Дж. Клиффорд, О. Льюис, С. Тайлер, В. Тернер, Р. Уильямс, Р. Уэббер, М. Харрис (культурная антропология).

Смена познавательных парадигм характеризуется сдвигом фокусов исследовательского внимания и исходных допущений по сравнению с предшествующим периодом:

— *Плюрализм жизненного мира людей.* Это контрпозиция механицизму и дуализму предшествующей познавательной парадигмы. Ведущие антропологи признают множественность нередуцируемых друг к другу принципов миропонимания и, соответственно, жизненных миров, которые могут вступать во взаимоотношения. В такой реальности культурное время нелинейно; необратимые процессы соседствуют с обратимыми; социокультурная динамика не имеет предустановленной цели и направления (ризомные изменения).

— *Неоднородность социокультурного пространства.* Считается, что различным образом структурированные области сосуществуют здесь с бесструктурными. При этом структура трактуется не в статичном, а в динамическом смысле, детерриториализованные бесструктурные зоны — как потенциал изменчивости социокультурного пространства. Такое разделение позволяет объяснять способы существования людей в условиях процессов и деконструкций социальных систем.

— *Многослойность символических объектов.* При таком понимании социокультурного пространства и времени предметом особого внимания становится тот факт, что на уровне обозначающего обнаруживается сразу несколько обозначаемых, т. е. типов реальности, с которыми человек имеет дело. Это указывает на такие категории жизненного мира, как отсутствие, немыслимость, невыразимость; на невидимые порядки, организующие ткань повседневной реальности.

— *Децентрированность личности.* Подчеркивается, что «культурный субъект» принадлежит одновременно двум мирам: реальному и символическому, и каждый из них сам по себе неоднороден. Это обуславливает внутреннюю разделенность личности, Я, поскольку действия их интерпретации с одной стороны, и неосознаваемые коннотации — с другой, не тождественны друг другу.

— *Неоднозначность нормативных порядков.* В рамках постмодерна особое внимание уделяется неоднозначности отношений членов общества к моральным нормам. Утверждается, что ни один моральный кодекс, даже общепринятый, не обеспечивает достаточных оснований для существования социальной солидарности. Переосмыляется классический императив моральной власти, и выдвигается гипотеза, что сила без авторитета — постоянно присутствующий в обществе фактор в распределении функций и вознаграждений.

Конструктивные начала постмодерна открывают дополнительные к классическим возможности в изучении социокультурной реальности и ее динамических характе-

ристпк. В его рамках акцентируются те аспекты связей людей с окружением, которые в классических культурно-антропологических моделях считались либо несуществующими, либо отклонениями.

Заключение

За XX в. культурная (социальная) антропология (этнология) сложилась как самостоятельная социально-научная область. В самом общем виде, исходя из целей и предметной области изучения, в ее становлении можно выделить два периода: конец XIX в. — середина 1960-х гг. и конец 1960 — конец 1990-х гг.

Первый период формирования культурной антропологии характеризуется стремлением построить субстанциональную теорию культуры, понимаемой как реальный объект. В рамках эволюционизма это была панкультура, или культура всего человечества. Неудачи попыток построить научную теорию истории человечества привели к поиску надежных показателей определения культуры как целого. Такую целостность диффузионисты связывали с концепцией «культурных кругов» (ареалов), но недостаток данных и натяжки в теоретических построениях привели к утрате первоначального авторитета этой теории.

С возникновением функционализма впервые меняются цели и предметная область изучения. Культура по-прежнему рассматривается как реальный объект. Однако теперь изучается не панкультура, а отдельные культуры с целью выявления механизмов, удерживающих ее целостность. Такими механизмами стали социальные институты и их функции. Позже выяснилось, что гомеостатическая модель общества, предлагаемая в рамках структурного функционализма, непригодна для объяснения динамики современной жизни.

Но было и другое теоретическое направление, предназначенное для изучения механизмов поддержания культурной целостности, — это «личность-и-культура». Здесь такое поддержание связывалось с интериоризацией культурных норм и паттернов в процессе социализации. Со временем в этом направлении также обнаружились существенные ограничения, относящиеся к объяснению множественности и изменчивости культурных форм поведения людей.

Таким образом, постепенно в рамках культурной антропологии наметилось изменение проблемного поля: от поиска общих закономерностей, характерных для всех культур, к выявлению способов организации культурного многообразия. В этом отношении характерна ситуация с возрождением эволюционизма в 1950-х гг. Названный неозолоционизмом, это теоретическое направление было реакцией на синхронную ориентированность функционализма и «культуры-и-личности». Но оно существенным образом отличалось от классического эволюционизма стремлением к интерпретации культурного многообразия благодаря разделению эволюции на общую и специфичную формы.

Осмысление изменения общенаучной ситуации в 1960-х гг. привело в их конце к определению этой ситуации как смены познавательных парадигм. Одной из ее *существенных* характеристик стало утверждение логического позитивизма, предполагающего сконструированность (а не реальное существование) категорий и моделей, используемых в науке (аналог противопоставления номинализма и реализма I. С этого момента начинается период доминирования лингвистической философии, что в культурной антропологии отразилось в формировании лингвистической антропологии (этнолингвистики) и когнитивной антропологии.

В этих структуралистских теоретических рамках осуществляется поиск способов организации культурного многообразия, причем в символической форме. Со временем в культурной антропологии все отчетливее проявляются эвристичные и конструктивные аспекты постмодерна, и можно говорить о поиске новых парадигматических оснований, позволяющих объединить концептуализацию культурной динамики (эволюционизм), организации социального взаимодействия (структурный функционализм) и символического поля (структурализм, постструктурализм).

Таким образом, в XX в. культурная (социальная) антропология (этнология) сформировалась как обширная область социально-научного познания:

— построено операциональное определение культуры, которое стало конвенционально принятым;

— определены теоретические рамки и методологические принципы изучения культуры, позволяющие сочетать микро- и макроуровень рассмотрения объекта изучения; данные из разных источников; построение эмпирических закономерностей и теоретических обобщений;

— разработан понятийный аппарат;

— началось концептуальное примирение и совместное использование теоретико-методологических принципов основных исследовательских направлений, считавшихся прежде несовместимыми.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения)*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Понятийный аппарат культурной антропологии*; *Методология культурной (социальной) антропологии*.

Соч.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985; *Сенир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993; *Уайт Л.А.* Работы по культурологии. М., 1996; *Geertz C.* The Interpretation of Culture. N.Y., 1973; *Narrol R., Narrol F. (eds.).* Main Currents in Cultural Anthropology. N.Y., 1973; *Turner V.* Post-modern Anthropology. Washington, n.d.; *Tyler S.* Cognitive Anthropology. N.Y., 1969.

Лит.: *Белик А.А., Резник Ю.М.* Социокультурная антропология: Историко-теоретическое введение. М., 1998; *Емельянов Ю.Н.* Введение в культурантропологию. СПб., 1994; *Культурология. XX век: Энциклопедия: В 2 т.* СПб., 1998; *Орлова Э.А.* Культурная (социальная) антропология. М., 2004; *Очерки социальной антропологии.* СПб., 1995; *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1978; *Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения.* М., 1991; *Alexander J.C., Seidman S. (eds.).* Culture and Society: Contemporary Debates. Cambridge UK; N.Y., 1990; *Eco U.* A Theory of Semiotics. Bloomington, 1976; *Fisher M.M.J.* From Interpretative to Critical Anthropology. Brasilia, 1982.

Э.А. Орлова

11. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСНОВНЫЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ

Антропологические идеи в Древности и Средневековье

Ввиду высокой степени синкретической слитности религиозных систем Древнего Востока с мифологией и магической практикой в рамках целостного мифоритуального комплекса о ясно выделенных и отрефлексированных антропологических идеях говорить не приходится. В подчиненном и фрагментарном виде они имплицитно содержатся в мифологических, эпических, дидактических и иных текстах и реконструируются путем интерпретации их в современной системе понятий. Сознание человека древних цивилизаций, с его едва пробудившейся самостью, находилось в тесном единстве с социоприродным синкрезисом и его полуинстинктивными программами. Авторефлексия такого сознания была еще чрезвычайно слаба, что делало невозможным ясную артикуляцию антропологических проблем в адекватном виде. Вместе с тем общекультурные различия между древневосточными обществами принципиальным образом отражались на осознании места человека в общей картине мира, его системе ценностей и жизненных ориентиров.

В древнеегипетской цивилизации, в наибольшей степени сохранившей связь с древними палеосинкретическими основаниями культуры, человек понимался как существо со слабо выраженной субъектностью, что в полной мере соответствовало действительности. самого понятия «человек» в его современном универсалистском

понимании не существовало: обожествляемые цари, полубожественные персоны и обычные люди относились к разным классам существ. Если первые выступали проводниками высшего гармонизирующего начала (Маат), то последние относились, скорее, к материалу, подлежащему упорядочению. В безличном принципе Маат космологическое безусловно преобладает над этическим, хотя и включает в себя мир человеческих отношений. Сам же человек предстает совокупностью магически операбельных сущностей, обладающих относительно автономным существованием: *тело, имя, ба, ка и тень*. *Ба* (жизненная энергия) и *ка* — понятия, связанные с представлениями о душе, причем важнейшим среди множества синкретически слитных значений *ка* является значение «двойника» человека в загробном мире. Являясь в значительной степени абстрактным фокусом указанных сущностей, человек жил в «полугипнозе» императивно действующих культурных программ, «зазоры» между которыми были столь незначительны, что не позволяли рефлектирующей самости отпасть от них и развиться на основе экзистенциального отчуждения.

Ввиду сильнейшей, как ни в какой другой древней цивилизации, устремленности в запредельное земная жизнь человека понималась в Египте как преходящий эпизод, цель которого — подготовка к загробному существованию. Однако в отличие от архаических культур, где ритуально-магические процедуры по подготовке к жизни в стране предков не обладали этическим измерением, а носили «технологический» характер, у египтян впервые появляется идея *загробного суда* и отчета о земных делах (хотя она не отделилась полностью от магики-ритуального комплекса), что возымело огромное значение для развития антропологических концепций в более поздних религиях.

Религиозные системы народов, населявших древнюю *Месопотамию*, в силу того, что этот регион был своеобразным «проходным двором народов», не отличаются столь выраженным единством и преемственностью и потому поддаются лишь самой общей характеристике. Различные версии мифа о происхождении человека сходятся в важном пункте, указывая на отсутствие непроходимой границы между божественной и человеческой формами существования: древний человек каким-то образом заимствовал у богов их субстанцию — жизненное дыхание у Энки или кровь богов — у Лахму. Не менее важно и то, что люди, обретая смысл жизни в служении богам, не были при этом их рабами.

Человеческий мир — симметричное отражение мира божественного, а люди — подражатели, «соратники» богов в деле установления космического порядка. Особое значение в определении координат жизненного мира человека играли два комплекса представлений: *ме* и *нам*. *Ме* связано со значениями «бытия», «божественной силы» и интерпретировалось как божественная имманентность в мертвой и живой материи, неизменная, врожденная, но безличная и доступная только богам. *Ме* служили нормами, указаниями, правилами, обеспечивающими порядок в мире и в человеческом обществе. Они же определяли и судьбу всего сущего как в божественном, так и в человеческом мире, связанную, в свою очередь, с комплексом значений *нам*. Шумерское слово «нам» (аккадский эквивалент — *шимту*) традиционно переводится как «судьба», «рок». Содержание этого смыслового комплекса чрезвычайно широко и синкретично. В него входят и представления о «сфере деятельности», предопределенное место в социальной иерархии, и жизненное предназначение и смерть как неизбежный итог земного пути человека.

Судьба есть натура всякой вещи, и в этом смысле она есть источник их онтологии; ни одна вещь не существует, не обрета имени и судьбы. У каждого человека был свой собственный ангел или демон, олицетворяющий его и сужденную в конце жизни смерть. В отличие от египтян, жители Месопотамии были более ориентированы на посюсторонние ценности, отчего особое значение приобретало приращение к собственности, каковая считалась едва ли не онтологическим атрибутом владельца. Поэтому передача собственности (купля-продажа, обмен) сопровождалась особой ритуалистикой. Смерть же не была «выздоровлением после болезни», как выразился разочаровавшийся в жизни древний египтянин в разговоре со своей душой. Мысли

о смерти для жителей Междуречья были тягостны и мучительны, ибо загробное существование отнюдь не сулило вечного блаженства.

Религиозное мировоззрение жителей Месопотамии было окрашено в пессимистические тона. Не случайно идея недостижимости бессмертия, печаль при мыслях о неизбежном конце — один из ключевых мотивов эпоса о Гильгамеше, примечательного еще и тем, что в нем создается практически неизвестный в Египте тип полубожественного героя. Пессимистические и фаталистические настроения усилились к концу Нововавилонского царства, когда древний мифо-ритуальный синкретиз перестал выполнять свои интегративные функции и человек оказался «выброшен» в переусложнившийся и ставший непонятным мир. Исчерпав возможности самоизменения, культура оказалась неспособной предложить человеку иные формы идентификации, социальных и экзистенциальных ориентиров. И религиозные представления перестали быть источником чувства укорененности в мире и его незыблемости. В страхе и отчаянии жители Вавилона писали письма богам с жалобами на бесчисленные беспорядки и несправедливости.

Начиная с «Вавилонской теодицеи» сквозной темой становятся мотивы «Невинного страдальца». Отношение вавилонянина с богами еще во многом прагматично и «технологично»: лишь под давлением беды он думает о смягчении гнева бога. А «технология» общения включала в себя посредство обряда и жреца и осуществлялась через заклинания и магические формулы. Однако здесь уже присутствуют, предвосхищая жанр псалма, мотивы покаяния, внутренняя потребность молитвы и очищения, т. е. все то, что затем будет развито и усилено в этических религиях спасения и в первую очередь в иудаизме. Сделав в этом направлении первый шаг, месопотамская религия остановилась, не в силах вырваться за пределы общекультурной и цивилизационной целостности, содержащей в своем системном качестве «гены» палеосинкретического магизма.

В ведической религии древней *Индии* антропологический аспект проблематизируется прежде всего в контексте устойчивой синкретичности, пронизывающей все сферы культуры. Антропное начало нарастает от «Ригведы», отражающей раннюю стадию мифо-религиозного сознания с его обожествлением стихий и чертами древнего анимизма, к «Яджурведе», «Атхарваведе» и брахманам (ок. первой трети I тыс. до н. э.). Применительно к древнеиндийской религии следует говорить не столько о поступательном развитии антропологических идей, сколько о своеобразном палимпсесте — взаимоналожении и «просвечивании» древних слоев сквозь более поздние напластования.

Древний жертвенный ритуализм и магия сохраняли неразрывную слитность с интеллектуальным спекулятивизмом и началами философии. Этот синкретизм, сохраняющий свой «периметр» на всем протяжении индийской истории, по сути, не позволяет говорить о ясном разделении религиозных и нерелигиозных сторон жизни.

Принцип социальной стратификации по варнам (позднее — кастам) имел религиозные основания. Сама же религия и в эпоху развитой государственности была прочно связана с древней и даже архаической мифологией. Так, в брахманах-комментариях акцентируется прямая связь между долголетием и бессмертием, с одной стороны, и количеством и качеством жертв — с другой, ибо жертвенная еда, совершенно в духе древнего магизма, понималась как пища бессмертия. С помощью специально разработанного ритуала *дикиши* совершалось разделение индивида на (говоря современным языком) материальную оболочку и духовную бессмертную субстанцию. Прошедшие этот обряд считались «дваждырожденными»: «Человек рождается лишь частично, только благодаря жертвоприношению он действительно рождается». Корпорация жрецов — брахманов обладала статусом «человеческих богов», и подношения им соотносились с ритуальной жертвой богам. При этом брахманы в определенном смысле стояли даже над самими богами.

Для древних индусов проблема возвращения в блаженное непротиворечиво-континуальное состояние, лишненное противоречий бытие — эта глубочайшая экзистенциальная интенция всякого «выброшенного в мир» человеческого существа и

корневой нерв всякой религии — была более, чем у других народов, сфокусирована на индивидуальной психике и сознании. Отсюда — предельная интровертированность индийских религиозных систем, как древних, так и более поздних. Возвращение жизненного начала *джива* — «достижение самого себя» в представлениях о природе сна — концептуализируется как «освобождение от утомления» и высвобождение духовной субстанции (*пуруша*). Однако ни ощущение всемогущества обращенного на себя сознания, ни утонченные трансовые психотехники не стоят в одном ряду с позднейшим религиозным персонализмом. Человеческое существо, при всей спиритуалистической концентрированности сознания на себе, есть в значительной степени абстрактный фокус, точка приложения запредельных сил, втянутая в бесконечный круговорот вещей.

Вовлеченность человека в этот бесконечный вселенский процесс отражена в учении о *карме*, значение которого для всей индийской цивилизации трудно переоценить. Сумма добрых и злых дел каждого человека (его карма) определяет форму последующего перерождения, которая может быть хорошей, средней или плохой. Такое квазиперсоналистское объяснение проблемы добра и зла, где все зависело от этической позиции индивида и его личных поступков, делало несущественными социальные и вообще всякого рода внешние факторы.

Так индийская религиозная мысль поднялась до идеи спасения, понимая его как спасение индивидуальное, изменение судьбы в сугубо личном, асоциальном плане. Не случайно высшим идеалом человека, освобождающегося от оков кармы, считался аскет-отшельник. Путь отшельника (*деваяна*) соотносился с путем богов, в отличие от пути предков (*титрияны*). Приобретая с годами все большую божественную силу, отшельники в конечном счете достигали миров Брахмана и растворялись там, не возвращаясь более к жизни, выпадая из цепи перерождений и освобождаясь тем самым от закона кармы. Идеи и практика аскетизма, модифицировавшись и пропитавшись нормативно-этическим смыслом в монотеистических религиях, стала существенным компонентом более поздних сотериологических представлений.

Возникший в VI — V вв. до н. э. в Индии *буддизм* придал абстрактной беспредельности человеческое измерение. Буддизм — единственная религия, основатель которой не объявлял себя ни пророком какого-либо бога, ни его посланцем. Будда (Сиддхартха Гаутама) полностью отрицал идею Бога как высшего существа. Реформируя выхолащивающуюся брахманическую ритуалистику, буддизм трактовал человеческую жизнь как неизбывное страдание, выход из которого возможен лишь на пути просветления.

Согласно Будде, мир не был создан никем из богов или демонов, но существовал всегда, т. е. постоянно сотворялся злыми или добрыми действиями людей. Сердцевина учения Будды — четыре «благородные истины». Они таковы:

1. Все есть страдание.
2. Причиной страдания являются желания.
3. Освобождение от страданий — это прекращение (отсутствие) желаний.
4. Существует путь к прекращению страданий. Это восьмеричный путь Будды: (1) правильное постижение, (2) правильное мышление (или намерение), (3) правильная речь, (4) правильное действие, (5) правильная жизнь, (6) правильное усилие. (7) правильное внимание, (8) правильная концентрация.

Предостерегая адептов от крайностей аскетизма, с одной стороны, и потакания желаниям — с другой, Будда указывает путь к просветлению (*нирвана*).

Опираясь в значительной степени на опыт йогических психотехник, монах проходит долгий путь к просветлению. Он начинается с осмысления своей физической жизни, своих поступков и действий, до того автоматических и бессознательных. Затем следует практический этап: медитации, сосредоточения и концентрация. Последовательно восходя посредством этих техник к растворению мысли в «радости и блаженстве», сознание достигает «очищения» мысли. Освобожденная от содержания мысль последовательно концентрируется на беспредельности и ничтожности и приходит, наконец, к состоянию «ни сознания, ни не-сознания».

Достойные люди, отмеченные яснознанием и необыкновенными способностями (*архаты*), достигают нирваны еще до конца физической жизни. Впрочем, столь «демократичный» взгляд на возможность спасения в нирване присущ лишь северному буддизму (*махаяна*). Южный же буддизм (*хинаяна*) вовсе отрицает возможность прижизненного спасения. Закон кармы в его буддийской интерпретации сыграл огромную роль в укреплении этического стандарта поддерживавших буддизм мирян. Исправление кармы на пути к избавлению от ее оков и достижению нирваны стало пониматься как позитивный смысл существования. Само по себе это не было открытием буддизма, но именно буддизм сделал на этом резкий акцент, в значительной степени сцементировав шкалу этических ценностей.

Широко распространившись за пределами Индии, буддизм так и не укоренился на родине в качестве официальной религии, а, слившись с другими религиозными движениями и культами, стал одним из компонентов индуизма — синкретической индийской религии. Рыхлость и аморфность последнего в сочетании с терпимостью, размытостью доктрин и свободой личного выбора — индуизм был готов принять в свое лоно и мусульманина, — не позволяет говорить о сколь-нибудь специфичных антропологических идеях.

Антропологические аспекты религиозных представлений древнего *Китая* были изначально ориентированы на идеал социальной гармонии и порядка на Земле. Небо, центральная категория высшей всеобщности, будучи абстрагированным от человека, было слишком далеко, чтобы служить надеждой и опорой в конкретных земных делах. Возвышаясь над всеми посюсторонними ценностями, Небо «послойно» проецировало свою сакральность на многочисленных божеств, эпических героев, великих учителей и добродетельных правителей. Божества как бы спускались на землю, превращаясь в той или иной мере в десакрализованных культурных героев. Этически детерминированный рационализм, оформленный в исподволь десакрализирующей ритуальности, уже с древности стал основой китайского образа жизни. Особая форма китайской культурной синкретичности породила специфический социокультурный феномен — чиновника, сочетавшего в себе широкий набор светских и сакральных (жреческих) функций.

При отсутствии выделенной корпорации жрецов их функции отчасти брали на себя гадатели, чье изошренное искусство было наполнено религиозным смыслом. Особую роль играл культ предков. Считалось, что человек наделен двумя душами — «материальной» (*по*) и духовной (*хунь*). Первая после смерти уходит в землю — и именно для ее убогатворения с покойным отправляли на тот свет его вещи, слуг, женщин (до конца эпохи Шан-Инь). Вторая душа отправлялась на небо, где занимала место, строго соответствующее статусу ее обладателя. Престиж человека, его место в обществе были связаны с его происхождением, фиксированным через культ предков. Дуалистическая картина мира, основанная на комплементарном взаимодействии универсальных начал *ян* и *инь*, олицетворяющих среди прочего также и дуальность мужского и женского начал, выступала базой всех древнекитайских учений.

Символом процесса оттеснения религиозной мистики и метафизики ритуализированной этикой и проблемами социальной политики стало *конфуцианство*. В учении Конфуция (551 — 479 г. до н. э.) содержится концепция двух типов людей: благородный муж (*цзюнь цзы*) и низкий человек (*сяо жэнь*).

Высокоморальный *цзюнь-цзы* обладает двумя главными достоинствами; гуманностью и чувством долга. Гуманность трактовалась Конфуцием чрезвычайно широко: это скромность, справедливость, сдержанность, достоинство, бескорыстие, любовь к людям (разумеется, в понимании своего времени) и т. п. Таким образом, был создан умозрительный социоантропологический идеал — эталонный комплекс добродетелей.

Своего рода комплементарным дополнением к конфуцианству, воплощавшему начало *ян*, служил *даосизм* как воплощение начала *инь*. В трактате *Дао дэ цзин* («Книга о пути и добродетели») полулегендарного основателя даосизма *Лао Цзы* сформулирована концепция следования Дао — стихийному, естественному и непостижимому порядку вещей во Вселенной. Стремление слиться с Дао, не противопоставлять

индивидуальную волю всеобщим закономерностям отражает стихийное стремление человека вернуться в непротиворечиво-континуальное состояние, отбросив «груз»: цивилизационных противоречий.

Идеи опрощения, возврата к архаическому единению с миром (но не к архаической дикости!) нашли в даосизме развитое концептуальное развитие. Мудрый отшельник, ищущий долголетия и бессмертия, стал в противовес конфуцианскому идеалу служения вторым эталонным типом человека в древнем и средневековом Китае. При этом конфуцианцы временами не были чужды утонченных даосских искусств и психотехник, а даосы не брезговали придворным служением. Тем не менее конфуцианство было преимущественно мировоззрением верхов общества, тогда как даосизм был более присущ простолюдинам, нередко служа идейно-религиозной основой народных восстаний. Учение буддизма, распространившееся в Китае в первых веках нашей эры, будучи сильнейшим образом трансформировано в соответствии со спецификой китайского культурно-цивилизационного ландшафта, также разделилось на «аристократическую» и «крестьянскую» версии.

Религия древнего Ирана складывалась в стороне от главных ближневосточных цивилизаций и заметно отличалась как от египетских и месопотамских, так и от древнеиндийских традиций. Иранская религиозная мысль совершила существеннейший для всех последующих религиозных и общемировоззренческих доктрин прорыв: разорвала оболочку древнего синкретизма и отчетливо концептуализировала дуализм мировых начал (добра и зла) в качестве онтологической антиномии. Эта антиномия и стала основой основ всех генеральных религиозных конструкций и базовым ракурсом не только космических, но и человеческих проблем.

Картина мира строилась на фоне противопоставления сил Света, воплощенных в этическом законе Арта и персонифицированных великим Ахура-Маздой, и сил Тьмы и Зла, воплощенных в лжи (Друг) и персонифицированных Ангро-Манью. Этот ритуально-этический дуализм стал фундаментом всех доисламских религий Ирана. Религиозный дуализм древних иранцев связывается главным образом с зороастризмом — учением пророка Заратуштры (Зороастра), зафиксированном в священной книге Авеста.

О времени жизни Заратуштры, которого большинство специалистов считает историческим лицом, согласия нет. Специалисты помещают его между XIII и VI вв. до н.э. Перенос акцента в сферу этики сопровождался стремлением не просто выдвинуть на первый план проблему Добра и Зла в ее социальном аспекте, но и соединить этику с космологией в таком синтезе, где этическое доминирует над космологическим или, по крайней мере, с ним уравнивается. Религиозное чувство стало выстраиваться на этическом основании, и мир стал осмысляться сквозь призму кардинальных этических категорий. Заратуштра как бы обращается к человеку с призывами помочь светлым небесным силам в их непримиримой борьбе, став с этой целью лучше, честнее, чище.

В гимнах Авесты люди призываются быть доброжелательными, умеренными в помыслах и страстях, жить в мире и дружбе, помогать ближнему. Призывы Заратуштры — едва ли не первый пример древнего пацифизма. При этом ключевой идеей зороастрийской доктрины является тезис о том, что истина и добро, как и страдание и зло, зависят от самих людей, которые могут и должны быть творцами своей судьбы, что подчеркивает более высокий уровень эмансипации индивида от древней мифоритуальной системы. Именно этот корневой процесс и стал причиной экзистенциального отчуждения древнего человека от мира и обращения к этической рефлексии в поисках выхода. Примечательно, что этические достоинства ценны все же еще не сами по себе, а как оружие в космологической борьбе с силами Зла.

В зороастризме посмертная судьба человека напрямую зависала от его активности в борьбе сил добра и зла и от его веры в истинность исповедуемого им учения. В этих положениях зороастризм прокладывает дорогу более поздним религиям спасения — христианству и исламу. К числу важнейших доктрин сотериологического комплекса относится и *эсхатология*, впервые ясно концептуализированная именно в зороастризме. Пророческое обращение в будущее, учение о конце мира и своего

рода «страшном суде», о делении всех людей на праведников и грешников, о райском блаженстве и адских муках — все эти мотивы, в их непосредственной ориентации на человека и его этическую позицию, получив доктринальное оформление в зороастризме, легли в основу эсхатологии религий спасения. Сам же Заратуштра — один из первых харизматических лидеров и пророков Осевого времени. В этом смысле зороастризм как доктрина принадлежит к принципиально новому типу религий — к религиям основателя, пророка и перекликается с пророческой традицией иудаизма.

Иудаизм — древнейшая из трех так называемых авраамических религий, включающих в себя также христианство и ислам и восходящих к единому ближневосточному ареалу. Идея монотеизма, носившаяся в воздухе в ближневосточной древности, нашла первое последовательное доктринальное воплощение именно в иудаизме, ставшем связующим звеном между религиями древности и всечеловеческими религиями спасения зрелой логоцентрической эпохи.

История древних евреев и процесс формирования их религии известны главным образом по материалам Ветхого Завета. Антропологические представления древних евреев тесно связаны с иудаистической концепцией богоизбранничества. Бог Яхве един для всех, но из всех народов он избрал один — еврейский. Прародителю евреев Аврааму Яхве дал свое благословение, и с тех пор этот народ находится в центре внимания Бога. Народ же при этом выступает как субъект договора с Богом, заключенного через пророка (Моисей). Преданность Богу, вера в его всемогущество, изгнание из души всяких сомнений в его величии и справедливости (книга Иова) — основа «морального кодекса» иудаиста, что послужило действенной опорой для еврейского народа в его нелегкой исторической судьбе. В речениях иудейских пророков идея морального греха постепенно вытесняла идею греха ритуального и вызревала идея мессианства. Формировался новый тип культурного героя — спасителя от смерти и греха, проводника в непротиворечивый мир гармонии и райского блаженства. От ветхозаветных пророков — проводников слова и воли Бога — остается один шаг до Мессии как его прямого воплощения.

Этот шаг был сделан *христианством*. Каждое из положений христианской теологии обсуждалось и оспаривалось в течение веков, принимая различные виды или различаясь по культурно-смысловым функциям при неизменности формулировок в различные эпохи и у различных народов. Поэтому целостный взгляд на христианскую антропологию возможен лишь на предельно высоком уровне обобщения.

Христианство — транснациональная религия, ставшая первым опытом духовного синтеза Востока и Запада, — оказалось «сфокусировано» на человеке сразу в нескольких аспектах. Объединив в себе многочисленные восточные и эллинские элементы и развившись на романизированной культурной почве, оно сформулировало принцип коллективного спасения в социуме, что уже само по себе означало формирование нового типа культурного сознания, ориентированного на иной тип ценностей и деятельности в отличие как от фаталистической асоциальности восточного аскетизма, так и от античного идеала *homo politicus*.

Глубинным подводным течением, определяющим духовную революцию, давшую жизнь религиям спасения, является утверждение логоцентрической макрокультурной парадигмы.

Будучи единственно возможным ответом на кризис и распад древней мифоритуальной системы, становящийся логоцентризм откristаллизовывался в своих различных стадияльных формах, опредмечиваясь в паттернах культурных систем, «отливаясь» и застывая в религиозных и цивилизационных традициях осевых народов. Если в Индии и Китае логоцентризм делил культурно-смысловое пространство с древним синкретизмом, во многом сохраняя последний в качестве некой скрепляющей оболочки, то в религиях средиземноморского ареала и прежде всего в христианстве логоцентрическая парадигма достигла наибольшей зрелости. Это отразилось и в самом догматическом богословии — Христос как Богочеловек и Сын Божий контаминируется с божественным Логосом, манифестируя тем самым доктрину обоже

Основная идея христианства — концепция греха и спасения человека. На всех *эпос* лежит тяжкое бремя первородного греха, что делает их равными во грехе перед Богом. В царствии Христа «нести ни эллина, ни иудея». Иисус Христос, приняв на себя грехи человечества, выступил в роли искупительной жертвы и открыл, возможность спасения. Реализация же этой возможности зависит от индивидуального нравственного выбора каждого отдельного человека. Преимущество христианства, объединявшего в себе различные мессианские, эсхатологические и сотериологические элементы и мотивы, заключалось среди прочего в том, что соединение этих мотивов приняло вид относительно мягкого компромисса между традиционной мифологической образностью и логическим умозрением.

Независимо от того, насколько органично догматическому богословию удавалось синтезировать эти начала в непротиворечивом единстве (в полной мере этого никогда достичь не удавалось), эта открытость христианства в оба направления смыслообразования, охват обоих слоев ментальности человека логоцентрической эпохи обеспечили ему максимальную культурно-цивилизационную вариативность и внутреннюю гибкость в сочетании с ясностью и устойчивостью общей доктрины.

Онто-этический дуализм телесной и духовной природы человека преодолевается в христианстве лишь на пути безграничной любви к Богу и в стремлении познать его. Спасение души обусловлено восхождением всякой отдельной человеческой личности к абсолютной богочеловеческой личности Христа, объединяющего и «растворяющего» в себе все праведные души.

Человек в христианской догматике предстает не как богатая развернутая субъективность, не как личность в полном смысле слова, а как индивидуум — элемент огромного механизма «христианского мира». Соответственно, идея личного спасения в христианской теологии отнюдь не означала, что спасается нечто индивидуально неповторимое, уникальное в земной жизни. Спасалась бессмертная душа, которую Бог вдохнул в каждого индивидуума и которая временно существовала в каждом как некий абстрактный универсум, как абсолютное нечто. Фокусировка христианской идеи на человеке рождает специфический дуализм возможных линий ее развития: антропологический максимализм и антропологический минимализм. В этом плане заслуживает внимания сопоставление двух культурно-цивилизационных традиций: западно- и восточнохристианской; под первой имеется в виду католическая культура Западной Европы, а под второй — культурный ареал византийского православия.

Западнохристианское сознание моделирует картину мира, состоящую из трех зон: между Божественной и дьявольской присутствует еще и зона собственно человеческая. Оставаясь в пределах этой зоны, человек волен восходить к Богу или идти дьявольским путем греха, неся при этом полную ответственность за свой выбор. Это — зона естественного, человеческого, имеющего в картине мира вполне законный статус. Это и зона продуктивной медиации, где происходит синтез смыслов. На этой антропологически максималистской структуре космоса, сложившейся в католическом мироощущении, зиждется и европейский прогрессизм, и утилитаризм, и европейская эссенциалистская гносеология, и европейский социально-исторический прагматизм. Благодаря этой конфигурации смысловых топосов в рамках общехристианской доктрины стало возможным возникновение и ренессансного гуманизма, и парадоксального сочетания ригоризма и прагматизма в реформационном сознании, и самого феномена европейского Нового времени не только в его духовном, но и в историко-цивилизационном измерении.

Православное же христианство, несмотря на отдельные контртенденции в богословии (каппадокийцы), утвердилось в иной модели мира — двухзонной. Человеческая зона как законное пространство-топос в православном космосе отсутствует. «Для византийца вселенная неизменно распадалась на два резко обособленных мира: мир ж.з.ственный и мир духовный. Первичным и подлинно сущим был мир духовный, в котором дарилась полная гармония... Аналогичная двойственность проявлялась и в

человеке, в этом своеобразном микрокосме, подобно макрокосму распадавшемуся на духовное и материальное начало. Чувственная природа человека трактовалась как нечто вторичное; при соприкосновении с нею душа была подвергнута осквернению... Бог был далеко отнесен от мира... В силу этого отрыва бога от мира, не оставляющего никакого места для пантеистического оптимизма, мировоззрение нередко окрашивается в мрачные тона. Боязнь греха и страх смерти постоянно дают о себе знать, действуют подавляюще на психику. Мир представляется тупиком, из которого нет выхода. Эти меланхолические настроения должны были бы привести, как в гностицизме, к полному пессимизму, если бы на первый план не было выдвинуто учение о воплощении сына божьего. Это учение о воплощении является центральной догмой всего восточного христианства, играя в нем несравненно более значительную, нежели на Западе, роль... Однако исконный дуализм не преодолевается окончательно. По-прежнему мир чувственный рассматривается как нечто враждебное и греховное, по-прежнему мысль о смерти действует угнетающим образом на человека. Из этого мира юдоли и печали лишь одна тонкая путеводная нить уведит в царство вечное: вера в Христа, вера в его воплощение, подражание его жизни и следование его заветам»¹.

В православном религиозном и цивилизационном сознании господствует принцип *инверсии*. В отличие от Запада, христианский Восток осуществляет не медиацию смыслов в срединном пространстве, а их инверсионные перекодировки, при слабой разработанности всякого рода срединных зон вообще. Оттого общехристианский принцип «жизни по духу» уже в зрелом Средневековье приобрел в католическом и православном регионах разные культурно-цивилизационные особенности. Есть, впрочем, основания считать католический антропологический максимализм, открывший дорогу европейскому модерну, своего рода мутацией, выходом за пределы собственно христианской религиозной и мировоззренческой системы.

В *исламе* — третьей и последней из мировых монотеистических религий, с его предельно выраженным логоцентрическим монотеизмом, где Слово в максимальной степени законодательствует всему сущему, фокус абсолютного и человеческого закономерным образом смещается. Если в Индии и Китае, в отличие от христианского ареала, монистический синтез не доходит до соединения (совпадения) Абсолюта с человеческой личностью, то в исламе, достигающем предельного логоцентризма, этот фокус вновь рассеивается. Порыв к трансцендентному «проскакивает» человека и оставляет его позади. Слово в исламе бесконечно важнее личности: пророк есть не само Слово, а лишь его посредник. Для ислама поэтому заведомо исключен антропологический максимализм (христианство же ему открыто, равно как и минимализму). Доктрина абстрактного монистического единства в исламе жестко отвергает всякие мифологические облачения и вообще всякую образность, репрезентирующую мир в конкретности его единичных вещей.

Антропологические компоненты в исламской космологии и эсхатологии эклектичны и отражают заимствования из других религиозных систем — прежде всего из иудаизма и христианства. Наиболее широко антропологические идеи представлены в исламской социальной этике. Человек слаб не вследствие первородного греха, но потому, что он — лишь творение; теперь он находится в мире, которому вернули сакральность — через откровение, сообщенное Богом своему последнему пророку. Всякое действие — физиологическое, психическое, социальное, историческое — уже в силу того, что оно совершается по воле Божьей, находится под его «юрисдикцией». Ничто не свободно в мире, кроме Бога, и в этом основа исламского фатализма. Но Аллах милостив, и это придает фаталистическому умонастроению оптимистический акцент.

Ислам не представляет собой церковь, у него нет священства. Служение Богу может совершаться в любом месте, не обязательно в святилище. Религиозная жизнь регламентируется институциями, представляющими собой в то же время и юридиче-

ске нормы, а именно пятью «Столпами веры». Это прежде всего — *салат*, богослужение. или молитвенный канон, содержащий ежедневное пятикратное prostиpание — второй — *закат*, узаконенное подаяние; третий — *саум*, пост с рассвета до sunset; четвертый — течение всего месяца рамадан; четвертый — *хадж*, паломничество; пятый — *шариат*, признание и произнесение Символа веры: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед пророк его». При этом, основываясь на представлении о греховности человека. Коран не требует ни аскезы, ни монашества.

Однако путь праведника — это преодоление страстей и освобождение от мирских наслаждений. Всемирная история есть перманентное богоявление, даже победы неверных происходят по воле Аллаха. Чтобы обратить мир в единобожие, необходима тотальная и постоянная война, предпочитаемая вероотступничеству и анархии. «О вы, которые уверовали! Сражайтесь с теми из неверных, которые близки к вам. И пусть они найдут в вас суровость. И знайте, что Аллах — с богобоязненными!» (Коран. Сура 9, аят 124). Человек в исламе не вершина творения, не субъект истории и не хозяин своей судьбы. Он всего лишь муслим, покорный раб земных царей и смиренное орудие всемогущего Аллаха, чья воля непостижима.

См. также статьи; *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения)*; *Антропологические идеи эпохи Возрождения*; *Антропологические учения эпохи Просвещения*; *Антропологические идеи романтизма*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*.

Соч.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1 — 3. М., 2002; Священные тексты народов мира. М., 1998.

Лит.: *Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М., 1999; *Васильев Л.С.* История религий Востока. М., 1988; Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972; Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982; Христианство: Энциклопедический словарь / Гл. ред. С.С. Аверинцев. Т. 1 — 3. М., 1993; *Кравцова М.Е.* История культуры Китая. СПб., 1999; *Пелипенко А.А.* Субъект и цивилизация после Дуалистической революции // Пространства жизни субъекта. М., 2004. С. 187 — 228; *Самозванцев А.М.* Мифология Востока. М., 2000; *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1976; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993; *Шукуров Ш.М.* Образ храма. М., 2002; *Чуковенхов Ю.Л.* Формирование христианского средневековья. М., 2002; *Яковлев Е.Г.* Искусство и мировые религии. М., 1985.

А.А. Пелипенко

Антропологические идеи эпохи Возрождения

Эти идеи связаны прежде всего с философией и общим мировоззрением гуманизма, утвердившегося в Италии, а затем и других странах Западной Европы в XIV—XVI вв. На протяжении всего Средневековья в европейской католической культуре наряду с двумя генеральными смысловыми зонами — Божественной и дьявольской (с их многочисленными изофункциональными корреляциями: добро/зло, небесное/земное, творец/творение и пр.) существовала и третья зона — человеческая. Это зона медиации, где в соответствии с антропо-максималистской тенденцией, изначально проявлявшейся подспудно и даже вопреки господствующей августинианской доктрине, происходило разворачивание культурно-смыслового пространства *собственно человеческого*.

Именно антропологический максимализм, в силу ряда ментальных и историко-культурных факторов усвоенный западноевропейским сознанием, стал отправной точкой той мировоззренческой «мутации», которая привела к отпочкованию Запада от «мейнстрима» общехристианской культурной парадигмы и «перекачиванию» смысловых комплексов из зон Божественной и дьявольской в зону человеческую. Это перекачивание и привело в конечном счете к формализации и фактическому погло-

шению первоначальных смысловых топосов христианского сознания миром человеческим, развивающимся уже благодаря своим имманентным противоречиям, что и послужило корневой причиной феномена Нового времени и смены христианского теоцентризма антропным культуроцентризмом.

У истоков ренессансного гуманизма стоит *Данте Алигьери* (1265—1321), в чьем творчестве многие гуманисты видели источник своих умонастроений и идей. В «Божественной комедии», философском сочинении «*Пир*» (1303—1308) и политическом трактате «*О монархии*» (1310—1311) Данте наметил магистральные линии развития гуманистического мировосприятия — прежде всего ценности земной жизни и земного предназначения человека.¹

Античные образы у *Данте* теснят христианские, подчас переплетаясь с ними, неприемлемый для католической ортодоксии аверорист Сигер Брабантский помещен в рай наряду с Фомой Аквинским и Альбертом Великим.

Франческо Петрарка (1303—1374) в противовес средневеково-аскетическому восприятию жизни насыщает свои лирические строки, посвященные любимой женщине, живым земным переживанием, утверждая его духовную ценность. Петрарка не отдает предпочтения какой-либо из ценностных систем: традиционной христианской с ее аскетической моралью и новой гуманистической с ее ориентацией на земные ценности — творчество, славу, любовь, наслаждение красотой реального мира, а стремится примирить их. Путь к небесному блаженству не требует отказа от мирского. Петрарка подчеркивал, что фортуна сильнее происхождения, социальной принадлежности человека, но сам человек, его доблесть (*virtus*) должны быть сильнее фортуны (фортуна и доблесть борются за человека). Определение человека через личные заслуги благодаря его собственной деятельности, а не через принадлежность его к тому или иному сословию сделало возможным провозглашение принципа равенства всех людей.

Ключевая антропологическая идея гуманистов связана с концептуализацией человека как единства души и тела. Это идейный стержень всего ренессансного проекта, основанный на возможности продуктивного синтеза христианства и Античности, добродетели и красоты, спиритуализованной христианской души и аристотелевского «человека общественного». Первые шаги гуманистического мировоззрения были направлены на выдвижение человека на первый план, где ранее пребывал исключительно Бог. Такого рода выдвижение осуществлялось прежде всего по линии оправдания тела и всех иных проявлений земного и естественного.

Манетти (1396 — 1459) стремился к полной реабилитации телесного начала. Человек — вершина творения, его тело превосходит все другие тела. Мир не просто сделан для человека. Человек способен обустроить мир лучше самого Бога. Эта революционная идея стала своего рода девизом всего ренессансного проекта: вместо неосуществимого царства Бога (*regnum Dei*) выдвигается идея царства человека (*regnum hominis*). Для Манетти человек — нечто вроде смертного бога. Он в известном смысле соперник Бога в творческой деятельности. Если Бог — творец всего сущего, то человек — творец царства культуры. Проблема единства души и тела — ключевая для становления ренессансного антропоцентризма.

Эпоха раннего гуманизма завершилась к началу XV в. Его основные достижения заключались главным образом в зарождении ренессансной литературы, переориентации знания и образования на сферу земного бытия человека, пробуждение интереса к античному наследию, прежде всего к поэзии и философии. Следующий этап в истории итальянского гуманизма охватывает первые четыре десятилетия XV в. Изучение античных рукописей дало толчок развитию гуманистической филологии, более глубокому освоению классической латыни, овладению греческим языком. Развивалась риторика в стиле Цицерона и Квинтилиана, появились трактаты о новых принципах образования, возникали частные гуманистические школы.

38 ¹ «Из всех проявлений божественной мудрости человек — величайшее чудо». Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1967. С. 181.

К середине XV в. гуманизм развился до мощного культурного движения во Флоренции, Венеции, Риме, Милане, Неаполе, Болонье, Мантуе, Ферраре и других горзлах Италии. Будучи в некотором смысле заигипотизированными Античностью, гуманисты считали свое историческое время прямым ее продолжением. Эта абберрапня зл зхновляла их на уподобление своих городов (прежде всего Флоренции) античному полису.

Отсюда такое направление этико-политической мысли, как гражданский гуманизм, сложившийся на флорентийской почве у *Леонардо Бруни* (1370/74— 1444) и *Маттео Пальмиери* (1406— 1475), утверждавших идеал активной гражданской жизни и принципы республиканизма. Особое значение в гуманистическом антропоцентризме приобрело понятие человеческой деятельности, обуславливающей собой и салю новое понимание человека. Согласно воззрениям Бруни, лишь в условиях свободы, равенства и справедливости возможно осуществление идеала гуманистической этики — формирование совершенного гражданина, который служит родной коммуне, гордится ею и обретает счастье в хозяйственном преуспейнии, процветании семьи и личной доблести. Свобода, равенство и справедливость означали у Бруни свободу от тирании, равенство всех граждан перед законом и соблюдение законности во всех сферах общественной жизни. Развивая взгляды Бруни, Пальмиери приходит к понятию естественной социальности человека, из которой проистекает этическая максима подчинения личных интересов коллективным, служения общему благу.

Уже в первые десятилетия XV в. в концепциях итальянского гуманизма наметилась дифференциация. Наряду с этико-политической концепцией гражданского гуманизма возникла другая — эпикурейская, нашедшая яркое отражение в учении *Лоренцо Валлы* (1405/07 — 1457), выдающегося гуманиста, чья деятельность протекала в Риме, Милане, Неаполе. Основываясь на учении Эпикура, Валла понимает высшее благо как наслаждение. Любовь человека к миру — это и есть любовь к присутствующему в нем Богу, а наслаждение миром — проявление Божественного благоволения. Валла отбрасывает традиционное противопоставление тела и духа, видя в них равноправные проявления человеческой природы. Однако наряду с «наслаждением» не менее важное значение приобретает и категория «полезности». В стремлении к пользе и наслаждению каждого не должны нарушаться интересы других людей; принцип взаимной полезности лежит в основе общественного и государственного устройства. Эпикурейская линия не получила широкого развития в гуманистической этике, хотя имела активных сторонников в среде римских гуманистов.

Принципы гуманистической этики, основанные на новом понимании природы человека, получили наиболее полное выражение в последовательно светской концепции *Леона Баттиста Альберти* (1404— 1472) — одного из наиболее выдающихся деятелей культуры раннего Возрождения. В центре пантеистического по духу учения Альберти лежит идея о неразрывной связи человека и природы, «естественности» человеческого бытия, законы которого сродни природным. Человек изначально наделен способностью к разумному постижению всего сущего и созиданию. Это и есть по Альберти, главное отличие человека от животного.

Во второй половине XV в. идейная дифференциация в гуманизме углубилась. Наряду с гражданским гуманизмом появилось новое влиятельное направление — *неоплатонизм*. Волна увлечения платонизмом поднялась в противовес господствующему в поздней схоластике аристотелизму. Уже Петрарка, с уважением относившийся к Аристотелю, несравненно выше ценил *Платона*. Немалую роль в распространении платонизма сыграл грек *Георг Гемист Плифон* (ок. 1355— 1450). Его концепция представляла собой синтез идей Платона и неоплатоника *Прокла* в соединении с рядом идей зороастризма.

В 1459 г. герцог Козимо Медичи основал во Флоренции платоновскую Академию, достигшую расцвета во времена правления герцога Лоренцо Медичи Великолепного. Тогда во главе академии стоял *Марсилио Фичино* (1438 — 1499). Ренессансный характер пантеизма Фичино выражался в том, что мировая душа — последняя, полностью бестелесная ипостась, ближайшая к излучаемому ею телесно-земному миру, — ак-

центрируется даже в большей степени, чем порождающий ее Бог. Перенос акцент своей онтологии с Бога на мировую душу, Фичино тем самым привлекает внимание к миру, объединяемому, одушевляемому и просветляемому ею. Красота, любовь и наслаждение в системе Фичино мыслятся как космические принципы. Мировая душа — это, в сущности, абсолютизированная душа человека. В *«Платоновской теологии»* (1469—1474) Фичино отводит человеку роль связующего звена мира, ибо он способен объять в познании все ступени мировой иерархии. Человек — единственная сущность, наделенная безграничностью познания и способная в мыслительной мощи сравниться с Богом.

Утверждение Фичино, что человек есть великое чудо, позаимствованное им из герметизма, стало едва ли не девизом всего платонистического гуманизма. Уникальность человека, по Фичино, в том, что все остальное в мире носит характер отдельно-го частного, выявляя лишь какую-то одну сторону божественного единства, но не само это единство. Лишь человек есть «сразу все» (*omnia simul*). Человек «содержит» в себе божественные идеи, от которых он зависит, а также разумные основания и примеры для низших творений, которые он способен производить сам. Находясь посредине всего, человек владеет своими способностями (*vires*) и переходит во все (*transit in omnia*). Поскольку человек занимает срединное положение на иерархической вертикали мироздания, то все стягивается именно к нему и обретает в нем единство. При этом основной акцент ставится именно на центристскости, на встрече и пересечении в человеке разных и даже противоположных начал бытия и в том числе — элементов самой главной оппозиции — духа и плоти. При этом крайности сходятся в человеке на равных. Способность человека быть своего рода скрепой мира обусловлена и тем, что он, устремляясь к одному из начал, никогда не покидает другого. Любое уклонение человеческой природы — к Богу или к плоти — всего лишь видимость уклонения, т. к. по своим непреходящим интенциям он всегда устремлен к обоим. Человек уравнивает собой, примиряет, совмещает различные и противоположные силы Вселенной, сам воплощая принцип единства и неразрывности. Так, в отношении к человеческому телу Фичино, с одной стороны, придерживается традиционных христианских формул о теле как узилище и временной обители томящейся в нем души и, с другой стороны, вслед за Манетти восхваляет его «тонкую соразмерность» и достоинство быть вместилищем бессмертного духа. Тело должно быть и принижено, и возвышено, поскольку обожествление человека, где человекобог определенно преобладает над Богочеловеком, в равной степени требует и того и другого. Такого рода обожествление чревато конфликтом. Человек желает сравниться и сравняться с Богом. Но Бог есть то, что он есть. Он не может быть иным, ибо не может этого пожелать, будучи всеблагим. С одной стороны, человек вроде бы стремится именно к этому, но с неизбежностью приходит к своей противоположности — Богу, который, будучи одновременно всем и равным себе, ничего не может желать.

Гносеология Фичино отличалась от теории познания Альберти и *Леонардо да Винчи*, где исходной точкой служила эмпирическая действительность. Это принципиальное различие ясно вывилось в их эстетических концепциях, в понимании источника красоты. Фичино связывал его с вливающейся в материю идеей. Красота мира вызывает наслаждение им. Любовь — также путь познания, но не рационального, а мистического. В этике Фичино утверждается нравственный идеал созерцательной жизни. Это не исключает заботы о телесном. Плотские удовольствия допустимы в разумной мере. Жизнь ученого, мудреца — это не монашеская аскеза.

Другим крупнейшим представителем флорентийского платонизма стал *Пико делла Мирандола* (1463 — 1494). Последние годы жизни Пико провел в обществе Марсилио Фичино, став как бы вторым главой Флорентийской Академии. Размышляя о путях достижения «царства человека», Пико обратился к переосмыслению того, что с античных времен именовалось греческим словом «магия». Пико противопоставил древнему «колдовскому» смыслу этого слова рациональное его понимание, связанное с постижением действительных, а не мистических тайн природы. Овладение тайнами «естественной магии», согласно Пико, — путь к освобождению от «астрологического

детерминизма», сковывающего человеческую активность. Обоснование г root — ключевая тема его знаменитой «Речи о достоинстве человека».

Теоретическое содержание этой «Речи» резюмирует антропоцентрические идеи гуманистов. Бог ставит человека в самом центре космоса, делая его как бы судьей мудрости, величия и красоты воздвигнутого им мироздания. При этом человеческий микрокосм и божественно-природный макрокосм полагаются как тождественные. Е гГептакле» Пико подчеркнул, что человек составляет особый, четвертый мир наряду с подлунным, поднебесным и небесным мирами. В «Речи» же человек, с одной стороны, выступает «как посредник между всеми созданиями»¹, земными и небесными; с другой же стороны, он как бы вне всех этих существ.

В сочинении «Против астрологии» Пико указывает на то, что «чудеса человеческого духа превосходят а Небес... На земле нет ничего более великого, кроме человека, а в человеке — ничего более великого, чем его ум (mens) и душа (anima). Возвыситься над ними — значит возвыситься над небесами...»². В то же время человек у Пико парадоксальным образом оказывается вне мировой иерархии. У него нет «ничего собственного» (nihil proprium), никакого «точного места» (nec certam sedem) или своего облика (nec propriam faciem), ничего присущего лишь ему одному, никакой «ограниченной природы», законы которой ограничивали бы его свободу и определяли бы его будущее. Человек — «творение неопределенного образа». Это — чистая возможность. Семена всех видов сущего заложены в нем Богом при рождении. Дальнейшее зависит только от его выбора и воли. Будучи «свободным и славным мастером», он сам осуществляет себя.

Ключевая этическая идея раннего гуманизма, идея самоформирования индивида у мыслителей Флорентийской Академии разрастается до космических масштабов. Человек заполняет собой мир. Свободная воля человека разрушает традиционную схему Вселенной. Божественный человек у Пико открыт и разнообразен ввиду его посреднической функции, ввиду универсальности его природы, «ее вечно возобновляющегося и бесконечно варьирующегося выявления и возвращения к себе, а тем самым к непостижимому и простейшему Единому, к Богу»³. Однако в самой логической основе ренессансной антропологии обнаруживается конфликт. Человек богоподобен, поскольку способен к творческому самоопределению и универсален. Но универсальность без приобщения к низшему — это уже не универсальность.

Таким образом выходит, что возвышение к Богу достижимо лишь за счет утраты того, что является исходным условием возвышения. И это не только логический парадокс. Ренессансная личность в ее реальном социокультурном измерении была поистине «разомкнута» не только в разных, но подчас и противоположных направлениях. Ренессансный универсализм не мог не породить внутренней диалогичности доходящей порой до острой противоречивости. Это и сочетание, казалось бы, традиционной католической набожности с выраженным пафосом богоборчества, направленным, впрочем, не столько на свержение Бога, сколько на обожествление человека (Дж. Бруно и др.), это и сочетание гуманизма (в его ренессансном, разумеется, понимании) с ренессансным же имморализмом, доходящим порой до откровенного скептицизма и цинизма (Н. Макиавелли).

В этической концепции близкого друга и соратника Фичино Кристофоро Ландино (1424—1498) явно раскрывается гуманистическое содержание идеала «созерцания». В своих главных работах «Диспуты в Камальдоли» и «Об истинном благодестве» Ландино склоняется к сочетанию идеала созерцательной жизни с принципами активной деятельности, видя в этом формулу нравственного совершенствования. Отдавая в конечном счете предпочтение созерцанию, Ландино обуславливает это интересами общего блага. В русле общегуманистических убеждений Ландино верил в позитивную преобразующую силу этики. Знание, профессиональное мастерство,

¹ Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 2. С. 248.

² Cassirer E. The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy. N.Y., 1963. P. 115.

³ Баткич Л. Антропология Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы // Из истории классического искусства Запада. М., 1980.

добродетель — главные компоненты понятия «истинное благородство», которое не связано с происхождением, титулом или богатством, а выражает признание обществом заслуг личности в сфере гражданской жизни или творческой деятельности.

Леонардо да Винчи (1452— 1519), не будучи философом, тем не менее всей своей жизнью и творчеством явил ярчайший образец ренессансной личности, став своего рода символом всей ренессансной эпохи. Художник, ученый, инженер-изобретатель, Леонардо воплотил в себе новый тип универсалистского сознания, где самые различные сферы познания и творческого освоения реальности, охватываемые ненасытным гуманистическим разумом, объединены между собой ничем иным, кроме самой личности, не нуждающейся более ни в каких внешних абсолютах. В своей потенциальной и непрестанно разворачивающейся беспредельности личность совпадает с культурным космосом, который и стремится объять. Анализирующий глаз Леонардо с жадностью схватывает, запечатлевает, описывает пестрое разнообразие мира в его структурных, визуальных, функциональных, пластических, динамических характеристиках.

Но анализ не должен уходить в дурную бесконечность: объективная достоверная истина достигается в сочетании анализа и синтеза. (Хотя анализ у Леонардо явно преобладает.) Истина, по Леонардо, достигается не пассивным наблюдением, а путем активного, целенаправленного опыта, эксперимента. При этом соотношение теории и практики выражено в известных словах о том, что «наука — полководец, а практика — солдаты»¹.

Леонардо являет тот тип ренессансного сознания, который ориентирован более на генерирование идей, чем на их практическое воплощение. Замыслы, оформленные в проекте, носили для Леонардо, по-видимому, самодостаточный характер, и он часто терял интерес к их практическому воплощению. Отчасти по этой же причине и многие картины Леонардо остались незаконченными.

Никколо Макиавелли (1469— 1527) — один из наиболее трезвых и скептических умов своего времени, в своих антропологических воззрениях был близок к концепциям Вала. Можно говорить об их общем теоретическом прообразе — атомистическо-индивидуалистическом истолковании общественной жизни, основанном на констатации эгоистической сущности человека. Макиавелли был одним из первых, кто разработал довольно прочную универсалию «человеческой природы», признаки которой он черпал из примеров наиболее близкого ему социального слоя итальянских горожан, распространяя их на всех людей — не только своей страны и эпохи, но и прошлых веков греко-римской истории. Представления о человеке окрашены у Макиавелли пессимизмом и скептицизмом: «О людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность, влечет нажива»². Рассуждая о новом типе государя, Макиавелли придает ему такие черты, как способность «по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла»³. Правитель должен сочетать в своей личности и в своих действиях качества льва, способного расправиться с любым из врагов, и лисицы, способной провести самого изощренного противника.

Такого рода политическое вероломство и цинизм получили название *макиавеллизма*, хотя сам автор не давал серьезных оснований для одиозного значения этого термина. Подлость и жестокость государя не самоцельна, а служит государственному интересу, который, в свою очередь, выражает общее благо. Насилие, по Макиавелли, призвано не разрушать, а исправлять. Идеи Макиавелли об испорченности человеческой природы нашли отклик в последующую эпоху, когда философы XVII в. (*Г. Гоббс*) и эпохи Просвещения пришли к выводу, что человеческие пороки, при условии, что они действительно масштабны, не менее полезны для истории, чем добродетели, ибо в конечном счете ведут к достижению благих по общеисторическим меркам целей.

¹ *Леонардо да Винчи*. Избранные естественнонаучные произведения. М., 1955. С. 23.

² *Макиавелли Н.* Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869. С. 371.

³ Там же. С. 352.

И более того, лишь используя человеческие страсти и пороки в благих целях, можно достичь прогресса в вере, морали, общественных отношениях.

Таким образом, идеи Макиавелли послужили отправной точкой настоящего переворота в социально-антропологических представлениях, открыв дорогу моральному плюрализму (в предельном выражении — имморализму) и прагматизму. Человек сделал шаг к самому себе, сбросив с себя крест необходимости соответствовать абстрактной религиозной морали. Ослабление давления морального абсолюта, в свою очередь, повлияло на весь комплекс антропологических идей и в конечном итоге привело к формированию новоевропейского человека.

Антропологические идеи, связанные с единством микрокосма и макрокосма, нашли выражение в ренессансной натурфилософии. Так, у *Джордано Бруно* (1548 — 1600) чувственные и интеллектуальные свойства микрокосма переносятся на всю природу. Важнейший результат такого перенесения — панпсихическое истолкование всякого бытия. Творчество человека, по Бруно, уподобляется бессознательному творчеству природы, являясь как бы его продолжением. Официальной догматической религиозности Бруно противопоставлял религиозность философскую, к которой настойчиво стремились все гуманисты. Отвергая бессмертие души, Бруно тем не менее был убежден в принципиальном бессмертии человека как частицы мировой целостности. Он верил, что жизнь во Вселенной не ограничивается земными формами, а вечно продолжается и варьируется в иных формах в бесчисленных звездных мирах. Такое убеждение переживалось Бруно как счастливое освобождение от множества тягот и страданий, которые в земной жизни превращают человека в раба. Соответствующее умонастроение выражалось в призывах к максимально активной деятельности, способной преодолеть даже столь императивное для человека стремление к самосохранению, в котором с наибольшей силой и проявляется его рабство перед жизнью. Такого рода умонастроение Бруно называл *героическим энтузиазмом* (озаглавив так один из своих диалогов).

У *Томмазо Кампанеллы* (1568— 1639) антропологические идеи поворачиваются прежде всего в плоскость социально-философскую и социально-политическую. Проект идеального устройства социума захватывал многие гуманистически настроенные умы, что дало основание говорить о своеобразной «ренессансной утопии». Не будучи открывателем этого направления, Кампанелла в своем *«Городе Солнца»* развернул один из наиболее ярких и последовательных утопических проектов.

Фантастический город Кампанеллы расположен на горе, окружен шестью рядами стен; на вершине возвышается храм. Но внутренний строй этого города отличен от всех государств. Правление в нем, согласуясь с науками, осуществляют мудрецы. Частная собственность отсутствует. Общественная организация делает обязательный для всех труд не тяжким бременем, но радостным и приятным занятием. В городе Солнца нет индивидуальной семьи, забота о здоровом потомстве рассматривается как важнейшее государственное дело, деторождение и воспитание отданы под особый надзор правителей.

Будучи одним из наиболее значительных образцов ренессансного утопического проекта, «Город Солнца» в наибольшей степени отражает внутреннюю парадоксальность его социальной антропологии. Полагание разумного начала как всеобщего, объективного и универсального вроде бы носит в отличие от Средневековья уже личностный характер. Но в то же время, совпадая с общезначимой истиной, оно и надличностно. Личность хоть и «спущена» уже на землю, но это еще не индивидуальное «Я», а скорее общесоциальное «Мы» под оболочкой суммарно-абстрактной ренессансной личности — носителя новой гуманистической нормативности. Вместе с тем отрицание частной собственности, традиционной семьи, антицерковный пафос сближает ренессансную утопию с «социалистическими» по духу манихейско-гностицистическими ересями Средневековья.

Заменяя привычную эсхатологию триумфом обустройства мира разума, ренессансный проект упускал из виду субъективную составляющую личности, которая подразумевает что-то, что хорошо с точки зрения абстрактно-разумной ренессансной

личности, то есть — безусловное благо для всех вообще. Оттого в ренессансной утопии (и прежде всего в «Городе Солнца») не без основания усматривают прообразы тоталитарных государств.

См. также статьи; *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Антропологические идеи в древности и Средневековье; Антропологические учения эпохи Просвещения; Антропологические идеи романтизма; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития.*

Соч.: Бруно Дж. Диалоги. М., 1949; Кампанелла Т. Город Солнца. О наилучшем государстве // Из сонетов Кампанеллы / Ред. и авт. вступит. ст. В.П. Волгин. М., 1954; Макиавелли Н. Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869.

Лит.: Баткин Л. К истолкованию итальянского Возрождения: антропология Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы. М., 1980; Леонардо да Винчи. М., 1990; Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978; Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996; Итальянские гуманисты эпохи Возрождения: Сборник текстов / Предисловие и ред. С.М. Стама. Ч. 2. Саратов, 1988; Культура эпохи Возрождения. Л., 1986; Миф в культуре Возрождения. М., 2003; Рутенбург В.И. Жизнь и творчество Макьявелли // Николо Макьявелли. История Флоренции. Л., 1973; Ревякина Н.В. Итальянское возрождение. Гуманизм второй половины XIV в., —первой половины XV в. Новосибирск, 1975; Эстетика Ренессанса / Сост. В.П. Шестаков. М., 1981; Cassirer E. The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy. N.Y., 1963.

А.Л. Пелипенко

Антропологические идеи эпохи Просвещения

Антропология Просвещения — комплекс идей, связанных проблемой человека и ее философским осмыслением, сформировавшийся в европейской научно-философской мысли во второй половине XVII — начале XVIII в. Основы просветительской антропологии коренятся в том видении человека, которое обнаружило себя еще в раннее Новое время — «эпоху барокко». Суть его заключалась в том, что эмансипация и «самостояние» новоевропейской личности достигли такого уровня, когда она осознала себя не столько носителем неких метафизических ценностей и идей, позволяющих обрести гармонию с миром и преодоление противоречий, сколько вместилищем и чувствительным этих самых противоречий.

Еще Дж. Локк выдвинул идею о том, что основанием всех умственных движений человека выступает «беспокойство» (uneasiness). Первоисточником человеческого является собственная неудовлетворенность, стремление выйти за пределы известного, достигнутого, освоенного. Позднее Кант выразил эту мысль с предельной ясностью: «Дайте человеку все, чего он пожелает, и в ту же минуту он почувствует, что это все не есть все». Соответственно, неотъемлемыми качествами человека теперь стали критичность, недоверчивость. Эти идеи были переняты философами-сенсуалистами, прежде всего Кондильяком, и др.

Открытая Просвещением тема «тоскующего человека» стала одной из сквозных для европейской мысли вплоть до современности. Для человека Просвещения утратить критическое отношение к миру означало бы лишиться самого свойства человечности. Поэтому просвещенческая мысль оказывается связанной острейшим внутренним противоречием: с одной стороны, вера в светлое будущее, прогресс, мораль и лучшие качества человека, с другой — доходящий до цинизма скепсис, неверие, пессимизм. Еще у Бейля в «Мыслях по случаю кометы» (1683) утопические мечты сочетаются с сентенцией «Наша душа лучше приспособлена ко лжи, нежели к правде». Эта двойственность берет начало с предшественника просветителей — Т. Гоббса. В его «Левиафане» деликатно, но недвусмысленно проводится мысль о том, что двигателем больших и общественно значимых дел выступают большие человеческие пороки.

Мелкие пороки достойны презрения, а большие — полезный и даже необходимый лектор общественной жизни.

Позднее эта мысль с особой выразительностью прозвучала у Гегеля, но и Просвещение мыслило в том же ключе. Скептический ум просветителей понимал, что тарство общего блага и справедливости возводится из, мягко говоря, не лучшего «человеческого материала» и не самыми благородными средствами. При этом двигатель прогресса ■— глупость и порочность человеческого рода. Эта темная сторона просветительской философии человека и общества зачастую выходила из тени, прорывалась наружу, придавая мысли кричащую раздвоенность. И в поисках выхода просвещенческий ум пришел к принятию идеи относительности добра и зла в жизни человека и общества. (Ближайшей опорой здесь послужили, в частности, идеи Вико и Мандевилля рубежа XVII —XVIII вв.) Добро оборачивается злом и наоборот. Люди «не ведают, что творят», т. е. историческое развитие осуществляется не благодаря разумным и добрым побуждениям, а по причине всевозможных нелепостей, ошибок, страстей. И так думал не только скептик-Вольтер, но и такие оптимисты, как Кондорсен Тюрго, а Дидро уже прямо говорил, что «порок может быть прекраснее добродетели». Но, с другой стороны, именно порочность человека, дикость и необузданность его первозданной природы делает необходимым воспитание, обучение, просвещение, приобщение к свету разума. В ином случае человек становится (или остается) диким чудовищем («Племянник Рамо»). Ау маркиза де Сада указанная двойственность приобретает поистине гротескные формы: с одной стороны, пламенные речи и писания в духе гражданских свобод и ценностей буржуазной революции, с другой — обнажение самых чудовищных и монструозных начал в человеке.

Переоценка ценностей и новый взгляд на природу человека, построенный на отрицании ханжеской церковной морали, поменял местами добродетель и порок: то, что христианские моралисты называли гордыней, теперь понимается как достоинство, гордость и естественная любовь к себе. И это не что иное, как главный движущий фактор разума и просвещения. «Разумный эгоизм», однако, не противоречит стремлениям к «общему благу» и «общественному счастью». В этом смысле «эгоистическая мораль» Просвещения не противопоставляла себя нравственным ценностям социума и была направлена на гуманизацию межличностных и общественных отношений.

При этом вслед за Ренессансом Просвещение делает следующий шаг в оправдании человеческого тела и всего того, что присуще его естеству. Чувственность и эротизм возводятся в ранг «новой добродетели». Ханжеский аскетизм (иного Просвещение не усматривает) отныне становится объектом едких насмешек. И в этом пункте просветителям было на что опереться. Идея о том, что христианская мораль с ее ригоризмом и бессмысленными запретами — не более чем условность, а свободная сексуальная жизнь нужна для «пользы дела», содержится еще в «Исследовании о принципах морали» Д. Юма.

В целом антропологии Просвещения присущ парадоксальный трагический оптимизм. С одной стороны, глубокая секуляризация научно-философского сознания лишила человека любых связей с божественной природой, обнажив тем самым все его неприглядные стороны. С другой же стороны, эти атрибуты божественной природы, будучи абстрагированы от традиционной богословской образности, никуда не исчезли; они «перекочевали» теперь в самого человека. Еще не в эмпирического человека, который есть вместилище пороков и неразумных страстей, а в абстрактного должного человека, который теперь стал коннотатом прежнего сакрального абсолюта. Вокруг этой смысловой конструкции и вращалась просвещенческая антропологическая мысль, разнообразно варьируя ее на культурной почве разных европейских стран.

Английское Просвещение

Английское Просвещение второй половины XVII — XVIII в. формировалось главным образом под влиянием идей Гоббса, Локка и Юма, где проблеме человека отво-

дилось значительное место. Гоббс связывал «природу человека» с «естественными» жизненными влечениями и практическими интересами: самосохранение, стремление к богатству, славе. При этом движущей силой человеческих побуждений выступает любовь к себе, а не к другим. Побороть стихию человеческого эгоизма способно только мощное государство, устанавливающее жесткие законы и вменяющее гражданам четкие социальные обязанности. Государство — продукт общественного договора, обеспечивающее гражданам возможность реализации прав, которыми они обладают «от природы»: право на жизнь, безопасность, владение собственностью. Выступая апологетом тотальной власти государства, Гоббс тем не менее настаивал на неприкосновенности таких гражданских прав, как свобода выбора места жительства, рода занятий, образа жизни и некоторых других.

В отличие от Гоббса, Локк, который также рассматривал государство как продукт общественного договора, первостепенное значение придавал не столько юридическим, сколько моральным регулятивам поведения людей в обществе. Последние, в отличие от гражданских законов, устанавливаются «по скрытому и молчаливому согласию» и выступают подлинным критерием состояния общества и характера межличностных отношений. Во взгляде на человеческую природу Локк оптимистичен: по его мнению, люди «стремятся к добру» и большая их часть склонна не к пороку, а к добродетели.

В свою очередь Юм признавал как принцип «всеобщей благожелательности», так и эгоистические основания человеческой природы. По его мнению, «большая часть человечества колеблется между пороком и добродетелью». При этом «симпатии» людей друг к другу все же берут верх над природным эгоизмом, что и приводит, в свою очередь, к «взаимному обмену услугами», скрепляющему социальные связи. Юм отвергал концепцию души как неуничтожимой нематериальной субстанции. Это, однако, не приводит его к материалистическому решению психофизической проблемы и отказу от признания бессмертия души. В результате философский скептицизм, в котором просматривается косвенное влияние Монтеня и Шаррона, привел английского философа к агностицизму.

Французское Просвещение

Именно во Франции Просвещение впервые оформилось как философское и культурное движение и здесь же проявились его основные черты: исторический оптимизм, вера в прогресс науки и общества, вера в достижимость общих исторических целей выразились с наибольшей ясностью и приобрели наиболее последовательные формы.

Для французского Просвещения, у истоков которого стояли Вольтер, Монтескье, Ж. Мелье (а с середины 1740-х гг. развернулась деятельность таких авторов как Ламетри, Дидро, д'Аламбер, Кондильяк, Руссо, Гельвеций и Гольбах), проблема человека была одной из ключевых и решалась главным образом с позиций открытого и последовательного материализма (Ламетри, Гельвеций, Гольбах) или же с позиций деизма в его материалистической интерпретации (Вольтер, Руссо).

Пафос антропологической мысли французских просветителей был направлен против традиционной религиозно-философской антропологии католицизма с его дуалистической трактовкой человеческой природы как сочетания материальной субстанции и нематериальной, бессмертной души. Те, кто рассуждал в духе деизма, впрочем, не были чужды компромиссов. Так, например, Руссо допускал бессмертие души и загробное воздаяние. Вольтер же решительно отрицал бессмертие души, а по поводу «божественной справедливости» за гробом хранил «благочестивое молчание».

В трактовке человеческой природы Вольтер полемизировал с Паскалем, отвергая не только его дуализм, но и само понимание человека как слабого, ничтожного существа («мыслящий тростник»), заявляя оптимистический тезис о том, что человек, будучи существом общественным, а не одиноким и заброшенным в мир, как рассуждал Паскаль, стремится к образованию «культурных сообществ». Что же касается осуждаемых Паскалем человеческих страстей, то они (прежде всего эгоизм и «любовь к

себе согласно Вольтеру — суть не пороки, а напротив — движущая сила цивилизационного процесса.

У Ламетри, Дидро и Гельвеция человек предстает в материальном единстве всех его проявлений: от состояний «телесной субстанции» до нервной системы, психологических процессов, «способностей души» и мышления. Соответственно, смерть теш рассматривалась как конец всей психической деятельности, неизбежное и закономерное завершение человеческой жизни, притом что лишь последняя и есть единственная подлинная реальность. Такого рода механистичность, особенно ярко выраженная у Ламетри («Человек-машина»), неоднократно становилась объектом критики с самых разных позиций и в этом смысле стала чем-то вроде расхожего ярлыка просветительской антропологии.

Однако, несмотря на механицизм, человек понимался все же не как просто механизм или машина, а как инструмент природы, наделенный способностью к мышлению, чувствам и ощущениям. Понимая, что мозг и нервная система — это как раз такая тонкая субстанция, которая менее всего вписывается в механистически-материалистические представления, французские мыслители уделяли им особое внимание в своих исследованиях, пытаясь выявить материальный субстрат психики.

Несколько особняком стоит в этом отношении позиция Дидро. Он исходил из теории врожденного морального чувства, разделяя сенсуалистическую и альтруистическую этику Шефтсбери. Главным проявлением врожденных моральных качеств Дидро считал стремление к добродетели, к взаимной любви и поддержке. Однако природенная склонность к добру не исключает необходимости морального воспитания во имя развития и укрепления «естественной» добродетели.

Идеи французских просветителей, разрабатываемые вплоть до 1780-х гг., в значительной мере сформировали содержание просветительской мысли в целом, оказав значительное влияние на дальнейшее развитие философской антропологии.

Немецкое Просвещение

В отличие от французского немецкое Просвещение в целом не обращалось к антропологической тематике, к человеческой природе или субъективности. Речь здесь, как правило, идет о широко понимаемой гуманности, нравственном прогрессе и народном характере. Поэтому собственно антропологические представления с трудом вычлениаются из единого комплекса философских идей. Тем не менее именно в немецком Просвещении антропология постепенно оформлялась в самостоятельную философскую науку. Отправной точкой этого пути служат знаменитые вопросы И. Канта: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?».

Немецкое просветительство пронизано своеобразным миссионерским духом: свое призвание оно усматривало в том, чтобы раскрыть перед человеком сущность его природы и предназначения и направить на путь истины. Соответственно, просвещенные умы Германии были озабочены проблемой разработки проектов общественного устройства, в максимальной степени гармонизированных с человеческой природой. При этом в постановке проблем и дискурсе в значительной мере отразились прежние коллизии национальной гуманистической традиции с протестантизмом и стихийной народной религиозностью.

Стержневым и определяющим качеством человеческой природы немецкие мыслители полагали всепроникающий разум. Именно кризис свойственного раннему Просвещению оптимистического взгляда на разум, который принимался за онтологический абсолют, вызвал к жизни критическую философию Канта, ибо рассудочный рационализм не мог ответить на вопрос о границах разума. Однако в представлениях об истории оптимизм оказался в целом непоколебим: на арене истории человек являет прежде всего свои наилучшие природные качества. Пороки преодолемы, и любые изъяны человека можно изжить, облагородить, преобразовать, следуя законам разума. Отсюда вытекает идея прогресса как бесконечного совершенствования: «воспитания человеческого рода» и выработки наиболее оптимальных и гуманных форм социальности.

Сама по себе идея прогресса, оформившаяся прежде всего во французском и немецком Просвещении, означала существенную революцию в ментальности: впервые вектор культурной активности — познания и социальной деятельности — оказался направлен не назад, на «восстановление» или реставрацию неких мифологизированных ценностей прошлого, а в будущее. И будущее это теперь уже понималось не как проекция прошлого, а именно как *будущее*, что привело к существеннейшей переоценке ценностей и, по сути, к завершению формирования новоевропейской личности с присущим ей мировоззрением.

Раннее немецкое Просвещение связано с именем *Х. Вольфа*, последователя и популяризатора философских идей Лейбница. Выдвигая на первый план проблему распространения образования, Вольф и его последователи были убеждены, что ее решение едва ли не автоматически приведет к решению всех остальных общественных проблем. Вера в безграничные возможности разума сочеталась у них с пиететом перед традиционными христианскими ценностями, которые трактовались в рационалистическом духе. При этом сам Вольф антропологическую тематику как таковую не затрагивал.

Кант, развиваясь изначально в русле вольфианской просветительской философии, двигался от общих вопросов философской метафизики и естествознания к антропологической проблематике. Преодолев (во многом под влиянием Руссо) абстрактно-схоластический взгляд на человека, Кант делает объектом философской рефлексии реального, «эмпирического» человека, а не умозрительный философский конструкт. (Впрочем, аберративное видение во всяком человеке самого себя не изжито западной, в широком смысле персоналистской, философией и по сей день.)

В работе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) Кант размышляет скорее о свойствах человеческой природы, нежели об эстетике как таковой. Его занимает проблема различения человеческих темпераментов: в сфере возвышенного пребывает меланхолический темперамент, к которому автор испытывает симпатию, хотя и не закрывает глаза на его слабые стороны. Здесь же и рассуждения об особенностях национального характера.

Ряд важных антропологических идей содержится в сочинениях *Г.Э. Лессинга* — философа, поэта, драматурга и критика. В работе «Воспитание человеческого рода» (1730) высказывается мысль о единстве человеческого рода и общности его судьбы, понимаемой, впрочем, в европоцентристском духе. При этом, как указывал Лессинг, человечество как целостность возникает лишь тогда, когда эта целостность (общность) осознается. Без такого рода рефлексии никакого единства возникнуть не может. Движущей силой человеческой истории, по Лессингу, выступает разум. При этом он отдавал должное историческому значению христианства, выделяя в нем главным образом его моральную сторону. Лессинг полагал, что человечество в развитии своей религиозности не остановится на христианстве и придет к «эпохе нового, вечного Евангелия», что будет означать торжество нравственного принципа, который станет безусловным и универсальным.

Идеи *И.Г. Гердера* развивались в русле гуманистической традиции и еще на раннем этапе его творчества были ориентированы в сторону антропологии. («Какие плодотворные возможности откроются, когда вся философия станет антропологией!») Гуманизм Гердера основывался на учении о развитии и прогрессе человечества. В работе «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774) Гердер, придерживаясь теологических взглядов на происхождение человечества и движущие силы истории, обращает внимание на поступательный характер исторического развития. Сущность гуманности, по Гердеру, состоит в том, что каждый член общества может, не опасаясь другого, свободно развивать свои способности. А препятствием к достижению такого состояния общества являются сами люди с их нравственными несовершенствами. Избавиться от них можно, лишь извлекая уроки из опыта истории; история народов — не что иное, как соревнование в скорейшем достижении гуманности.

В целом немецкое Просвещение, отмеченное гораздо более мягким и осторожным, нежели французское, отношением к религии, было пронизано идеей историзма и

духовного единения народов. Соответственно, антропологические идеи немецких мыслителей разворачивались преимущественно в этом ключе.

Русское Просвещение

Русское Просвещение также проблематизировало соотношение в человеке индивидуального и общественного, хотя и развивало свои идеи в существенно ином социокультурном и политическом контексте. Европейские идеи как всегда преломлялись на российской почве весьма своеобразно и проявлялись самобытно.

Выводя философское осмысление проблемы человека на первое место, русские просветители — А.Н. Радищев, И.П. Пнин, А.П. Куницын, А.Ф. Бестужев, В.В. Попугаев — пытались определить его место в природе и назначение в обществе. Человек у русских просветителей выступает не просто частью природы, но лучшей ее частью — венцом творения. Все предшествующее развитие природы — подготовка к появлению человека. Величие человека и отличие его от других существ заключается в наличии разума, благодаря которому человек способен творчески трудиться, использовать стихийные законы природы в своих целях и достигать общественного прогресса. Идеей величия человека, преодолевающего в себе раба, пронизана поэма *И.П. Пнина* «Человек».

В то же время русских просветителей волновали проблемы несвободы, социальной несправедливости. Неудивительно, что они впервые подняли и самый наболевший вопрос русской действительности той эпохи — вопрос об отмене крепостного права как противоречащего природе человека. Будучи существом социальным, человек, согласно русским просветителям, выступает носителем двух начал — чувственного и разумного. Эти два начала не единосущны и потому часто приходят в противоречие друг с другом. Стремление гармонически соединить разум и чувства, что предохранило бы личность от отклонений в духовном развитии, придавало русскому Просвещению привкус мечтательного утопизма.

Разум, по мнению русских просветителей, служит, в частности, ограничителем постоянно возрастающих потребностей: их ограничение необходимо во избежание принесения вреда окружающим. Человек, безрассудно отдающийся чувствам, уподобляется животному. Соответственно в центре внимания оказывается «нравственная философия», с помощью которой можно установить принципы этики и поведения людей в обществе. Основные положения «нравственной философии» изложены в сочинении А.Д. Куницына «Право естественное», где нравственность рассматривается как естественное проявление человеческой природы. Многие антропологические темы, затронутые русской просветительской мыслью, нашли продолжение в отечественной философии XIX — XX вв.

См. также статьи; *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения)*; *Антропологические идеи в древности и Средневековье*; *Антропологические учения эпохи Возрождения*; *Антропологические идеи романтизма*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*.

Соч.: Вольтер. Избранные произведения. М., 1947; *Гельвеций.* Сочинения. Т. 1. М., 1973; *Дидро Д.* Собрание сочинений. Т. 1 — 10. М.; Л., 1935—1947; *Монтескье Ш.* Избранные произведения. М., 1955; *Руссо Ж.Ж.* Избранные сочинения / Сост. И.Е. Верцман. Т. 1-3. М., 1961.

Лит.: Акимова А.А. Дидро. М., 1963; *Богуславский В.М.* Ламетри. М., 1977: *Век Просвещения.* М.; Париж, 1970; *Коломиец Т.А.* Концепция человека во французском материализме XVIII в. Киев, 1978; *Кузнецов В.Н.* Франсуа Мари Вольтер. М., 1978; *Момджян Х.Н.* Французское Просвещение XVIII века. М., 1983; *Якимович А.К.* Новое время. Искусство и культура XVII — XVIII веков; *Gay P.* The Enlightenment. An Interpretation: In 2 vols. N.Y., 1969.

Антропология эпохи романтизма — комплекс представлений о человеке, его природе и предназначении, сформировавшийся в философии и мировоззрении романтизма — духовного движения в западной культуре, охватившего философию, литературу, музыку, театр и др. Истоком романтического мироощущения вкпе с немецкой трансцендентально-критической философией принято считать Великую французскую революцию, точнее, духовитую реакцию на ее негативные последствия. Под влиянием революции сложилась эстетика «надломленного» человека, «разочарованного жизнью» героя типа байроновского Чайльд-Гарольда, «нового Гамлета».

Однако причины как революционного, так и романтического умонастроения коренились в социокультурной специфике внутрисистемного перехода в эпоху Нового времени: от инерционного сохранения «классического» традиционно-нормативного уклада в культурной жизни к взрывному высвобождению творческих потенций отдельной личности, ее самостоянию и самоутверждению. В этом смысле романтизм вписывается в сквозной общеисторический вектор, направленный на вычленение отдельного субъекта из социального (ранее социоприродного) контекста, усложнение его ментальных структур и достижение им все большей личностной автономности и самод о статочно сти.

Как и другие переломные моменты на этом пути, эпоха романтизма была отмечена поворотом сознания к творчеству, преимущественно художественному. Отсюда особый интерес романтиков к эстетике, их тяготение к образному языку, способному наиболее целостно и полно выразить стремление к созданию новой реальности («артистического ковчега спасения» [К. Свасьян]).

Сила романтического мировоззрения на рубеже XVIII —XIX вв. подпитывалась тем, что пришла к исчерпанию едва ли не тысячелетняя традиция развития европейской «классической» культуры, исповедовавшей единство слова, знания и морали, составляющей в своей относительной нераздельности некий духовный Абсолют, проецирующий свою риторическую нормативность и в социальную сферу. Эстетический протест романтиков и был, соответственно, направлен против этой нормативности, регламентированности, заданности культурных смыслов, препятствующих непосредственному восприятию жизни и постижению бытия. При этом парадокс, и подчас трагический, заключался в том, что время распада логоцентрической макропарадигмы культуры еще не пришло; сами романтики были погружены в творщую реальность Слова и мыслили в нем и через него, как бы далеко ни простирались их творческие и ретроспективные интуиции. (Уже само самоименование романтизма, происходящее от литературного жанра романа, понималось как «жизнь в форме книги».) Романтический человек — это прежде всего «человек эстетический». Он жаждет обретения утраченной цельности бытия, живого, не опосредованного риторической нормативностью контакта с ним. На этом пути он обращается к прошлому: к античному мифу и средневековой спиритуальности, ища в них исток жизненной полноты и человеческой универсальности. Но, как это всегда бывает в истории, желание вернуться в прошлое (что никогда и никому не удавалось и что невозможно в принципе) оборачивается движением вперед. Желанная цельность и единство не могли быть достигнуты, поскольку поиски протекали уже в совсем другом историко-культурном контексте и на совершенно иных антропологических основаниях.

В отличие от античного человека, который выстраивал свой мир на основе замкнутой системы подобия микрокосма (человека) и макрокосма, где чувственно явленный порядок с необходимостью включал в себя завершенность и конечность единичного человеческого бытия, «романтический человек» уже имеет дело с бесконечностью собственного Я. Единство с универсумом достигается уже не припаданием к мифу или даже логосу, а слиянием с трансцендентальным субъектом. Бездны и тайны мира для романтического человека оборачиваются безднами и тайнами его собственной души. Отсюда не только придание искусству статуса высшей реальности, нацеленность на поиски языка выражения, но и некоторые психологические особенности

р :-ii-еской личности: чувственность, ранимость, склонность к мистицизму ух-лу в себя граничащему подчас с эскапизмом.

Отказываясь от позитивных ценностей классической нормативной культуры р; мантижеский человек не мог не оказаться в пространстве перехода, где в условиях кризиса ценностей невозможно было быть личностью мужественной и героической. Такой личности более присущи созерцательность и сосредоточенность на своем внутреннем мире, остро противопоставляемом внешней социальной действительности.

Несчастное сознание живет в страхе, боясь запятнать великолепие своего "внутреннего" поступками и наличным бытием» (Гегель).

Романтическое учение о гении имеет не только эстетический, но и антропологический аспект. Гений — творец художественного произведения — это воплощение трансцендентального субъекта. А мир — холст для его выражения. Гений — это пророк и учитель, просвещающий и одухотворяющий простых людей. По формуле Шеллинга «только в личном — жизнь, а все остальное покоится на темном основании».

Природа гения иррациональна, мистична, таинственна. Отсюда тяга романтиков к «темной стороне», образам и символам ночи, игре света и тени, тайным стихиям человеческого Я. «Идеальный поэт приводит душу человека в состояние высокого напряжения и пробуждает все душевные способности, соподчиняя их в соответствии с их сравнительной ценностью и достоинством» (С.Т. Колридж).

В межличностных отношениях романтики особе значение придавали эмпатии. Только через чувствование, через вживание в другого происходит раскрытие своей собственной сущности.

Философия романтизма, представленная прежде всего Йенским кружком (братья Фридрих и Август Шлегели, Ф. Новалис, В. Ваккенродер, Л. Тик, Ф.В. Шеллинг), а также гейдельбергскими романтиками (А. фон Арним, К. Brentano, И. Геррере), не выделяла антропологию как отдельную тему философствования. Вместе с тем антропологические идеи занимают в ней едва ли не ключевое место.

Так, в трансцендентально-критической философии *Ф.В.Й. Шеллинга* критическая направленность самопознания преломляется сквозь человеческую субъектность, на которой замыкается и панэстетическая концепция творческого начала. После Канта критическое самопознание нуждалось в систематизации и завершении, а затем и в выходе в мир объективных феноменов. Решение этих задач Шеллингом продвигалось от самопознания (натурфилософия) к миропониманию (философия тождества) и, наконец, к богопознанию (трансцендентальный идеализм, философия откровения).

Уже изначальные расхождения Шеллинга с Фихте, близкого к романтикам философа, под влиянием которого Шеллинг находился в самый ранний период своего творчества, касались понимания природы и имели отчетливо выраженное антропологическое измерение. Фихте отмечал, что субъект сам определяет и формирует себя, опуская при этом бессознательно действующее и творящее природу Я. Шеллинг же полагал, что такое Я еще не есть собственно субъект. Чтобы стать им, оно должно пройти путь бессознательного природного развития. По Шеллингу, начинать философию сразу с самосознающего Я неисторично. Необходимо исследование генезиса, обусловившего его появление. Соответственно, анализу самопознания, по Шеллингу, предшествует анализ природы, которая есть продукт творчества самого духа, им же самим и созерцаемая.

Ключевой вопрос здесь формулируется в духе развития критической философии Канта и Фихте: как человек, будучи сам явлением природы, приступает к познанию последней, или иначе: как природа приходит к тому, что начинает познаваться человеком. Знание, таким образом, возникает как необходимый продукт разума, заложенный и организованный природой в человеке. Поэтому субъектность, согласно Шеллингу, присуща самой природе и проявляется через «иерархию организаций» в т. н. потенцировании — возрастании субъектности. На следующем этапе — в философии трансцендентального идеализма — Шеллинг исследовал развитие самого интеллекта, который подразделяется на теоретический (копирующий) и нравственно-практический (осуществляющий целеполагание). При этом оба они объединяются в интеллектуаль-

ной интуиции. Лестница самопознания в трансцендентальном идеализме Шеллинга выглядит следующим образом: теоретическое, созерцающее мир Я, практическое Я, приводящее мир в порядок, и художественное Я, творящее мир. Это путь восхождения от ощущения и созерцания к представлению и суждению и затем — к разуму, полагающему себя самостоятельным и самодеятельным, сознательно действующим субъектом. Высшая ступень развития интеллекта — сфера эстетического. Это философия искусства, где преодолевается противоположность теоретического и нравственно-практического и достигается гармония сознательной и бессознательной деятельности, а также совпадение чувственного и нравственного, природы и свободы.

Дальнейшее развитие идей Шеллинга шло в стороне от собственно антропологической проблематики: абсолют — самая высшая и содержательная категория его философии — понималась не как субъект (как стало позднее у Гегеля), а как субстанция. А категория иррациональной воли, вышедшая на первое место в поздний период творчества философа, еще менее была связана с человеческим измерением.

Одним из наиболее ярких теоретиков романтизма был *Фридрих Шлегель*. Сама форма, в которой он выражал свои идеи, — незавершенная и фрагментарная — не столько свойство самой личности автора, сколько общее свойство всего романтического сознания, склонного к свободе, открытости, внутренней подвижности и творческой недосказанности, универсализму. «Действительно свободный и образованный человек должен бы по своему желанию уметь настроиться то на философский лад, то на филологический, критический или поэтический, исторический или риторический, античный или же современный совершенно произвольно, подобно тому как настраиваются инструменты в любое время и на любой тон».

Размышляя над путями преодоления существующего состояния культуры, породившего трагический раскол между человеком и миром, Шлегель, в значительной мере под влиянием И.И. Винкельмана, обратился к Античности. В ней он видел идеал «объективной красоты» и изначального единства, достичь которого предполагалось с помощью «эстетической революции». В контексте разработки Шлегелем эстетической теории и вводятся в обиход категории классического и романтического, ставшие впоследствии ключевыми эпистемами, вышедшими далеко за пределы собственно романтической философии.

В йенский период творчества, начавшийся в 1796 г., Шлегель был увлечен разработкой идеала новой универсальной культуры и соответствующего ей образа свободной, универсально-целостной личности, в которой «величие индивидуальности» превосходит все отдельные таланты и результаты их проявлений. Отношения между такой личностью и миром строятся, согласно Шлегелю, через такие категории, как «ирония», «рефлексия», «игра», «либеральность», «цинизм», «остроумие». При этом центральной категорией выступает именно ирония. Будучи «указанием на бесконечность», она является и онтологическим, и гносеологическим, и эвристическим принципом. Ирония — не только творческий прием, но и проявление открытости, незамкнутости всякой сущности вообще. Природа универсума иронична, а потому звания ироника достоин лишь тот, в ком возросло мироздание. В теории романтической («трансцендентальной») поэзии осуществляется рефлексия самого акта художественного творчества.

Теория романтической иронии берет исток в философии Фихте, в которой абсолютное Я стремится к бесконечной реализации себя в идеале свободы, но окончательное достижение этой цели невозможно. Исходя из этого положения, романтическая ирония утверждает, что и художник (выступавший для йенских романтиков высшим выражением личности), при всем своем стремлении к полноте высказывания, никогда не может ее достигнуть. Конечность человеческого бытия и условий, в которых оно развивается, вступает у Шлегеля в неразрешимые противоречия с бесконечностью устремлений человеческого духа. Эта концепция в значительной мере питала индивидуализм романтиков, основанный на абсолютизации личности. Роман, по Шлегелю, — наивысшая поэтическая форма современности, ибо в ней соединяются два абсолюта: абсолютная индивидуальность и абсолютная универсальность. Поэтому именно в поэзии, а не в философии реализуется целостное мировосприятие.

Весь мир есть поэзия, и поэтическое творчество человека воспроизводит ее сущность. При этом наиболее продуктивное творчество — это сотворчество, поскольку человеческое Я раскрывается именно в ситуации общения. И здесь на первый план у Шлегеля выходит любовь — «жизнь жизни». Эрос обращает хаос в космос. Любовь есть сущность жизни и единственно плодотворный путь познания, поскольку для Шлегеля «всякое конечное “я” — это только фрагмент изначального “пра-я”, так что мир предстает как множество конечных производимых “я”, соотносящихся, общающихся между собой». Общение между «я» и «пра-я» осуществляется посредством любви, соответственно «чувство» как единство духовных и душевных потенций человека выводится на первый план и становится ключевым гносеологическим принципом. Именно этот культ чувственности был впитан не только философией и эстетикой романтизма, но и всем романтическим мировоззрением в целом, что сильнее всего отразилось как в литературном и художественном творчестве, так и в самой романтической личности: образе жизни, стиле общения и самоактуализации.

Система взглядов Ф. Шлейермахера — философа, богослова и филолога — формировалась в значительной степени в русле романтического направления, чему способствовала, в частности, и его личная дружба с Ф. Шлегелем. Отрицая, вполне в духе романтизма, рационализм, Шлейермахер в то же время избегал и кантовского нравственного богословия. Разрабатывая свою философию религии, Шлейермахер строил ее не на теоретическом или практическом разуме, но на эстетических основаниях. Познавательный акцент смещается в сторону человека: поскольку Бог не может быть познан, то философия религии выступает не учением о Боге, а учением о религиозном чувстве.

Соответственно, и этика Шлейермахера подчеркнута персоналистична. Нравственная задача заключается в полном развитии индивидуума, который в равновесии своих разнонаправленных устремлений должен преодолеть и преобразовать свою внутреннюю сущность. Нравственное развитие индивидуума возможно лишь в широком контексте культурной жизни и заключается в индивидуальной переработке всех элементов содержания целого. Нравственно зрелый индивид должен осознавать свое единство с целым, принявшим в нем индивидуальную, конечную форму. Под этим углом зрения Шлейермахер рассматривал государство, общество, образование и церковь.

В целом антропологические аспекты романтической философии отмечены известной двойственностью. С одной стороны, они всегда носят подчиненный характер, будучи вписаны либо в эстетику, либо в этику, либо в философию истории. С другой же стороны, девизом романтической антропологии может служить высказывание Фихте «Личность — это все». И поскольку романтическая личность, ее внутренний мир действительно вбирал в себя все, то и отделиться от этого «всего» было, парадоксальным образом, невозможно. И «абсолютная внутренняя жизнь», эта сущность романтизма по Гегелю, с ее культом чувств и гипостазированием индивидуального и неповторимого, в высшей степени продуктивно стимулирует творческую активность, не способна была выработать и с ясностью сформулировать собственно антропологическую концепцию.

Показательно, что романтические идеи о свободной творящей личности, духовно самодостаточной и неподотчетной в проявлениях своей индивидуальности (прежде всего чувственности), будучи за счет демократизации социальной среды спущены до уровня массового сознания, послужили (и продолжают служить) основой стихийной «идеологии» массового человека, ибо дали возможность не-личности почувствовать себя личностью, обывателю — осознать себя героем-одиначкой. Поэтому спонтанная «антропология» массового человека и по сей день зиждется на мифологизированной антропологии романтиков.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Антропологические идеи в древности и средневековье; Антропологические учения эпохи Возрождения; Антропологические учения эпохи Просвещения; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития.*

Соч.: Гегель. Лекции по истории философии // Гегель. Собр. соч. М.; Л., 1935; Шеллинг. Философия искусства. М., 1966; Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin; Leipzig, 1923; ShlegelFr. Seine prosaischen Jugendschriften Hrsg. Von Minor. Bd. 2. Wien, 1882.

Лит.: Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. Л., 1973; Ванслов В.В. Эстетика романтизма. М., 1966; Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. М., 1978; Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980; Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934; Гойм Р. Романтическая школа. М., 1891; Дмитриев А. С. Романтическая эстетика А.В. Шлегеля. М., 1974.

А.А. Пелипенко

Этнология (этнография): становление науки

Этнология (от греч. *ethnos* — племя, народ и логия, далее Э.) — теоретическая этнография. Этнография (от греч. *ethnos* — племя, народ и графия) — наука об этносах (народах), изучающая их происхождение и расселение, быт и культуру. Далее мы будем использовать эти термины, несмотря на их этимологическое различие, как тождественные.

О предмете Э. написано много, однако полной ясности в этом вопросе пока нет до сих пор. В частности, спорным является вопрос о соотношении Э. и социальной (культурной, или социокультурной) антропологии. Одни считают, что «Э.» и «социальная антропология» — два названия одной и той же науки.¹ Согласно взгляду других, Э. и социальная антропология — две совершенно разные науки, не имеющие между собой ничего общего.² Кроме этих двух крайних точек зрения существует промежуточная: основы этих наук были заложены этнографами.³

В ходе развития предмет Э. претерпел существенные трансформации. Многие неясности в вопросе о ее предмете связаны с тем, что значительная часть ученых рассматривает ее как единую науку, в то время как она к настоящему времени разделилась на несколько самостоятельных научных дисциплин, каждая из которых имеет собственный предмет, не совпадающий с предметами остальных.

Хотя этнографические данные Э. стали собираться и накапливаться довольно давно, сама она как вполне самостоятельная наука возникла лишь в середине XIX в. Объектом ее исследования стали те отдельные человеческие сообщества (см. Общество), которые к моменту возникновения Э. продолжали оставаться первобытными, «примитивными» (собственно первобытными или переходными от первобытных к классовым, т. е. предклассовыми). Причем на первых порах Э. исследовала не столько сами эти общества, сколько их культуру.

Как предшественница Э. этнография всегда была и сейчас остается связанной с изучением доцивилизационных существующих обществ. Но этим объектом исследования она никогда не ограничивалась.

В любом классовом докапиталистическом обществе, исключая лишь в определенной степени античное, всегда существовало две связанные, но тем не менее разные культуры: культура высших слоев и низших — простонародная, прежде всего крестьянская. Последняя постепенно разрушается и исчезает лишь при капитализме, причем этот процесс нередко затягивается на долгое время. Э. с самого момента возникновения была связана с исследованиями не только первобытной, но и простонародной, прежде всего крестьянской культуры.

В России Э. обычно рассматривали как раздел исторической науки. Однако между ними существует значительное различие. История всегда изучает прошлое общества, Э. — только настоящее. С этим связан и такой ее метод сбора фактов, как

¹ См.: Этнология: Учебник для высших учебных заведений / Под ред. Г.Е. Маркова и В.В. Пименова. М., 1994. С. 11.

² См.: Культуральная антропология: Учебное пособие / Под ред. Ю.Н. Емельянова, Н.Г. Скворцова. СПб., 1996. С. 4.

³ Там же.

полевое исследование. Однако настоящее здесь имело своеобразный характер. Первобытность была настоящим для обществ, изучаемых в рамках Э., но прошлым для истории человечества в целом. К моменту возникновения этой науки крестьянская культура в Западной Европе во многом стала уже архаикой, «живой стариной». Это тоже было прошлое, существующее в настоящем.

К середине XIX в., когда Э. оформилась как особая область знания, объектами изучения для европейских ученых в одинаковой степени был как первобытный, так и крестьянский миры. Считалось, что на протяжении почти всей истории первобытности всегда существовала единая культура всего общества. И только на последнем этапе его развития началось ее раздвоение на две культуры: «высших» и «низших» слоев общества.

Этот процесс окончательно завершился с возникновением цивилизации. Как известно, признаками перехода к цивилизации — наряду с появлением городов, государственности и др. — считается возникновение письменности. Поэтому часто говорят о письменном и бесписьменном пластах культуры цивилизованных обществ.

Письменная культура рассматривалась как новообразование, хотя и связанное с ранее единой культурой первобытности. Простонародная же культура, прежде всего крестьянская, считалась в известном смысле ее продолжением. Она возникла в результате трансформации этой культуры общих черт. В частности, простонародная культура, как и первобытная, является бесписьменной и анонимной. Именно это внутреннее родство было одним из оснований того, что они стали объектом исследования одной науки.

Следует подчеркнуть, что в рамках Э. культура всегда трактовалась не как нечто самостоятельно существующее, а как «продукт» общества: не как субстанция, а как акциденция. Всегда признавалось существование множества конкретных отдельных обществ и, следовательно, множество различных локальных культур.

Применительно к первобытности конкретными формами общества были *общины*, которые принято именовать первобытными и считать основными носителями единой первобытной культуры. Возникновение многообщинных социоисторических целостностей относят лишь к эпохе предклассового общества.

В рамках большинства докапиталистических выделялись образования, которые именуются крестьянскими общинами. Их основу составляют иные экономические отношения, чем те, что образуют базис классового общества, в состав которого эти общины входят. Поэтому они обладают некоторыми социально-структурными особенностями, выступая в ряде отношений как самостоятельные социоисторические организмы. И, как следствие, они имеют свою особую культуру, отличную от культуры других социальных слоев. Если «высшие» и «средние» классы породили письменную, в том числе элитарную культуру, то крестьянским общинам была свойственна простонародная культура. В целом ряде отношений этнологи считали эти общины сходными с первобытными, от которых они произошли. Это объясняет, почему первобытный и крестьянский миры являются объектами исследования одной и той же науки — Э.

Американский исследователь *Р. Редфилд* (1897—1958) объединил их под названием *folk society* (по-русски «простонародное общество»). А их культуры, вместе взятые, стал именовать простонародной культурой.¹ Но в то же время между ними существует качественное различие: первобытная община была вполне самостоятельным социоисторическим образованием, в то время как крестьянская община представляет собой социальную единицу в составе более крупного целого (общества).

Соответственно, Э. с самого своего возникновения подразделялась на две ветви, одна из которых была связана с изучением первобытных обществ, а другая — с изучением традиционного крестьянства. Так обстоит дело в рамках Э. в целом, но в отдельных странах их соотношение не было одинаковым.

¹ Redfield R. The Folk Society // American Journal of Sociology. 1947. Vol. 52. № 3.

Так, Великобритания к моменту возникновения Э. была крупнейшей колониальной державой, под властью которой находилось множество территорий, на которых обитали так называемые первобытные общества. Что же касается крестьянства, то в Англии оно к этому времени уже практически исчезло. В результате Э. зародилась в этой стране как наука, исследующая лишь первобытные общества. Всем, что еще сохранилось от крестьянского мира Англии, почти безраздельно занималась фольклористика. Однако английский исследователи довольно рано начали изучать и крестьянство тех обществ Востока, которые оказались под британским владычеством, прежде всего Индии (Г.С. Мэн, Б. Баден-Пауэлл).¹

В США традиционного крестьянства не было, зато существовало множество индейских обществ, которые считались первобытными. Поэтому Э. здесь возникла как наука, занимавшаяся почти исключительно их изучением.

В Германии, где крестьянство, в отличие от Англии, продолжало существовать, Э. появилась прежде всего в связи с изучением простонародной культуры. И только потом возникла наука о «живой первобытности», которая получила дальнейшее развитие вместе с превращением Германии в колониальную державу. Большинство немецких ученых считали крестьянство и первобытную общность совершенно различными объектами: одно существовало в Западной Европе (в т. ч. в Германии), другое — далеко за пределами этого региона. Поэтому в Германии Э. первобытности и Э. крестьянства рассматривались как две разные науки: соответственно *Volkerkunde* и *Volkskunde*. Общее названия для них в немецком языке так и не появилось.

Сходным было положение в Швеции и Норвегии, где первая область этнологического знания носила название *Folkeminer*, а вторая — *Folklivstorsuing*, и в Дании, где различались *Folkminster* и *Folklivstorsuing*.

В романоязычных странах для обозначения объекта крестьянской Э. и самой этой дисциплины использовались термины, соответствующие русскому словосочетанию «народные традиции»: во Франции — *tradiciones populaires*, в Италии — *tradizioni popolari*, в Испании — *tradiciones populares*. Довольно часто в Европе и объект крестьянской Э., и сама наука именовались фольклором.

В силу особенностей развития России, в которой крестьянский и первобытный миры не просто сосуществовали, но взаимно проникали друг в друга, в результате чего грань между ними носила нередко весьма относительный характер, в русском научном языке появилось общее название для данной науки в целом — этнография или Э., но не было особых терминов для обозначения двух дисциплин.

Становление Э., как и любой другой науки, начиналось со сбора и накопления фактического материала. На смену случайным и эпизодическим наблюдениям пришла систематическая полевая этнографическая работа. В результате довольно быстро был собран обширный материал.

На первых порах в рамках Э. исследовались не столько общественные отношения, сколько культура. Но поскольку она рассматривалась как продукт деятельности человеческих общностей, в качестве ее предмета этнографы очень скоро стали рассматривать понятие «народ», под которым они понимали совокупность людей, объединенных едиными культурой и языком. Применительно к первобытности они обозначили объекты своих исследований как народы или племена, применительно к цивилизованным обществам — как просто народы. Это и дало им основание назвать свою науку Э. (от греч. этнос — народ).

В применении к классовому обществу слово «народ» имеет три основных значения: (1) низы общества; (2) все население того или иного общества (например, индийский народ, советский народ, народ Пакистана, Нигерии и т. п.); (3) совокупность людей, которые имеют общую культуру, говорят, как правило, на одном языке и осознают как свою общность, так и отличие от членов таких же человеческих групп (например, русские, французы, поляки и т. п.). В дальнейшем для выражения именно

56 ¹ Мэн Г.С. Деревенские общины на Востоке и Западе. СПб., 1874; Баден-Пауэлл Р. Происхождение и развитие деревенских общин в Индии. М., 1900.

последнего смысла слова «народ» стали использоваться термины «этнос» и «этническая общность». Этноты не были частями классовых обществ, а являлись подразделениями их населения (см. Этнос).

Считалось, что на уровне первобытности этносов еще не было. То, что этнографы в этом случае называли народами, было вовсе не этническими общностями в более позднем их понимании, а конгломератами первобытных сообществ. Это же относится и к термину «племя» (см. Племя).

Постепенно этнографы, обращаясь к первобытности, начали уделять внимание не только культуре, но и общественным порядкам. В применении же к цивилизованному обществу они изучали не культуру народа (этноса), взятую в целом, а лишь традиционную культуру народных «низов».

Значительный по объему и многообразный фактический материал, накопленный этнографами, имеет непреходящую научную ценность, не зависящую от его интерпретации, но ограничиться только этим Э., как и любая другая наука, не могла. Необходимостью стала систематизация этнографической фактографии, а затем и ее теоретическое осмысление. Вслед за трудами, содержащими детальное описание отдельных народов, появились сводные работы, в которых все известные в рамках этой науки народы мира описывались согласно определенному, чаще всего географическому принципу: народы Западной Европы, Юго-Восточной Азии, Южной Америки и т. п.

Все это сближало Э. с географией. Некоторые считали, что к физической, экономической, политической географии вполне можно добавить и *географию народов*, или *этническую географию*. Для последних различие между первобытным и крестьянским мирами было несущественным. Соответственно как раздел географии они ограничивались систематизацией материала, но не теоретического его осмысления.

За выделением народов с присущими им специфическими культурами последовали попытки осмыслить, как эти культурно-языковые общности могли возникнуть и какой была их последующая судьба. Соответственно, сформировались две новые области этнологического знания, первая из которых в российской и советской науке получила название этногенетических исследований, вторая — исторической Э.

Итак, формирование теории в Э. началось в первую очередь в предметной области первобытности. Для этого существовали определенные исторические предпосылки. В результате Великих географических открытий и столкновения европейцев с ранее неизвестными им народами началось становление хорошо известной периодизации истории человечества, затем сложилась первая унитарно-стадиальная концепция всемирной истории с ее последовательными этапами человеческого прогресса: дикость, варварство и цивилизация. Она получила окончательное оформление в знаменитой книге шотландского мыслителя А. Фергюсона (1723—1816) «Опыт истории гражданского общества» (1767).

На стадии дикости люди, согласно этой концепции, жили охотой, рыболовством, собирательством, а в некоторых случаях и земледелием. У них не было частной собственности. Весь продукт их деятельности распределялся по необходимости между членами общины. Все они были равны: не было ни бедных, ни богатых, ни правителей, ни управляемых. Таким образом, А. Фергюсон предложил не просто идею «первобытного коммунизма», подобно М. Монтеню (1533—1592), Г. Гроцию (1583—1645), Морелли («Кодекс природы», 1755), а достаточно разработанную концепцию первобытного общества.

Главной категорией Э.А. Фергюсона стала категория общества. Однако в стремлении перейти от эмпирии к теории часть этнологов второй половины XIX в., занимавшихся первобытностью, обратилась не к ней. К этому времени в Э. доминировало понятие культуры, но не в локальном смысле, а как первобытная культура вообще.

Это понятие позволило внести в Э. идею развития, эволюции. Так возникла *эволюционистская теория культуры*, одним из основоположников которой был Э.Б. Тайлор (1832—1917). В его работе «Первобытная культура» (1871) была предпринята

смелая попытка на основе осмысления эмпирического материала проследить развитие религии на уровне первобытности как таковой.

Почти сразу же вслед за этим другая часть исследователей предпринимала попытки доказать, что основу развития первобытной культуры составляет эволюция общества. Их теоретические построения носили эволюционистский характер. Наиболее ярко это направление представлено трудом *Л.Г. Моргана* (1818—1881) «Древнее общество» (1877). В нем изложена первая целостная теория первобытности.

В конце XIX в. большинство этнологов начало отказываться от эволюционистских идей, что с неизбежностью обернулось возвращением от теории к эмпирии. Но геоэтнографическая систематизация материалов многих из них явно не удовлетворяла. Были предприняты попытки новой систематизации фактических данных.

В это время интерес к изучению культуры вообще все чаще сменяется вниманием к конкретным, локальным культурам, что проявилось в создании в противовес эволюционизму концепции *диффузионизма*, ярче всего представленную в трудах *В. Шмидта* (1868—1954), *Л. Фробениуса* (1873—1936), *Ф. Гребнера* (1877—1931). Появились понятия культурного круга, культурного центра, культурного ареала. Но ни одна из появившихся школ не пошла дальше простой систематизации изучаемых культурных черт.

В США *Ф. Боас* (1858—1942) заложил начало направления *культурного релятивизма*. Исходя из того, что здесь объектом исследования были не народы, а культуры, в Америке то, что в Европе было принято называть Э., обозначалось как *культурная антропология* (cultural anthropology). Представители возродившегося в 40—50-х гг. XX в. эволюционизма: *Л.О. Уайт* (1900—1975), *Дж.Х. Стюард* (1902—1972), *Э.Р. Сервис* (1915—1996), *М.Г. Фрид*, *М. Салинз*, *М. Харрис* в этих рамках разработали несколько новых концепций развития обществ — первобытного и более поздних.

После отказа от эволюционизма ряд ученых сконцентрировал внимание на понятии общества и его теоретической разработке. Наивысшим достижением стал *структурно-функциональный анализ* *Б.К. Малиновского* (1884—1942) и *А. Р. Рэдклифф-Брауна* (1881—1955).

Так как исследователи этого направления изучали общества, а не народы, как это делали этнологи, то они предпочли назвать свою область науки *социальной антропологией* (social anthropology). Главную роль в ее создании сыграли ученые Великобритании и США, и долгое время их предметной областью было изучение живых первобытных обществ.

Подводя в 40-е гг. XX в. итоги столетнего развития Э., Рэдклифф-Браун выделил в ее рамках три разных направления: 1) Э. (или этнографии) с акцентом на «историческом и географическом исследовании» народов; 2) культурной антропологии; 3) социальной антропологии. Как приверженец последней он полагал, что культуру нельзя изучать как совершенно самостоятельное явление, поскольку она является производной от общества.¹

К настоящему времени стало очевидным, что культурная и социальная антропология дополняют друг друга настолько, что их нередко начали объединять и именовать *социокультурной антропологией* (social and cultural anthropology).

Именно антропологические исследования в 20—80-х гг. XX в. породили ряд специализированных направлений. Так, работа *Б.К. Малиновского* «Аргonautы Западного Тихоокеанья» (1922)² положила начало изучению социально-экономических отношений собственно первобытного и предклассового общества, исследования которых получили название *экономической антропологии* (economic anthropology).³

Возникновение другой области знания — *политической антропологии* (political anthropology; у нас ее называют чаще всего *потестарной* Э. от лат. potestus —

¹ Radcliff-Brown A.R. Evolution, Social or Cultural? // American Anthropologist. 1947. Vol. 49. № 1.

² Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.

³ О возникновении и истории этой дисциплины см.: Семенов Ю.И. Теоретические проблемы «экономической антропологии» // Этнологические исследования за рубежом. М., 1973; Он же. Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. Ч. 1 — 3. М., 1993.

власти — обычно связывают с появлением знаменитого сборника «Африканские политические системы» (1940).¹

Третье направление связано с изучением норм поведения и обычного права действующих в первобытном обществе. На Западе его называют *антропологией права* (anthropology of law), *правовой антропологией* (legal anthropology), *юридической антропологией* (anthropologie juridique). Немецкие варианты обозначаются соответственно как *этнологическая юриспруденция* (ethnologische Jurisprudenz), *этнологическое исследование права* (ethnologische Rechtsforschung).

В России данное направление называется *юридической Э.* (или антропологией). О масштабе исследований в этой области здесь говорит уже тот факт, что в составленном Е.И. Якушкиным (1826—1905) библиографическом справочнике «Обычное право русских инородцев. Материалы для библиографии обычного права» (М., 1899) было проаннотировано 1197 работ, опубликованных до 1890 г. В 1886 г. появилась работа М.М. Ковалевского (1851 — 1916) «Первобытное право» (Вып. 1—2. СПб.), а вслед за ней книги С.Д. Гальперина «Очерки первобытного права» (СПб., 1893) и Н.Н. Харузина (1865—1900) «Очерки первобытного права» (М., 1898).

Существуют также разделы Э. социальной антропологии, изучающие системы родства и родственные организации (kinship studies), конфликты и войны (anthropology of war). Все рамках уделяется внимание и другим сферам жизни первобытного общества: этноискусствознание, этномузыкология, этнозоология, этноботаника, этногеография и т. п.

Как уже отмечалось, западная Э. занималась не только первобытностью, но и крестьянством, причем первоначально почти исключительно лишь западноевропейским. Но и в этой области этнологи не ограничивались описаниями. Интересные обобщения содержатся в работе Г. Науманна (1886— 1951) «Основы немецкого народоведения» (1922), в которой была детально рассмотрена проблема отношения между культурами простонародья и других слоев общества.²

Отечественные исследования характеризовались иной ориентацией. Русское крестьянство не было пережиточным, архаичным явлением. Оно составляло 85% населения России, живущего общинами, которые во многом продолжали оставаться социальными образованиями, что способствовало сохранению крестьянской культуры. И если в самом начале российские этнографы в основном изучали традиционную крестьянскую культуру, то затем они переключились на исследование общины и ее специфичных институтов.

На Западе британские ученые (Г.Дж.С. Мэн, Б. Баден-Пауэлл) довольно рано стали изучать крестьянство Востока, составляющее основную массу населения всех его стран. В последующем к ним присоединились и другие западные исследователи. Так, в поле зрения ученых США оказалось многочисленное крестьянство Латинской Америки. При этом если западноевропейские этнографы XIX в. изучали в основном крестьянскую культуру, то в XX в. центром их внимания стало крестьянское общество (peasant society) с его институтами.

С переходом от изучения крестьянской культуры к исследованию крестьянской общины в рамках Э. оформилась еще одна самостоятельная научная дисциплина, которую можно назвать Э. крестьянства. На Западе общие проблемы этой науки разрабатывались Р. Редфильдом, Дж. Фостером (р. 1913), Э. Вульфом (1923—1999).

Неевропейским крестьянством стали заниматься не только этнологи, но и востоковеды, экономисты, политологи и представители других наук. Причем они нередко рассматривали свои исследования вне Э., которую они чаще всего сводили к геоэтнографии и исследованиям первобытности. В результате весь комплекс исследований, посвященных крестьянству, получил особые названия: на Западе — «крестьянские исследования» (peasant studies), у нас — «крестьяноведение».

¹ African Political Systems / Ed. by M. Fortes and E.E. Evans-Pritchard. L., 1940.

² Naumann H. Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922.

Другое направление в Э. — это исследование норм поведения и обычного права в крестьянской общине. На Западе его называют правовой антропологией. Российскими этнографами она была выделена еще в XIX в. и названа юридической Э. В особую область Э. выделилось изучение духовной жизни крестьянского мира.

Последние десятилетия XX в. характеризуются практически полным исчезновением первобытных обществ. Они, конечно, разрушались и раньше, но процесс этот, как правило, шел довольно медленно. Кроме того, исчезновение одних в какой-то степени компенсировалось для этнологов открытием новых. Так, например, в начале 30-х гг. XX в. перед европейцами впервые открылся не затронутый влиянием цивилизации мир папуасов горных долин Новой Гвинеи, в котором жило около 1 млн человек.

К настоящему времени подавляющее большинство первобытных обществ уже исчезло. И если процесс ассимиляции так же пойдет и дальше, то в ближайшем будущем исчезнут и все остальные. И Э. первобытности неизбежно перестанет быть тем, чем была. У нее исчезнет прежний объект изучения. В новом качестве из науки о настоящем, которое одновременно является прошлым, она станет наукой только о прошлом, т. е. историей первобытности, а возможно, войдет в состав исторической Э.

Первоначально задача Э. первобытности заключалась в восстановлении истории конкретных народов и их культур. Затем ее целью стала реконструкция социальных порядков тех конкретных первобытных обществ, которые к моменту возникновения Э. уже исчезли. Поскольку здесь полевые исследования были невозможны, то этнографы обратились к историческим источникам — письменным свидетельствам прошлого: данным древних и средневековых авторов, описаниям путешествий, запискам миссионеров, купцов, офицеров и других наблюдателей, юридическим документам, фольклорным записям и т. п. Кроме них использовались также лингвистические, ономастические и археологические материалы, воспоминания старейших информантов из числа туземцев и предания аборигенов.

В рамках исторической Э. реконструировались модели не только исчезнувших первобытных обществ, но и тех, которые продолжали существовать. В результате появилась возможность сравнивать одни и те же доклассовые общества, находящиеся на разных отрезках времени, и проследить эволюцию их культуры и социальных отношений. Так Э. от исследования этих образований в статике перешла к изучению динамики их развития. Такого рода реконструкции на основе письменных документов, созданных цивилизованными людьми (исследователями и очевидцами), в англоязычной этнологической литературе получили название *этноистории*. В США выходит журнал «Ethnohistory».

Сходная судьба ожидает и крестьянскую Э. Традиционное крестьянство тоже исчезает (по крайней мере в пределах Европы), хотя не столь быстро, как первобытные общества. Поэтому в самом недалеком будущем изучать можно будет только его прошлое.

Но все это отнюдь не означает, что скоро Э. станет наукой исключительно о прошлом, т. е. исторической. Как уже отмечалось, с самого момента возникновения Э. в ее понятийном аппарате важное место принадлежит понятию «народ», вокруг которого сгруппировались материалы как первобытной, так и крестьянской фактографии. Но вне пределов геоэтнографии оно долгое время теоретически почти не разрабатывалось. Применительно к классовому обществу в рамках Э. исследовались и описывались не столько сами народы, сколько культуры простонародья.

В процессе дальнейшего развития Э. исследователи все в большей степени осознавали, что необходима разработка обобщенного понятия народа. В конце концов, из всех частных значений этнологи выделили одно и обозначили термином «этнос» («этническая общность»). Это открыло возможности изучать процессы изменения этнической принадлежности людей, возникновения, слияния и разделения этносов, вхождения одних этносов в состав других. Эти процессы получили наименование этнических.

Так в пределах Э. появилось самостоятельное направление — *теория этносов* и *згсн г веских процессов*, своего рода *этническая Э.* (этноэтнология). Одним из его основоположников был *С.М. Широкогоров* (1887—1937).¹ Важную роль в разработке теории этносов и этнических процессов сыграли *П.И. Куишер* (Кнышев) (1889 — 1968), *Н.Н. Чезоксаров* (1907 — 1980), *В.И. Козлов*, *Ю.В. Бромлей* (1921 — 1990), исследования которых были тесно связаны с эмпирической Э. крестьянства и геоэтнографией, откуда и черпался материал. Если Э. первобытности и крестьянства обречена в ближайшем будущем, то теория этносов и геоэтнография еще долгое время будут науками о настоящем.

В процессе развития данного направления выяснилось, что для понимания этносов и этнических процессов недостаточно изучения традиционной простонародной культуры, которая к тому же постепенно исчезала, что кроме привычных для этнографии понятий и методов нужны и иные подходы, которые позволили бы понять, что происходит с объектами исследований уже в индустриальном обществе. Такими были понятия и методы, разработанные *эмпирической социологией*. В результате взаимодействия социологии и Э. возникла *этническая социология* (этносоциология) (*Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробизева* и др.).

Этнические общности в современном обществе могут стать и становятся реальными политическими силами, принимающими активное участие в социальной жизни. Так как это происходит в пределах определенного государства, то его руководство вынуждено вырабатывать и осуществлять определенную политику по отношению к проявлениям этнической активности и оформлять ее в определенных правовых актах. В результате в пределах Э. сформировалась новая область — *этническая политология* (этнополитология) (*М.Н. Губогло, В.А. Тишков, С.В. Четко* и др.).

Исчезновение первобытных обществ отнюдь не означало гибели составлявших их людей. Эти люди в большинстве случаев стали входить в состав населения крупных цивилизованных обществ и продолжали существовать в виде особых групп, имеющих свои культуры и языки, т. е. этнических общностей, причем нередко маргинальных.

Современные этнологи стали заниматься изучением именно таких групп, их «внутренних» связей и отношений с другими социокультурными сообществами. Тем самым они вплотную подошли к теории этнических процессов и стали разрабатывать понятия этничности, этнической идентификации и т. п. От Э. первобытности они переходят по существу к Э. современности.

Соответственно такая, неклассическая Э. и социология сегодня практически имеют дело с одной и той же предметной областью — современными социокультурными явлениями и процессами. Тем более что социологи в своих обобщающих работах в последнее время предпринимают попытки преодолеть «западоцентризм». Они все чаще начинают привлекать материалы антропологических исследований, относящиеся к некапиталистическим обществам вообще, к первобытным, в частности, находящимся на разных, в т. ч. ранних стадиях модернизации.² Но это лишь означает, что упорство в сохранении границ между социологией и Э. в области этничности становится анахронизмом.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Диффузионизм и культурная диффузия; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурный релятивизм; Народ; Племя; Политическая антропология; Постмодернизм; Российская этнология; Функционализм; Эволюционизм; Экономическая антропология; Этнос; Юридическая антропология.*

Лит.: Токарев С.А. Истоки этнографической науки. М., 1978; Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978; Токарев С.А. История русской этнографии ((Доктябрьский период). М., 1966; Выдающиеся отечественные этнографы и антропологи XX века. М., 2004; Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. М., 1961; Марков Г.Е. Немецкая

¹ *Широкогоров С.М.* Этнос. Исследование основных принципов изменений этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1922.

² См., например: *Гидденс Э.* Социология. М., 2006.

этнология. М., 2004; *Никишенков А.Л.* История британской социальной антропологии. СПб., 2007; *Voget F.W.* A History of Ethnology. N.Y. etc, 1975; *Evans-Pritchaid E.* A History of Antropological Thought. London. Boston, 1981; *Stocking G.W.* After Tylor. British Social Anthropology. 1888—1931. Madison, 1995; Encyclopedia of Anthropology / Ed. by D.E. Hunter, Ph. Whitten. N.Y., 1976; Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology / Ed. by A. Barnard, J. Spencer. L., N.Y., 1997.

Ю.И. Семенов

Британская социальная антропология

Британская социальная антропология (далее Б. с. а.) — научная дисциплина, относящаяся к кругу наук, носящих в разных странах разные названия, по большей части — *этнология*, в Германии — *народоведение* (*Volkskunde* и *Volkerkunde*), в США — *культурная антропология*. В Великобритании, в странах Британского Содружества наций и в ряде других стран она занимает с начала XX в. прочное положение в университетах.

Организационные основания Б. с. а. начали складываться с образованием в 1843 г. Этнологического общества Лондона, а в 1863 г. — Антропологического общества Лондона, позже (1871) объединившихся в Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии. Эти сообщества заложили организационные основания новой науки, определили ее место в академической среде и в обществе в целом, стали издавать научные журналы, такие как «Журнал Королевского антропологического института Великобритании и Ирландии» (*Journal of Royal Institute of Great Britain and Ireland*), «Человек» (*Man*), «Сообщения и вопросы антропологии» (*Notes and Queries on Anthropology*) и др.

Классические направления в британской антропологии. Эволюционизм, диффузионизм и структурализм

Эволюционистское направление. Б. с. а., как и аналогичные ей школы в других странах, формировалась под влиянием мировоззренческого направления, получившего общее название «эволюционизм». Основной задачей научного познания, унаследованной основоположниками Б. с. а. еще от мыслителей эпохи Просвещения, было выявление объективных законов эволюции человека, культуры и общества.

Открытия Ч. Дарвина оказали на формирующуюся Б. с. а. особенно сильное влияние. В Б. с. а. установки эволюционизма побудили ученых рассматривать культурные явления в качестве аналогов биологических видов, а постижение их сущности трактовать исключительно как изучение их происхождения и эволюционного развития, в которых, по мнению основоположников научной дисциплины, проявлялись некие универсальные социокультурные закономерности.

Эти методологические установки наиболее ярко проявились в творчестве *Эдварда Бернетта Тайлора* (в старой транскрипции Тэйлор; англ. Edward Burnett Tylo; 1832—1917). В своих трудах «Первобытная культура» (1871) и «Антропология» (1881) он представил происхождение и развитие основных институтов культуры человечества в виде «эволюционных рядов», проходящих через «дикость и варварство к цивилизации». Особое внимание он уделил происхождению религии, сформулировав теорию *анимизма* (от лат. *animus*, *anima* — дух, душа), согласно которой религия возникает из веры в духов и душу.

Тайлор одним из первых разработал ряд методов антропологического анализа: *сравнительно-эволюционный метод*, который, по его мнению, позволяет группировать явления культуры по стадиям эволюционного развития; *метод пережитков*, дающий возможность обнаружить в современных явлениях следы прошлого. На позднем этапе творчества Тайлор предпринял попытку применения *методов статистического анализа* при изучении брака, семьи и систем родства.

Методология эволюционизма стала основной научной деятельностью целого ряда британских антропологов, среди которых пользовались известностью археолог *Джон*

Лэббок (англ. Lubbock, John; 1834—1913), автор книги «Доисторические времена» (1865); *Джон Мак-Леннан* (англ. McLennan; 1827—1881), автор книги «Первобытный брак» (1865), историк права *Генри Мейн* (Maine; 1822—1888), автор книги «Древнее право» (1861). Наибольшей популярностью пользовались труды *Джеймса Джорджа Фрэзера* (Sir James George Frazer; 1854—1941) «Золотая ветвь» (1890), «Фольклор в Ветхом завете» (1923) и др.

Особое место в ранней Б. с. а. занимал Генри Мейн, который в целом признавал мировоззренческие принципы эволюционизма, но его отношение к категориям «прогресс», «эволюция культуры» было окрашено тонами «библейской антропологии». Мейн допускал регресс культуры, а современных «дикарей» считал его жертвами. Древний правопорядок он категорически не желал связывать с так называемым «естественным правом» и «естественным состоянием» Ж.-Ж. Руссо, называя его «неисторическим, непроверяемым состоянием расы», которое сбивает с толку тех, кто занимается историей права, заставляя их создавать образ, не имеющий ничего общего с действительностью.

Применяя сравнительный метод и метод пережитков, Мейн никогда не претендовал на открытие универсальных «происхождений» человеческих институтов (что было характерно для Тайлора и антропологов его круга), ограничивая себя конкретными историческими рамками развития народов индоевропейской семьи языков и предпочитая опираться на данные исторических источников (включая Библию), а не на предположительную логику связи между обычаями «дикарей». В отличие от своих коллег по изучению «доистории», он равнодушно отнесся к археологическим открытиям, значительно углубившим человеческую историю, оперируя в традиционных библейских рамках шести тысячелетий. И наконец, поставил себя в оппозицию всему «цеху» Тайлора, который утвердился на догмате господства матрилинейности древнейшей стадии общественной эволюции, сформулировав свою концепцию первичности патриархальной семьи.

В решительную оппозицию по отношению к догматам тайлоровского эволюционизма в Б. с. а. встал *Эндрю Лэнг* (англ. Andrew Lang; 1844—1912), ранее полностью разделявший их и не без блеска защищавший в своей книге «Миф, ритуал и религия» (1887). Но неожиданно для всех он в середине 1990-х гг. резко переменяет свое отношение к проблемам первобытной религии на прямо противоположное.

В книге «Кок Лейн и здравый смысл» (1894) Лэнг выступил в защиту парапсихологии (спиритизма, духовидения и пр.) и поставил под сомнение теорию анимизма Тайлора, противопоставив ей «духовную теорию религии», по которой на всех этапах своей истории религия представляет собой набор одних и тех же элементов, которые отнюдь не являются простым набором естественных и неизбежных заблуждений, она вовсе не эволюционирует от примитивных представлений о душе к монотеизму. И вообще, утверждает он, материалистический подход к религии не выдерживает критики — теистические и анимистические воззрения вовсе не являются ложными. Несколько позже Лэнг выступил с развернутым обоснованием тезиса о том, что и у наиболее отсталых племен существует вера в единого верховного бога (прамонотеизм). Он пришел к выводу о том, что в истории религии существует не одна линия развития, а две, «одна из них вырастает из концепции неделимого существа, вечного, морального и созидательного, а другая — из понятия духа».

Диффузионизм. В Б. с. а. сложилось и *диффузионистское* направление. Наиболее известным его представителем был *Уильям Риверс* (англ. Rivers, William Halse; 1864 — 1922), который в своей двухтомной «Истории меланезийского общества» (1914) выявил хронологическую последовательность формирования различных пластов культуры островитян, стремясь совместить в исследовании принципы эволюционизма и диффузионизма.

Но гораздо более важным вкладом Риверса в развитие этнографических исследований в Б. с. а. следует считать его рефлексию на собственный опыт полевой работы (наряду с А. Хэддоном и Ч. Селигменом он был организатором и участником первой

в истории Б. с. а. специальной научной этнографической экспедиции на о-ва Торре-сова пролива в 1898 — 1899 гг.) и в особенности созданную им методику этой работы. Он был автором раздела «Общее описание метода» в вопроснике Антропологического института (Notes and Queries), вышедшем в 1912 г., где четко определил разницу между «экстенсивным» (обзорным) этнографическим исследованием и «интенсивным» (включенным). Последнее — это наиболее эффективная форма полевой работы, в то время еще никем не воплощенная в практику (она впоследствии была применена учениками Риверса — Рэдклифф-Брауном и Малиновским). В идеале она требует максимально полного знания языка изучаемого народа, конкретной постановки вопросов перед опрашиваемыми (последние не воспринимают абстрактных тем и всегда из вежливости или смущения склонны соглашаться с этнографом). По мнению Риверса, этнограф не должен сковывать информанта рамками своего вопросника, давая ему возможность говорить то, о чем тот хочет рассказать. По возможности этнограф должен лично вести наблюдение за важными событиями в жизни изучаемых. Для совершенствования этнографической работы Риверс предназначал и свои методы сбора данных, которые он назвал «генеалогическим» и «биографическим».

Сущность генеалогического метода (биографический метод являлся, по сути, его частью) на первый взгляд не сложна — надо начинать общение с туземцем с выяснения его родственных связей на терминологическом уровне. Если для предшественников Риверса полученная в результате этого информация означала завершение процедуры сбора данных, то для него это не более чем повод для дальнейшего исследования, ближайшей целью которого является сбор серии реальных генеалогических связей всех представителей общины, того, что позже было названо «социальным организмом родства».

Получив такую «карту», этнограф может, во-первых, проверить объективность информации о родстве, сообщаемой каждым отдельным человеком. Во-вторых, собранные генеалогии позволяют проследить брачные связи всей общины за период до 150 лет, что дает объективный фактический материал для выявления общественных законов, регулирующих заключение брака, и объективных законов эволюции брака и семьи. «Карта» родственных взаимосвязей общины может выступать контекстом, в котором существующие в ней идеальные представления о собственности, прежде всего о собственности на землю, обретают конкретные формы социальных взаимоотношений по поводу конкретных объектов собственности. Генеалогии позволяют реконструировать исторически реальные миграционные процессы, роль различных категорий родственников в важных ритуалах и, наконец, дают материал физической антропологии для изучения наследственности. Генеалогический метод, по мнению Риверса, может стать средством реального достижения того позитивистского идеала, о котором мечтали «отцы-основатели» социальной антропологии.

Сторонниками диффузионистского направления в Великобритании не без прямого влияния Риверса стали *Графтон Эллиот-Смит* (Smith, Grafton Elliot; 1871 — 1937) и *Уильям Джеймс Перри* (англ. William James Perry; 1887— 1950). Они абсолютизировали принцип диффузии культуры, получивший в науке название «гипердиффузионизм».

Эллиот-Смит в своей работе «Миграции ранней культуры» (1915) и Перри в работе «Дети солнца» (1923) пытались доказать, что в мире изначально существовал только один центр цивилизации в древнем Египте, из которого элементы культуры распространялись по земному шару, давая начало всем известным культурам. Их концепция получила название «панегиптизм». Ее положения мало кто в науке разделяет.

Функционализм. В первой четверти XX в. с критикой эволюционизма и диффузионизма выступили *Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун* (1881 — 1955) и *Бронислав Каспер Малиновский* (польск. Bronislaw Kasper Malinowski; 1884— 1942). С именами этих ученых связано становление очень влиятельного по сей день методологического направления, получившего название «функционализм» или «структурно-функциональный подход».

Основные положения этого направления сложились в ходе длительных полевых исследований, проведенных А.Р. Рэдклифф-Брауном среди жителей Андаманских о-вов (1906—1908) и Б.К. Малиновским на Тробрианских о-вах (1915—1918). По итогам этих исследований были написаны книги «Островитяне Андаман» и «Аргонавты западной части Тихого океана», вышедшие в свет одновременно в 1922 г. В этих книгах наряду с описанием культур островитян содержатся и методологические разделы, где оба ученых излагают во многом сходные принципы антропологического познания.

В общем виде эти принципы сводятся к следующим положениям:

1) изучение культуры народов должно базироваться не на умозрительном кабинетном анализе фактов, полученных из вторых рук, а на основе длительного прямого наблюдения жизни этих народов, на понимании смыслов их культур изнутри, для чего обязательно знание местных языков;

2) в качестве предмета изучения необходимо рассматривать не отдельные явления культуры, а всю данную культуру как структурно-функциональную целостность (принцип *холизма*);

3) научное объяснение сущности социальных явлений не может сводиться к предположительным суждениям об их происхождении, оно состоит в указании той *функции* (роли, значения), которую эти явления выполняют в системе отношений данного общества;

4) цель антропологического исследования — открытие общих закономерностей в функционировании и строении общества и культуры. Отмеченные принципы структурно-функционального подхода были развиты его основоположниками в ряде теоретических работ, из которых наиболее известны «Научная теория культуры» Б.К. Малиновского (1944) и «Естественная наука об обществе» А.Р. Рэдклифф-Брауна (1948).

Одной из характерных черт функционализма была установка на прикладные исследования, которые проводились по заказу британских колониальных властей. Большинство учеников Малиновского принимали участие в подобных исследованиях, направленных на научное обеспечение политики «косвенного управления» (*indirect rule*).

Сущность этой политики, официально введенной британским правительством во многих колониях в 1931 г. и так же официально отмененной в 1947 г., заключалась в следующем: 1) сохранение, а в некоторых случаях и искусственная реставрация традиционных институтов власти (местные короли, вожди и старейшины), налогообложения и судопроизводства подконтрольных народов; 2) проведение колониальных мероприятий с использованием этих институтов.

Роль антропологов в становлении системы косвенного управления представляется весьма значительной, ибо они не только предоставляли информацию, собранную в длительных экспедициях, проводимых за счет правительства, но и нередко сами входили в состав колониальной администрации, для чего во многих колониях создавалась специальная должность «правительственного антрополога» (*government anthropologist*). Прикладная деятельность стала основой значительных денежных поступлений в научные фонды, которые использовались для финансирования новых научных центров, проведения этнографических экспедиций, обработки и публикации полученного материала. Все это стимулировало небывалый расцвет Б. с. а., но вместе с тем ее тесная связь с колониальной политикой со временем привела к серьезным морально-этическим проблемам во взаимоотношениях с политиками и населением бывших колоний.

Б. с. а. в послевоенный период развивалась на теоретических основаниях, сформулированных Рэдклифф-Брауном и Малиновским, первоначально с некоторым преобладанием влияния структуралистских принципов первого, но стиль полевой работы Малиновского почти всеми признавался наиболее эффективным. С течением времени, в особенности после смерти Рэдклифф-Брауна, критика его формальных методов постепенно набирала силу, и в антропологии сложилось относительное

равновесие двух методологических концепций, если рассматривать их влияние на деятельность представителей этой науки.

Можно говорить (условно, конечно) о двух линиях развития структурно-функциональной традиции — Структуралистской, восходящей к Рэдклифф-Брауну, и интуитивно-беллетристической, связанной с Малиновским. Р. Фёрс, хорошо знавший обоих, остроумно отнес Рэдклифф-Брауна к «классицизму», а Малиновского к «романтизму», так как один из них был склонен отдавать предпочтение четкой однозначности выводов, скованных формальными понятиями своей концепции, а другой — воображению и литературным приемам представления изучаемой реальности.

Две линии традиции нашли воплощение в организационной и географической плоскостях: основными центрами структурализма (неоструктурализма) в 1950—1970-х гг. были департаменты антропологии Оксфордского, Кембриджского и Манчестерского университетов, где преимущественно изучались африканские сюжеты; наследие Малиновского продолжало жить в Департаменте ЛШЭПН и в некоторых других университетах, где разрабатывались океанийские и азиатские темы.

Сообщество британских антропологов этого времени также можно условно разбить на две группы — Э. Эванс-Причард, М. Фортес, М. Глакмен, В. Тэрнер, М. Дуглас и др. (все — африканисты) в разной степени придерживались структуралистской доктрины с ее вниманием к жестко детерминированным общественным связям; а Р. Фёрс (специалист по Океании и Юго-Восточной Азии), Э. Лич (специалист по Южной и Юго-Восточной Азии) и др. продолжали линию Малиновского с его особым вниманием к личности и личностному выбору в культурных процессах.

Оба лагеря нередко вступали в теоретические дискуссии, в которых наследие классического функционализма подвергалось критике, порой довольно жесткой. Идеи Рэдклифф-Брауна наиболее последовательно защищал ТУГ. Фортес, ставший в 1950 г. главой Департамента антропологии в Кембридже. В то время как его коллеги по профессии высказывали сомнения в эффективности существующих методов, Фортес продолжал развивать центральную проблематику первоначального оксфордского структурализма. В 1953 г. он опубликовал несколько работ, содержащих обоснование его позиции, в которых защищал структуралистскую ортодоксию, подчеркивал роль категории «социальная структура» как центрального организующего понятия, относил изучение «культуры» и индивидуальных вариаций к второстепенным задачам и энергично нападал на Эванс-Причарда за его отступничество от истинной веры.

Структурный метод Рэдклифф-Брауна развивал и Макс Глакмен, создавший особую школу «африканской социологии» с центром в возглавляемом им Департаменте социальной антропологии Манчестерского университета. Сам он разработал оригинальную теорию конфликта и ритуала, во многом отталкиваясь от идей своего учителя, о чем красноречиво говорит его взгляд на ритуал: «Ритуал — это не просто выражение взаимосвязи и внедрение социальных ценностей и чувств в сознание людей, как это утверждается в теориях Дюркгейма и Рэдклифф-Брауна, но своеобразное подчеркивание действительных конфликтов между общественными установлениями, а также утверждение единства и целостности общества вопреки этим конфликтам».

Группа ученых, связанных с кафедрой социальной антропологии Манчестерского университета (Дж. Барнес, К. Митчелл, Ф. Мейридр.) в 50—60-х гг. XX в. отказались от характерного для Малиновского узкого понимания культуры как самодостаточной, функционально изолированной сущности. Они разработали концепции «социального поля» и «социальной сети», которые были направлены на изучение не только племенных и общинных коллективов «третьего мира», но и всех основных общественных структур современности, включая города. Результаты их деятельности отражены в трудах Ф. Мейра «Люди города и племени» (1962), М. Шриниваса и А. Бетей «Сети в социальной структуре Индии» (1964), К. Митчелла «Социальные сети в урбанистической ситуации. Анализ межличностных отношений в центрально-африканском городе» (1969).

Понятие «социальное поле» ориентировало исследователей не только на местные традиционные социальные образования (семья, род, племя, вождество, системы род-

ства магическая практика и т. п.), но на всю совокупность общественных отношений к: л эннального общества, включая колониальных чиновников, европейских и местных тг: лгчтпленников, торговцев, священнослужителей, врачей, учителей и т. д. Представители манчестерской школы выделяли как минимум три типа социальных полей:

1) обширные социальные пространства с большим количеством иерархически соподчиненных административных единиц (к примеру, колония, государство и т. п.);

2) производственные корпорации или определенные сферы жизни (медицина, образование, судебная система и т. п.);

3) совокупность межличностных отношений, складывающихся неформально, — знакомые, друзья, соседи. Последний тип — это и есть социальная сеть. Как познавательное средство это понятие позволило антропологам изучать любые из реально существующих сфер повседневного общения, что расширило возможности научного отражения традиционного объекта Б. с. а. — народов колоний и независимых государств, возникших на их основе.

Противоречия в исследовательских подходах структуралистов и сторонников концепции Малиновского в послевоенной антропологии наиболее отчетливо проявились в трудах *М. Глакмена* и *Э. Лича*. Лич склонялся, как и Малиновский, к подчеркиванию способности индивида свободно обращаться с социальными предписаниями, в то время как Глакмен, подобно оксфордским структуралистам, делал большее упорение на связующую силу предписаний и ценностей, хотя каждый из них отклонялся от унаследованной теоретической позиции и, возможно, неосознанно они сближались в этом вопросе. Стирание противоречий между двумя традициями было показательным для Б. с. а. в период конца 1950 — начала 1970-х гг.

Начиная же с конца 1960-х гг. в интеллектуальной атмосфере социальных наук Запада наметились новые тенденции, именуемые порой «феноменологическим поворотом». Эти тенденции, затронувшие и социальную антропологию, выражались в полном или почти полном отказе от позитивистских идеалов научности — от идеи закономерности социального процесса, от возможности его объективного отражения в научных трудах. В этой ситуации наследие Рэдклифф-Брауна и Малиновского стало подвергаться разрушительной критике, ибо мировоззрение обоих целиком основывалось на позитивистских принципах познания.

Структурализм. Парадоксальным образом ключевой фигурой новой критической волны стал первый и наиболее талантливый ученик Малиновского, а впоследствии соратник Рэдклифф-Брауна в деле утверждения доминирующей роли структурализма и наследник последнего на посту главы оксфордского Департамента *Эдуард Эванс-Причард* (англ. Evans-Pritchard; 1902—1973).

Парадоксальным может показаться то, что человек, еще на рубеже 1930 — 1940-х гг. утверждавший вслед за Рэдклифф-Брауном, что социальная антропология базируется на «методах индуктивной логики, которые необходимы для естественных наук», и отстаивавший применение сравнительного анализа «для открытия общих тенденций и взаимозависимостей в культуре, являющихся универсальными для человеческих обществ», в 1950 г. на мемориальной лекции Маретта заявил прямо противоположное: «... социальная антропология является разновидностью историографии и в конечном счете — философии и искусства... так как она изучает общества как моральные, а не естественные системы, она интересуется не столько процессом, сколько внешним видом, ее целью являются образцы, но не научные законы, она скорее интерпретирует, чем объясняет».

В эпоху деколонизации традиционный объект Б. с. а. — первобытные, раннеклассовые и восточные народы — стали явно проявлять себя как исторические субъекты. Если для классического функционализма их нужно было объективно познать и на этой основе эффективно ими управлять, то для новых поколений антропологов встала иная задача — их нужно субъективно понять для того, чтобы вести с ними равноправный диалог.

Одним из первых совершил подобную познавательную переориентацию Э. Эванс-Причард. Если в своей книге «Нуэры. Описание образа жизни и политических ин-

статутов нилотского народа» (1940) он во главу угла положил принцип определения функций основных институтов африканского народа, обеспечивающих его системную целостность, то в другой книге, посвященной этому же народу, «Религия нуэров» (1956), ученый поставил цель понимания *значений*, которые имеют явления культуры для самих нуэров.

Разумеется, далеко не все британские антропологи совершили столь резкий поворот в своем отношении к познанию. Да и у самого Эванс-Причарда приведенные высказывания вовсе не означали полного отказа от традиций функционализма — широко известна парадоксальная противоречивость этого человека. Но тем не менее с 1970-х гг. ситуация в британской антропологии стала быстро меняться, что нередко именуют кризисом этой науки.

Особый интерес к изучению структуры сознания и бессознательных установок психики проявил *Эдмунд Рональд Лич* (англ. Edmund Leach; 1910—1989). Свой метод структурного анализа он построил на критическом переосмыслении и синтезе идей Малиновского и французского структуралиста Клода Леви-Строса и применил при изучении культуры народов Юго-Восточной и Южной Азии, курдов, а также текстов Библии.

В монографии «Политические системы горной Бирмы» (1954) Лич анализирует системы родства и брака народов *качин* и *шан* в контексте их политических отношений, идеологических (ритуально-мифологических) воззрений и хозяйственной деятельности. В этом труде основным постулатом является все тот же (антифункционалистский по существу) тезис о принципиальной невозможности сколько-нибудь длительного стабильного равновесия. В нестабильности горных общностей он видит сущность их социального бытия, их неустрашимый динамизм.

В этом регионе Лич фиксирует наличие трех типов социальных единиц: 1) *гумлао* — общности без выраженной властной иерархии, основанные на том, что Эванс-Причард в свое время назвал «организованной анархией»; 2) *гумса* — общности с выраженным институтом власти вождей и аристократии; 3) раннее государство *Шан*, обладающее властными структурами, основанными на династическом принципе и противостоящими народным массам.

В каждом из этих трех типов существует дифференциация людей в двух плоскостях — по родству в системе линиджей и по социальным рангам. Оба вида дифференциации сочетаются в брачных обычаях — никто не может взять жену из того же линиджа, в который отдает своих девушек, в существующих «брачных союзах» линидж, который отдает свою девушку в жены, считается выше по социальному рангу того линиджа, который ее получает, последний считается «вассалом» первого.

В сообществах *гумлао* социальное регулирование базируется в основном на принципах родства, а ранги проявляются преимущественно в ритуальной сфере, в группах *гумса* ранги играют более значительную роль в политических отношениях, а у *шан* они доминируют в политической системе государства.

Лич подчеркивает, что представленная структура — это серия идеальных типов, содержащих идиомы, образующие «словарь и грамматику» для осмысления и обсуждения ритуального поведения и политического действия, т. е. набор моделей реализации тех или иных амбиций конкретных лиц в конкретных ситуациях. Так, например, в контексте системы *гумлао* человек, стремящийся к власти, может при благоприятных экономических и политических обстоятельствах сделать ставку на свой высокий социальный ранг и отодвинуть в сторону родственные обязательства. Если это удастся, это будет «антиэгалитарным переворотом», сменой существующего порядка, но в идеологическом и ритуальном смыслах этот человек имеет право на подобное действие в глазах общества.

Возможна и прямо противоположная ситуация, когда в сообществе *гумса* амбициозный человек при поддержке сторонников может сделать ставку на свое высокое положение в системе родственных отношений (линиджей) и совершить «бунт» против вождя и всей иерархии социально-политических рангов. Оба описанных процесса

обуславливаются не автоматическим действием соответствующих структур, а волей индивидов, а также экономической и политической конъюнктурой. Каждый из существующих типов общины может переходить в другой — *гумлао* в *гумса* и наоборот.

Такая интерпретация института родства была весьма необычной. В этой дисциплине уже третье поколение исследователей трактовало этот феномен как выражение социальной структуры традиционных обществ, некую реальность в себе, обладающую собственной логикой движения и собственным детерминизмом.

Лич в ряде своих работ подверг анализу сложившуюся в антропологии ситуацию и сопоставлял подходы самых влиятельных теоретиков этой науки. Так, в книге «Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов» (1976) он дал такую типологию методологических подходов:

1) подходы, ориентированные на изучение причинно-следственных связей, — различные варианты эволюционизма и историзма;

2) подходы, направленные на изучение взаимозависимости различных частей социальной системы, — структурно-функциональные;

3) подход, целью сторонников которого является демонстрация того, «что тот или иной отдельно взятый культурный институт, наблюдаемый в реальности, — это одна "перспектива" из целого ряда возможных "перспектив" и комбинаций, часть которых можно непосредственно наблюдать в других культурных комплексах. Эти ученые предлагают структуралистское объяснение (если использовать термин "структуралистский" в том смысле, в каком его понимал Леви-Строс)».

Все отмеченные подходы, по Личу, разделяются в свою очередь на две позиции — эмпирическую и рационалистическую.

Первая представлена Малиновским, Рэдклифф-Брауном, Фёрсом, Фортесом, Глакменом и их последователями, которые «полагают, что основная задача антрополога-полевика — фиксировать непосредственно наблюдаемое межличностное поведение членов локального сообщества, взаимодействующих друг с другом в своей повседневной жизни».

Вторая позиция, восходящая к Дж. Вико и представленная в современной антропологии Леви-Стросом, Эванс-Причардом (в работах 1950 — 1970-х гг.) и некоторыми их последователями, к числу которых Аич относит и себя, отмечена интересом к «представлениям (как противоположности объективных фактов), их больше занимает то, что говорится, нежели то, что делается. В полевых исследованиях они придают особое значение мифологии и утверждениям информаторов о том, как должно быть... рационалисты склонны утверждать, что социальная реальность "существует" в словесных заявлениях, а не в том, что происходит в действительности».

Определяя свое отношение к отмеченным подходам, Лич утверждает: «Указанные два подхода — эмпирический (функциональный) и рационалистический (структурный) — являются взаимодополняющими, а не противоречащими друг другу: один представляет собой трансформацию другого».

Новые течения. Символическая, когнитивная и критическая антропология

Символическая антропология. Исследовательский подход, делающий акцент на понимании смыслов изучаемых культур, с 60-х гг. XX в. становится все более популярным в Б. с. а. Одним из наиболее известных его представителей стал *Виктор Тэрнер* (1920 — 1983). С его именем связано становление так называемой «символической антропологии», направления, где принято рассматривать культуру как динамическую систему символов, каждый из которых имеет многоуровневое значение для людей изучаемого общества, что наиболее ярко проявляется в ритуале.

В. Тэрнер начинал свою научную работу как этнограф-африканист, изучая в поле народ илембу, но с течением времени стал применять свой подход в исследованиях современного карнавала, средневековых религиозных движений, театра, идеологии молодежных движений и даже литературного творчества. Основные труды Тэрнера —

«Расколи преемственность в африканском обществе» (1957), «Ритуальный процесс» (1969). Новаторством Тэрнера в изучении ритуала можно назвать его попытки выйти за узкие рамки структуралистской интерпретации этого феномена. В отличие от многих своих коллег он не ограничился демонстрацией процесса простого воспроизводства социальной структуры посредством ритуала. Он показал возможность их расширенного воспроизводства (развития).

Так, в анализе обряда возведения в ранг верховного вождя *ндембу* и аналогичных ритуалов Тэрнер констатирует важную особенность — как во всяком традиционном обществе, здесь идеал общественного порядка связан с прошлым, с заветами предков, которые нельзя «осквернять» новшествами, но сама по себе дискретная природа обряда, разрывающего сакральный хронотоп, отменяющего социальный космос и вновь его восстанавливающего, дает возможность в «прорехах» социального хаоса внести изменения, диктуемые новыми жизненными обстоятельствами, причем незаметно (или как бы незаметно) для общественного мнения.

В творчестве Тэрнера особенно ярко проявилась изначально характерная для Б. с. а. черта — искать максимально общее в максимально конкретном, т. е. в отдельно взятом явлении культуры усматривать присутствие всеобщей логики. В гносеологическом плане, исходя из позитивистских принципов экспериментального обоснования знания, такая установка вряд ли может быть строго обоснована, тем более поразительными выглядят случаи, когда такие попытки убеждают читателя в оправданности сделанных обобщений.

Случай Тэрнера — как раз из такого редкого разряда, к которому можно отнести классические обобщения Дж. Фрэзера в его «Золотой ветви». Используя свой опыт изучения и понимания культуры *ндембу*, он сконструировал универсальный ключ, который позволил ему дать оригинальную и убедительную трактовку самых неожиданных для антропологии объектов и процессов.

Так, в 1972 г. на заседании Американской антропологической ассоциации в Торонто Тэрнер познакомился с видным театральным теоретиком Б. Саттон-Смитом, который убедил его в том, что театр может стать прекрасным полем антропологических исследований. Крут судьбы Тэрнера замкнулся — он, сознательно или подсознательно использовавший свой детский опыт жизни в театре (его мать была актрисой) для познания экзотической культуры (понятия-метафоры «социальная драма», «арена» и т. п.), вернулся к изучению театра, обогащенный опытом работы в африканском буше. Он занялся изучением японских традиционных театров *но*, *кабуки*, *бунраку*, индийских храмовых театральных представлений *катията* и *катакали*, индонезийского театра *ваян*, бразильского карнавала, театральной жизни на Бродвее, драматургии еврейского *пурима*, а также символики ритуальных танцев североамериканских индейцев. Это перечисление может быть продолжено.

В поле зрения Тэрнера оказались движение *бхакти* в Индии; монашеский орден, основанный Франциском Ассизским; миллениаристские культы прошлого и современности; движение хиппи, а также творчество У. Шекспира, М. Ганди, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, А.П. Чехова и многие другие непривычные для антропологии явления.

Все это многообразие интересов имело под собой одно основание — универсальную модель социокультурного процесса, диалектика которого была «подсмотрена» Тэрнером при изучении ритуалов *африканцев-ндембу*. Онтологическое обоснование изоморфизма ритуала и общественного развития, ритуала и литературного творчества, ритуала и театрального представления имело у него в целом эклектическую природу — это и традиции классической эволюционной антропологии, и психоанализ З. Фрейда и К. Юнга, и интерпретативная антропология К. Гирца, и структурная лингвистика, и многое другое.

В различных вариантах этого обоснования можно усмотреть отзвуки позитивистской убежденности в существовании общественных закономерностей и новые для антропологии феноменологические веяния, ведущие к герменевтической интерпретации культурных явлений. Скорее всего, Тэрнера не удовлетворяла неопределенность

зесј дичтх постулатов его теоретической концепции, и он размышлял о возможности более основательной их аргументации. Об этом говорит его попытка связать выявленные им инварианты ритуальной/социальной динамики с некими фундаментальными нейробиологическими процессами в человеческом организме, предпринятая в самом конце жизни.

В 1980 г. Тэрнер стал изучать труды по нейробиологии и выдвинул гипотезу о том что дуализм человеческого мышления и социального поведения, отраженный в его модели «коммунитас — структура», соответствует дуализму строения человеческого мозга, правое полушарие которого ведаёт образным, целостным, символическим восприятием мира (ориентация на коммунитас), а левое — рационалистическим, дискретным, логически артикулированным отношением к миру (ориентация на структуру).

За год до смерти Тэрнер изложил свою гипотезу в докладе «Тело, мозг и культура», прочитанном им в Чикагском университете и вызвавшем овацию переполненной аудитории. Исследование это так и осталось незавершенным из-за преждевременной смерти антрополога. На эту тему он написал всего два очерка, опубликованных посмертно его женой в сборнике «На границе буша. Антропология как опыт» (1985).

Когнитивная антропология. Основой научной деятельности *Мэри Дуглас* (англ. Mary Douglas; 1921 — 2007), антрополога-африканиста и ученицы Э. Эванс-Причарда, стало сочетание классической структурно-функциональной парадигмы (Малиновский, Рэдклифф-Браун) и новых феноменологических веяний в интерпретации полевого материала, представленных в трудах Э. Лича, В. Тэрнера, К. Леви-Строса. Она считается одним из основоположников направления, называемого «*когнитивная антропология*», в русле которого изучается процесс познания вообще и в частности в бесписьменных обществах.

В теоретической позиции Дуглас нельзя не заметить отстаивания классической структуралистской догмы о функциональной необходимости элементов культуры для производства, воспроизводства и защиты социальной структуры. Но в отличие от классиков ортодоксального структурализма (А. Рэдклифф-Браун, М. Фортес, Дж. Гуди и др., устранившихся от постановки гносеологических вопросов при изучении религии), она эту догму смягчает новыми элементами — вниманием к процессам человеческого сознания и познания, обладающих определенной свободой воли.

Этот новый для структурно-функциональной антропологии аспект Дуглас делает специальным объектом изучения в ряде своих работ, в частности в книгах «Как думают институты» (1986), «Риск и вина: Очерки культурной теории» (1992), «Имплицитные значения: Очерки по антропологии» (1975), «Правила и значения. Антропология повседневного знания. Избранные тексты» (1973), «Очерки по социологии восприятия» (1982) и др., которые в совокупности составляют корпус положений когнитивной антропологии Дуглас.

Суть и назначения этого теоретического направления Дуглас как-то обозначила следующим образом: «Теория институтов, которая улучшает современное несоциологическое видение человеческого познания, необходима так же, как необходима когнитивная теория для того, чтобы восполнить слабость институционального анализа». Эта установка была развита Дуглас в ряде работ и в нескольких направлениях

Во-первых, она продолжила линию своей аргументации в пользу тезиса о принципиальном единстве современного европейского и «примитивного» сознания, расширив этот тезис за счет положения о подобии научного и обыденного знания, «Пришло время, — пишет она, — трактовать повседневное знание и научное знание как единое поле социологического анализа».

Во-вторых, Дуглас поставила перед собой задачу примирить две крайние точки зрения на процесс производства и воспроизводства знания — (1) дюркгеймианскую, социологизаторскую и (2) индивидуалистическую, исходящую из постулата о том, что в познании действует только личность и никто, кроме личности.

В своем стремлении к синтезу двух отмеченных исследовательских позиций Дуглас разрабатывает новый понятийный аппарат, в котором центральное место занимает категория «мир мысли», или «мыслительный мир» («thought world»), которая

конструируется по аналогии с такими принятыми в разных дисциплинах категориями, как «коллективная мысль» («Denkkollektive») австрийского исследователя Людвиг Флека, переводимая иногда как «когнитивное сообщество», или «школа мышления», или «мир искусства» («art world») Г. Беккера, а также «парадигма» Т. Куна, «дискурсивная формация» М. Фуко.

Смысл этого понятия заключается в том, что в нем, по Дуглас, совмещены и личностное, субъективное познание, и принципы познавательной деятельности, вырабатываемые коллективно. Дуглас делает особый акцент на специфике так называемых латентных групп в познавательном процессе, в которых осуществляется коллективизм познавательной деятельности. Латентность обеспечивает неформальность, а зачастую и бессознательность норм, принципов и приемов познания, которые как бы растворены в когнитивном сообществе, будь то ученый мир или примитивное племя. Для того чтобы придать этому несколько туманному положению большую ясность, Дуглас разрабатывает специфический метод анализа познавательных феноменов, получивший труднопереводимое на русский язык название — «grid-group analysis» («анализ сеть — группа»).

Понятие «grid» (сеть, решетка, разметка) означает, по Дуглас, «общественное регулирование, не связанное с формальной принадлежностью к группе». Речь идет о познавательных действиях, которые регулируются обществом посредством некоторой неопределенной совокупности установок, из которой индивид относительно свободно избирает те, которые ему кажутся подходящими. Понятие «группа» в данном контексте означает формальное, осознаваемое и институционально очерченное сообщество, основанное на добровольном признании системы принципов и правил, регулирующих поведение.

Сущность предложенной концептуальной схемы заключается в возможности на ее основе создавать типологию общностей по степени преобладания в них внутригрупповой дифференциации и автономии индивида либо общегрупповой солидарности и сплоченности. При анализе современной науки эта схема малоэффективна, тем не менее современное науковедение, в особенности те его направления, которые рассматривают науку как своеобразную культурную традицию, довольно активно использует идеи Дуглас, как, впрочем, и идеи Э. Эванс-Причарда, К. Леви-Строса и других антропологов. Особенно пристальное внимание идеям Дуглас уделяют представители Эдинбургской школы социологии науки, в частности Д. Блур.

Попытки Дуглас смягчить ригоризм дюркгеймианской и функционалистской трактовок общественного сознания и познания и повысить роль индивида в этих процессах не лишены смысла, однако необходимо обратить внимание на одну особенность этих попыток — критикуемые ею установки все равно составляют основу ее исследовательской позиции, о чем свидетельствуют следующие ее категорические утверждения: «Индивиды в кризисных ситуациях сами по себе не принимают решений о жизни и смерти. Вопрос о том, кому быть спасенным, а кому умереть, решается институтами... индивидуальные размышления не могут разрешить этих проблем», «Без функционалистской формы аргументации мы не можем приступить к объяснению того, как мыслительный мир конструирует стиль мышления, который в свою очередь контролирует его бытие».

Отмеченное обстоятельство говорит о высокой степени стабильности британской дисциплинарной антропологической традиции, которая при всех, порой радикальных, попытках критического пересмотра ее теоретических установок сохраняет некие фундаментальные принципы той парадигмы, которые были сформулированы еще в 1920-х гг. Б. Малиновским и А. Рэдклифф-Брауном.

...

Послевоенный период истории Б. с. а. был ознаменован кризисными процессами. Падение колониальной империи лишило британских антропологов особого положения в обществе и в университетах, т. к. народы колоний были главным объектом их

с следований. Сотрудничество с колониальными властями, которое в прошлом было сплосом гордости антропологов, обернулось нелегким моральным кризисом — теперь они вынуждены были оправдываться перед общественностью своей страны и резизирующих стран. Иссякла некогда значительная финансовая поддержка полевых исследований со стороны фондов, связанных с колониальными интересами.

Новые поколения антропологов со скепсисом относились к завышенным притязаниям Рэдклифф-Брауна на создание супернауки и все больше увлекались идеями новой «интерпретативной антропологии», сформулированными американским ученым *Клиффордом Гирцем* (р. 1926). Эти идеи отвергали формальные схемы структурализма и утверждали принципы герменевтики в интерпретации культурных явлений. Сама культура в рамках этого подхода трактовалась как текст, а антропологическое познание — как попытка его прочесть и понять, причем главным в работе антрополога считалась передача понятого в тексте исследователя.

Это означало, что антропология рассматривалась как вид литературного творчества, в котором все внимание обращено не на методы научного анализа, а на выбор жанровых средств, стиливых особенностей и других литературных приемов. Новый взгляд на антропологическое ремесло способствовал оживлению интереса к наследию Малиновского, отличающемуся подчеркнутым беллетризмом, особенно после публикации его полевых дневников, в которых он много писал о проблеме перевода опыта наблюдения культуры в конечный текст ее описания.

Тексты Рэдклифф-Брауна постепенно стали уходить на второй план, а его стиль «социального физика» нередко служил поводом для иронии. Впрочем, в Б. с. а., отличающейся стабильностью научной традиции, не произошло такой резкой переориентации, как в американской, здесь структуралистская стратегия в исследованиях никогда не исчезала. Порой, правда, она принимала неожиданное воплощение: с конца 1960-х гг. в трудах некоторых антропологов она прониклась духом марксизма. Это произошло не без влияния французских этнологов-марксистов Мориса Годелье, Эммануэля Террея и др.

Марксистское направление и критическая антропология. Наиболее известными и интересными из довольно узкого круга британских антропологов-марксистов были Питер Уорсли и Морис Блох. Марксисты произвели своеобразное скрецивание антропологического структурализма с идеями К. Маркса, что нередко ограничивалось перевоплощением терминологии: «общества» именовались «формациями», «структура» — «способом производства», «системы кланов и линиджей» — «классовыми структурами» и т. п.

В Лондонском университетском колледже — штаб-квартире антропологов-марксистов — шли дискуссии по вопросам вроде того, чем является система родства — базисом или надстройкой общественной формации. Традиция марксистской социальной мысли в Б. с. а. не получила значительного развития, но в период 1960—1970-х гг., иногда называемый временем «марксистского ренессанса» в социальных науках Запада, в ней появились ученые, взявшие на вооружение марксистские категории и разрабатывавшие классические научные проблемы, поставленные еще Ф. Энгельсом.

В Б. с. а. в это время возникла группа антропологов-марксистов с центром в Лондонском университетском колледже, лидером которой стал *Морис Блох*, основатель и редактор журнала «Критика антропологии» (*Critique of Anthropology*).¹ Основные теоретические положения этой группы наиболее полно представлены в монографии М. Блоха «Марксизм и антропология» (1983). Помимо общих методологических проблем увязки марксистских категорий с концептуальным аппаратом британского структурно-функционального подхода и реалиями изучаемых первобытных обществ членами этой группы особое внимание уделялось проблемам антиколониальной борьбы и положения рабочего класса в развитых странах.

Марксистский подход использовал в своей работе и известный британский антрополог Питер Уорсли (в молодости он даже какое-то время был членом Британской коммунистической партии). Впоследствии он стал одним из пионеров научного на-

правления, которое получило название «изучения аккультурации» — процесса трансформации культуры неевропейских обществ, которую вызывает колониализм и контакты с индустриальной цивилизацией. В своей книге «Когда вострубит труба. Исследование карго-культов в Меланезии» (1957) Уорсли дал материалистическое объяснение (возрастание колониальной эксплуатации, разрушение привычных форм хозяйствования и общественных связей) процессам возникновения мистических движений, сопровождаемых массовыми психозами и антиевропейскими выступлениями коренных жителей Меланезии. Увлечение марксистскими категориями в Б. с. а. не было длительным. К концу 80-х гг. XX в. оно повсеместно пошло на спад, уступив место научным направлениям, так или иначе связанным с мировоззренческим течением, условно называемым «постмодернизм».

В последние десятилетия значительно расширилась предметная область Б. с. а. К числу новых для этой науки тем можно отнести проблемы изучения этничности, нации и национализма.

После Второй мировой войны и особенно с 1960-х гг. в результате активизации этнических движений, «этнического возрождения» в общественном сознании многих стран этими проблемами стали заниматься и британские антропологи.

Примордиализм и конструктивизм. Всю совокупность теоретических позиций в трактовке природы этничности и национализма можно с некоторой долей условности разделить на две группы, которые именуют в западной науке «примордиализмом» (от лат. *primordium* — первоначальность, первичность, исконность, первобытность) и «конструктивизмом» (от лат. *constructio* — строение, устройство, нечто созданное сознательно и по определенному плану).

Понятие «примордиализм» одним из первых применительно к данной проблематике использовал К. Гирц в работе «Интегративная революция: примордиальные чувства и гражданская политика в новых государствах» (1963). Это понятие означает убежденность в изначальности и извечности этнических общностей и этнических чувств.

В той или иной степени эта убежденность нашла отражение в работах британских антропологов *Энтони Смита* «Этническое происхождение наций» (1986), *Уокера Коннора* «Этнонационализм. Проблема, в которой нужно разобраться» (1994) и др. Гораздо более многочисленны в Б. с. а. представители конструктивистского направления, которое исходит из постулата о том, что этнические общности, этническое сознание, этнические и националистические чувства — это реальности, намеренно создаваемые для того, чтобы мобилизовать и сплотить массы для определенных политических, экономических и иных целей. В данной точке зрения явно присутствует влияние постмодернизма.

Эта позиция нашла свое выражение в трудах британских антропологов *Эрнста Геллнера* «Нации и национализм» (1989), *Эрика Хобсбаума* «Нации и национализм после 1780 года: Программа, миф, реальность» (1992) и др.

Постмодернизм. В последние 20 — 25 лет значительно усилились интеллектуальные, организационные и информационные связи между антропологами разных стран. Складываются научные направления, которые развиваются, как бы не замечая национальных границ и национальных научных традиций. Одним из наиболее влиятельных направлений подобного рода стал *постмодернизм*. Само это понятие возникло в архитектуре в 60-х гг. XX в. и со временем получило широкое распространение для обозначения интеллектуального движения, направленного на осмысление кризиса современного мира (*модерн*) и поиск путей его преодоления.

В антропологической науке постмодернизм выражается прежде всего в критике господствовавших до недавнего времени мировоззренческих и теоретико-методологических направлений. В связи с этим можно говорить о *постпозитивизме*, *постмарксизме*, *постструктурализме*, *деконструктивизме* и т. п.

Особенно популярными идеи постмодернизма стали в американской культурной антропологии, откуда они проникали и в Б. с. а., причем сами антропологи предпочитают называть это течение «критической антропологией». Суть его кратко представлена следующими положениями:

1 антропология не является наукой в строгом смысле этого слова; это определенный вид литературного творчества; антропологи-авторы не столько научно доказывают положения своих исследований, сколько убеждают читателя, используя спешитческие литературные приемы;

2 антрополог в условиях полевой работы — это не научный «прибор», объективно отражающий реальность, а человек, субъективно воспринимающий смыслы чужой культуры и пытающийся перевести их на язык смыслов собственной культуры;

3) общественное значение антропологии заключается не столько в предоставлении объективной информации о культурах народов Земли, сколько в своеобразной «культурной критике», под которой понимается критическое осмысление культуры, к которой принадлежит автор; экзотические культуры так или иначе выступают в качестве контраста, позволяющего взглянуть свежим глазом на привычные и оттого кажущиеся нормальными негативные явления своего окружения.

Наиболее отчетливо подобные взгляды в Б. с. а. выражал Лич, который всегда отличался парадоксальной противоречивостью и эпатажностью своих суждений. Он незадолго до смерти в 1989 г. не устоял перед соблазном «научного пораженчества» ставшего модным постмодернизма.

В рецензии на книгу К. Гирца «Труды и жизненные пути: антрополог как писатель», которая многими воспринималась как один из основных текстов антропологического постмодернизма (сам Гирц всегда против этого возражал), Лич фактически поддержал постмодернизм: «Этнографическая монография имеет больше общего с историческим романом, чем с каким бы то ни было научным трактатом. Как антропологи мы вынуждены примириться с ныне уже признанным фактом, что в романе персонажи воспроизводят те или иные аспекты личности автора. Да и как могло быть иначе? Единственное «Я», которое я знаю непосредственно, — это мое собственное. Когда Малиновский пишет о жителях Тробрианских островов, он пишет о себе; когда Эванс-Причард пишет о нурах, он пишет о себе. Любой другой подход превращает персонажей этнографических трактатов в заводных кукол».

И это писал человек, который на протяжении всей своей научной карьеры исповедовал принципы научной объективности. Воистину, по его собственному образному выражению, примененному им к Гирцу, он «вскочил на подножку фургона своих учеников как раз перед тем, как тот должен был его раздавить».

Этот эпизод, конечно же, показателен для интеллектуальной атмосферы в Б. с. а. того времени, но, как и в случае с Эванс-Причардом в 1950 г., не стоит подобные заявления понимать абсолютно. Б. с. а. всегда была чувствительна к новым веяниям, но она так же всегда сохраняла верность научной традиции, лишь порой внося в нее коррективы. Тот же Лич, давая в 1989 г. интервью А. Куперу для журнала «Каррент антрополоджи», мудро заметил: «...последовательность всегда диалектична. В моем антропологическом развитии... был момент, когда Малиновский был всегда прав. На следующем этапе он был всегда неправ. Но с возмужанием я стал замечать, что у каждой стороны есть нечто положительное. Я вижу в этом гегельянский процесс — очень глубокий элемент в процессе развития гуманитарного мышления во времени. Но, пройдя эту последовательность по кругу, оказываешься не в начальной точке, а продвигаешься немного вперед или же куда-то еще. Но всегда в этот процесс входит первоначальное отречение от своих непосредственных предков — тех учителей, которым всего более обязан». А. Купер, приводя это высказывание, отметил, что постмодернистские воззрения не только ошибочны, но и преходящи и что «нас ожидает цикл неопозитивизма. Эта перспектива меня не смущает».

В 1990-х гг. многие британские антропологи справедливо пришли к выводу, что постмодернизм с его критическим пафосом угрожает самому существованию науки, разрушая ее вековые устои. Накал критицизма постепенно спадает, реабилитируются некоторые подходы объективного научного анализа и сама идея объективности. Некоторые исследователи говорят о начале «эры постпостмодернизма».

В настоящее время можно уже оценить итоги постмодернистского периода в истории Б. с. а. Нельзя не отнести к его отрицательным итогам сложившуюся моду на

тотальное отрицание, неоправданные иронию и скепсис по отношению к прошлому науки. Но сам по себе критический пересмотр принципов деятельности антропологов в ряде случаев был полезен. Кроме того, в рамках постмодернистской антропологии были созданы оригинальные труды, в которых авторы не столько критиковали авторитеты прошлого, сколько предлагали новые эффективные приемы изучения культур народов Земли.

См. также статьи: *Американская культурная антропология: постколониальный период; Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Диффузионизм и культурная диффузия; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Постструктурализм; Структурализм; Функционализм; Эволюционизм.*

Соч.: *Tylor E.B. Primitive Culture. V. 1—2. L., 1871. Русский перевод: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989; Tylor E.B. Anthropology. L., 1881. Русский перевод: Тайлор Э.Б. Антропология. СПб., 1909; McLennan J.F. Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Forms of Capture in Marriage Ceremonies. Edinburgh. 1865; Maine H.S. Ancient Law: Its Connections with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas. L., 1861, Русский перевод: Мэн Г. С. Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к древнейшим (ошибочный перевод, правильно — «новым». — Ред.) идеям. СПб., 1873; Frazer G.G. The Golden Bough. V. 1 — 2. L., 1890. Русский перевод: Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980; Frazer G.G. Folklore in the Old Testament. L., 1923. Русский перевод: Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985; Rivers W.H.R. The History of Melanesian Society. V. 1—2. Cambridge, 1914; Smith G. Elliot. The Migrations of Early Center. 2-d ed. Manchester, 1929; Perry W. Children of the Sun. L., 1923; Brown (Radcliffe-Brown) A.R. Andaman Islanders. Cambridge, 1922; Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. Glencoe, 1948; Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001; Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. L., 1922. Русский перевод: Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004; Malinowski B. A Scientific Theory of the Culture and other Essays. N.Y., 1944. Русский перевод: Малиновский Б. Научная теория культуры // Вопросы философии. 1983. № 2; Evans-Pritchard E.E. The Nuer. A Description of the Modes of the Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, 1940. Русский перевод: Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М., 1985; Leach E.R. Political Systems of Highland Burma. L., 1954; Leach E.R. Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology. Cambridge, 1976. Русский перевод: Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001; Turner V.W. Schism and Continuity in African Society: A Study of Ndembu Village Life. Manchester, 1957; Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983; Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000; Douglas M. How Institutions Think. N.Y., 1986; Смит Э.Д. Национализм и историки // Нации и национализм. М., 2002; Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford, 1983. Русский перевод: Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Connor W. Ethnonationalism: the Quest for Understanding. Princeton, 1994; Hobsbawm E. Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1990. Русский перевод: Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998.*

Лит.: *Веселкин Е.А. Кризис британской социальной антропологии. М., 1977; Никишенков А.А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986; Николоаев В.Г. Сравнительная социология А.Р. Рэдклифф-Брауна // Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001; Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003; Kuper A. Anthropology and Anthropologists: The Modern British School. L., 1983; Stocking G.W.Jr. Victorian Anthropology. N.Y., 1987; Stocking G.W.Jr. After Tylor: British Social Anthropology, 1888—1951. Madison (Wise.), 1995.*

А.А. Никишенков

Современная американская культурная антропология (далее А, к. а. — одно из самых мощных направлений в мировой социальной науке. В данной статье речь пойдет преимущественно о постколониальном периоде ее развития.

Особенности становления современной антропологии на Западе

У. Ханнерз выразил мнение, с которым согласились бы, наверное, все представители культурной антропологии: «По крайней мере в течение всего того времени, что я занимаюсь антропологией, она постоянно находится в процессе пересмотра, изобретения заново и реконструкции»¹.

Основываясь на предпринятой им попытке систематизировать теоретические новации культурной антропологии, Т. Левеллен предлагает выделить следующие периоды развития этой науки (см. табл. 1).

Таблица 1

Основные периоды развития американской антропологии

Периоды	Время	Основные интересы	Доминирующие парадигмы	Основные теоретики
Формационный	Конец XIX в.	Дикость, варварство, цивилизация	Культурная эволюция	Тайлор, Фрезер, Морган
Классический	1900-1945	Примитивность: кланы, племена, вожди	Исторический партикуляризм, структурный функционализм	Боас, Малиновский, Рэдклифф-Браун
Современный (modern)	1945-1980	Крестьяне, городские кварталы (чайнатауны), слаборазвитые общества	Теория модернизации, позже — теория мировых систем и зависимости (dependency theory)	Вульф (Wolf), Ворсли (Worsley), Харрис (Harris)
Переходный (transitional)	1980-1990	Сама антропология	Интерпретативная антропология, критическая антропология, постмодернизм, постструктурализм	Гирц, Клиффорд и Маркус, Джеймсон, Фуко
Глобальный	1990 — по настоящее время	Транснациональность, диаспоры, нации, этничности	Заимствованные из постмодернизма термины и положения	Аппадурай (Appadurai), Ханнерз (Hannerz I. Фридман (Friedman ■, Кирни (Keameyi

Используя подобную периодизацию, необходимо учитывать два важных момента.

Во-первых, в отличие от ситуации в естественных науках, где одна парадигма оказывается главенствующей в определенный период развития, в антропологии всегда сосуществует несколько ведущих парадигм.

Во-вторых, несмотря на то, что научные публикации в академических журналах в основном содержат некоторую отсылку к теоретическим предпочтениям авторов, большинство антропологов вряд ли всерьез озадачиваются вопросом об их принадлежности к тому или иному направлению или подходу. Общепринятой для них является практика «безымянной» полевой антропологии, в которой теория подчинена задаче сбора данных, их корреляции и обоснования.²

¹ Haimeiz V. Transnational Connections: Cultures, People, Places. L., 1996. P. 4.

² Lewellen T. The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport Connecticut, L., 2002.

Т. Левеллен объясняет включение «переходного периода» в свой вариант периодизации тем, что теоретические и методологические дискуссии этого этапа становления наук о культуре до сегодняшнего времени обладают значимостью, сравнимой разве что с «революциями» эпохи Ф. Боаса (свергнувшей эволюционную парадигму) или временем после Второй мировой войны (с его дебатами о теоретической значимости системы и/или процесса).

Большая часть современных академических публикаций так или иначе отсылает читателя к результатам (хоть и не всегда положительно оцениваемым как теоретически плодотворные) периода радикального пересмотра классических оснований антропологии в связи с необходимостью ретроспективно обосновать поиск новых форм использования ключевых для науки методов и принципов.¹

Отсутствие в современной А. к. а. единства теоретических подходов выражается в сосуществовании множества различных научных программ: попыток реконструировать такие классические направления, как этносемантика, британский функционализм, французский структурализм, культурная экология, психологическая антропология; стремления объединить марксистские подходы со структурализмом, семиотикой и другими формами символического анализа.

Ради достижения высокого статуса дисциплины в структуре социальных наук сегодня предпринимаются попытки построения ряда интегративных объяснительных моделей (например, социобиологических или когнитивистских), а также осуществляется задача синтеза значимого в антропологии изучения языков с перспективами социальной теории. Вся эта неоднозначная и внутренне противоречивая деятельность, с одной стороны, диктует свои теоретические условия, а с другой — сама оказывается продиктованной требованиями этнографической практики, выступающей в качестве общего знаменателя всего современного периода предметной фрагментации в культурной антропологии.

Хотя в антропологии до сих пор сохраняется набор классических постулатов, а некоторые ее представители еще хранят верность идеям «общей науки о человеке» (особенно в ходе преподавания этой дисциплины в университетах и колледжах), в реальности они становятся все более узкоспециализированными в исследовательских методах и удивительно расходятся по своим интересам. Это влечет за собой проблему имиджа «науки о культуре», поскольку как ученые, так и представители широкой общественности зачастую продолжают воспринимать ее в духе XIX в. и не способны понять важнейшие сдвиги, произошедшие в этой дисциплине в течение XX в.

Понятие современной А. к. а. связано с идеей о том, что ее основной задачей является *систематизированное описание культурного разнообразия мира*, в то время как некогда «сопутствовавший» проект достижения общей науки о Человеке оказался постепенно снятым с «повестки дня» по мере трансформации ее структуры. Сложность интеллектуального выбора исследовательских программ, так же как и перспективность этнографии как их основного метода, продолжает определять состояние и перспективы антропологии, оказавшейся в начале XXI в. в контексте множества быстро меняющихся соблазнов достижения «высоких целей», предлагаемых различными направлениями западной социальной мысли.²

В 1980 г. на конференции, посвященной кризисным тенденциям в культурной антропологии, бывший профессор Гарвардского университета К. Дю Буа (к тому моменту уже находившаяся на пенсии) говорила о том, насколько далекими от ее понимания оказались сложности и разногласия внутри дисциплины, которую она некогда считала основополагающей и захватывающе интересной. Для нее включение в контекст новых академических дискуссий казалось равноценным попаданию из «выдающегося музея искусств на распродажу поддержанных вещей в гараже (garage sale)».

¹ Lewellen T. The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport, Connecticut, L., 2002. P. 32.

² Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; London, 1986. P. 19.

Р. Розальдо приводит эту историю в своей книге для характеристики сути тех изменений, которые произошли в сознании антропологов и стали основой современного периода развития антропологии (начало которого связывается с событиями после Второй мировой войны). Он пишет, что образ музея как отражения классического периода и распродажи вещей в гараже как картины настоящего момента в антропологии просто потрясает своей выразительностью, но вкладывает в них другой, отличный от мнения предыдущего поколения антропологов смысл.

Слова К. Дю Буа выражают ее ностальгию по прекрасному музею культур, где все экспонаты расставлены по своим местам, но музей этот — не что иное, как реликт колониального прошлого. То же, что сравнивается с хаосом торговли в гараже, — на самом деле дает представление о постколониальной ситуации, где культурные артефакты свободно перемещаются в самых неподходящих для них пространствах, и нет ничего ни святого, ни вечного, ни «скрепленного печатями»¹.

В течение XX в. (вернее, начиная с 1920-х гг.) А. к. а. развивалась в русле *релятивизма*, который изначально являлся набором методологических требований, стимулировавших научный интерес к фиксации форм культурного разнообразия. В контексте как академических, так и более широкомасштабных политических дискуссий в США 1920 — 1930-х гг. культурный релятивизм стал носить характер скорее доктрины, чем конкретного метода критического анализа культуры, и случилось это под мощным влиянием идеологии либерализма. Релятивизм, основанный на эмпирических данных и признающий значимость этнических различий, стал рассматриваться как альтернатива практике игнорирования (и методологической редукции) разнообразия внутри человечества, характерной для других социальных наук в их зачастую фанатичной преданности генерализующей (выявляющей закономерности) исследовательской модели. Отчасти идеи культурного релятивизма легли в основу критики идей о возможности существования «внеценностной» науки — довольно популярных в академической среде 1950-х гг., но опровергнутых в 1960-е гг.²

Можно предположить, что суть интеллектуального вклада А. к. а. в комплекс достижений социальных наук сводится к этнографическому процессу, базирующемуся на двух типах целевых установок. Во-первых, это фиксация форм и содержания культурного разнообразия, в основном среди племен (коренных народов) и «незападных народов», осуществляемая изначально в русле неоднозначно оцениваемого сегодня духовного наследия антропологии XIX в. Во-вторых, это культурная критика самого «западного (в частности — американского) общества», несправедливо недооцененная в прошлом, но сегодня обладающая наибольшим потенциалом для дальнейшего развития дисциплины.

В 1980-е гг. культурная теория в США с трудом могла быть отделена от культурной политики. При этом сами культурные антропологи почувствовали себя «на обочине» исследовательских процессов, и послышались призывы к коллегам «выйти на политическую арену», сделать этнологическое исследование предметом публичного обсуждения.

Концепт «культура», безусловно, оказался под влиянием общего социально-политического контекста, находившегося за границами дисциплины. Неожиданно оказалось, как отмечает У. Ханнерз, что с антропологами согласны все: культура есть всегда и везде. Она есть у эмигрантов, у бизнес-корпораций, у молодежи, у женщин и даже у самых «обычных» людей среднего возраста — и у всех она разная.³

Наиболее важным оказалось то, что антропология больше не являлась (если вообще когда-то являлась) единственным «владельцем» термина. Все части общества — если выделить их по политическому критерию — освоили язык культуры. Как отме-

¹ Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis. Boston, 1989. P. 44.

² Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986. P. 20.

³ Hannerz U. Transnational Connections: Cultures, People, Places. London, 1996. P. 30.

чает Эллер¹, США обрели культурное самосознание в той крайней степени, когда гражданское общество формирует «культ культуры».

Культура и различия стали доминантной парадигмой времени, а людей стали стимулировать, если не принуждать воспринимать себя посредством культурных характеристик. Нравится это антропологам или нет, но люди (причем не только обремененные властью), оказываются, нуждаются в культуре, и именно в ограниченной, реифицированной, эссенциализированной и неизменной во времени форме, т. е. такой, какой наука ее не признает. Более того, подобно «племени», культура становится политической и правовой реальностью.

Культура/культуры: стоит ли отказываться от этих понятий?

Сегодня даже наиболее скептически настроенные антропологи могут согласиться с тем, что современный политизированный дискурс о культуре² проецируется на весьма проблематичную ситуацию в антропологической теории.

Главным для скептически рассматривающего культуру дискурса является мнение о том, что термин «культура» базируется на идеях замкнутости, гомогенности, связности (coherence), стабильности и структурности, в то время как социальная реальность характеризуется вариативностью, непостоянством, конфликтностью, изменчивостью и индивидуальностью проявлений.³

Можно даже составить компендиум недостатков понятия «культура», периодически упоминаемых различными представителями «критического направления» в А. к. а.

Во-первых, это *идеациональность культуры*. Предпочтение критиков отдается дискурсивному подходу, в котором снимается противоречие между идеями и практикой, текстом и миром, намеренно подчеркиваемое при изучении культуры.⁴ Если под культурой подразумевать системы символов и значений, абстрагированные от институтов и практик, деконтекстуализованные, формализованные и рассматриваемые как существующие сами по себе, тогда перед нами действительно пример того, как предмет антропологии смещается от культуры к практике.⁵

Во-вторых, *легализм культуры*. Здесь статическим и гомогенным характеристикам культуры: правилам, моделям и текстам — противопоставляется теория практики, отдающая преимущество стратегиям, интересам, импровизациям.⁶

¹ Eller J.D. Anti-anti-multiculturalism // American Anthropologist. 1997. V. 99. P. 251.

² Как отмечает в обзорной монографии А. Купер, существует определенная степень согласия между представителями наук о культуре (и в первую очередь — культурными антропологами) насчет того, что включает в себя культура (однако с учетом того, что предметом исследования является и культура североамериканских индейцев, и мигрантов в США разной этнической принадлежности, но не культура «человечества» или некой абстрактной «глобальной цивилизации»). Культура — изначально комплекс идей и ценностей, коллективное порождение разума. Эти идеи и ценности, космология, мораль, эстетика выражены в символах, и таким образом — если вспомнить, что «средство есть сообщение», — культура может быть рассмотрена как символическая система. Американские антропологи также настаивают на том, что эти символы, идеи и ценности существуют в бесконечном разнообразии форм. С одной стороны это вполне эмпирическое предположение (по принципу «всем сестрам — по серьгам»). Однако пронизывающие его тенденции философского релятивизма довольно часто выражаются в суждении о том, что не только обычаи, но и ценности обладают культурными различиями. Следовательно, не существует общепринятых (общеприменимых) стандартов оценки культурных принципов или практик (если усилить этот аргумент, то оказывается весьма проблематичным выявить, имеют ли разные народы хоть что-нибудь общее между собой, кроме способностей к созданию разнообразных культур.) (Kuper A. Culture. The Anthropological Account. Cambridge, MA; L., 1999. P. 229.)

³ Brumann C. Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded // Current Anthropology. Vol. 40. Supplement. February 1999.

⁴ Abu-Lughod L. Writing against Culture // Fox R. (ed.). Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, 1991. P. 147.

⁵ Brightman R. Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification // Cultural Anthropology. Vol. 10. № 4 (Nov. 1995). P. 513.

⁶ Abu-Lughod L. Writing against Culture... P. 147.

В-третьих, *локализм культуры*. Проекты изучения трансрегиональных, транснациональных и глобальных связей выявляют ограниченность понятия культуры и неопределенность обозначаемых этим термином целостностей.¹

В качестве одного из атрибутов концепта культуры локализм порождает ассоциации с образами культур как дискретных общностей, расположенных на определенных территориях и изолированных от внешних влияний. Конструирование образов экзотических провинций и игнорирование процессов взаимодействия с внешним миром дает гарантию того, что описание культуры не включает в себя заимствованные формы и процессы творчества и трансформации, стимулируемые влияниями извне и породившими их политэкономическими контекстами.

Взаимодействие антропологии и политэкономики² позволило обратить внимание на создание культурных форм в контексте взаимодействия с локальными, региональными и глобальными системами, а также на увеличение частоты культурных трансферов в глобальном пространстве.³

Локальность (противопоставляемая мобильности или рассредоточенности) и изолированность (противоположная интерактивности) социальных общностей являются необходимым контекстом для концептуализации культуры аутентичной. Приписывание культуре свойства аутентичности приводит к ее критическому осмыслению как реализации примордиалистских образов ее формы и содержания.⁴ Антитезой примордиалистской модели культуры является конструкт, сформированный из форм, выборочно и осознанно заимствованных из многообразия гетерогенных культурных репертуаров.

В-четвертых, *антиисторизм культуры*. Культуры, ставшие предметом изучения антропологов, рассматривались как лишенные той способности к трансформации, передвижению и географическому взаимодействию, что естественны для Запада, и потому оказались лишенными собственной истории.⁵

Мнения о том, что концепт культуры антиисторичен, сводятся к нескольким вариантам:

1) можно представлять культуры других народов как лишенные исторической динамики: например, «холодные» сообщества Леви-Строса или «азиатский тип производства» К. Маркса;

2) культуры определенных народов могут быть описаны как не сформировавшие тех представлений о времени, что характерны для западной истории («прошрое», необратимости временных изменений, образ людей как двигателей истории);

3) концепт культуры может по определению акцентировать синхроничность, запрящая изучение прошлых состояний определенных культур и поэтому исключая внимание к внешним контактам и культурным изменениям.⁶

В-пятых, понимание культуры как *целостности (холизма), связности и дискретности*. Органицистская метафора целостности и методология холизма, характерные для антропологии, определяют акцентирование связности, что, в свою очередь, приводит к восприятию сообществ как замкнутых и не связанных друг с другом.⁷ В основе критики концепта здесь лежит представление о том, что «культура» — это конструкт, ложно приписывающий связность тем областям социального опыта, которые ею не обладают, или, по крайней мере, проявляют ее в гораздо меньшей степени, чем

¹ Abu-Lughod L. Writing against Culture... P. 149.

² См. подробнее об этом в обзорах: Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties // Comparative Studies in Society and History. 1984. V. 26. P. 126 — 166; Marcus G., Fisher M. Anthropology as Cultural Critique. Chicago, 1986. P. 77— 110.

³ Brightman R. Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification // Cultural Anthropology. Vol. 10. № 4 (Nov. 1995). P. 522.

⁴ Ibid. P. 524.

⁵ Abu-Lughod L. Writing against Culture // Fox R. (ed.). Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, 1991. P. 146.

⁶ Brightman R. Forget Culture... P. 524.

⁷ Abu-Lughod L. Writing against Culture... P. 146.

кажется. Главная идея состоит в том, что культуры не только внутренне несогласованные (в противоположность представлениям об их гомогенности), но даже дезорганизованы и конфликтны.

В качестве одного из крайних вариантов проявления идеи «связности» выступает «тотализация (totalization)» — утверждение глобальной взаимосвязанности всех сосуществующих форм культуры. Тотализация может относиться к выявлению устойчивых взаимосвязей между культурными формами или их подчиненности одному доминантному компоненту, принципу или конфигурации, проявляющимся во всех элементах системы.¹

В результате изучение культуры делает невозможным описание всего разнообразия практик и дискурсов, характерных для тех, кто занимает разные позиции в системе, а также оказывается вне политэкономических факторов — как внешних, так и внутренних. Попытка связать внутрикультурные различия с политэкономическим положением ее представителей привела в 1970-е гг. к росту влияния концепции гегемонии Грамши.² Как отмечает Р. Вильямс³, «гегемония» выводит за границы культуры, поскольку выражает важность соотношения «целостного социального процесса» со специфичностью распространения власти и влияния.

Основным же препятствием в применении принципа холизма является выявление границ культур. Брайтмен⁴ выделяет две существующие в антропологии стратегии «ограничения» объекта исследования. С одной стороны, можно предположить, что люди демонстрируют определенные количественно измеряемые наборы культурных форм, по которым возможно идентифицировать зоны общностей и различий. Распространенность черт или признаков позволяет выявлять специфику культур и границы между ними. При этом предполагается, что внутрикультурная схожесть и межкультурные различия проявляются чаще, чем внутреннее разнообразие и внешнее сходство, что становится оправданием практики дискриминации внутренне несогласованных, несвязных культур. С другой стороны, проблему границ культуры можно решить более простым и распространенным способом — свести их к уже существующим границам социальных общностей.

Так границы культуры получают подтверждение с помощью культурных черт — этнических, политических, лингвистических и особенно территориальных, — определяя границу социальной группы, становящейся контекстом культуры, т. е. общества, которому эта культура принадлежит. Культура индейцев — кватиулов — это одновременно и одна из культур, и их культура, но не потому, что она уникальна (многие ее элементы присутствуют и в других культурах), и не потому, что она представляет собой уникальную конфигурацию культурных черт, но потому, что она помещена в контекст социальной общности, ограниченной территорией, идентичностью, лингвистическим критерием и теми классификациями, что построены на их основе антропологами.

В-шестых, порождаемые использованием концепта культуры *иерархии*. Употребление термина «культура» в антропологическом дискурсе означает акцентирование различий, а значит и упорочение иерархий⁵ (репрезентализм и фундаментализм).

Как отмечает Т. Тодоров, цель этнографического описания — выявление универсальных человеческих свойств, принадлежащих даже тем представителям человечества, что находятся на наибольшем отдалении от нас. Но достичь этой цели можно, только пройдя процедуру разрыва со своей собственной культурой, возможную только после предварительного знания культуры другой.

Суть обретения антропологического знания не в удалении (по отношению к другим), но в отделении (от самого себя). Граница диалога между культурами, т. е. взаимодей-

¹ Brightman R. Forget Culture... P. 517.

² См.: Gramsci A. Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (eds). N.Y., 1971.

³ Williams R. Marxism and Literature. Oxford, 1977. P. 108 — 109.

⁴ Brightman R. Forget Culture... P. 519.

⁵ Abu-Lughod L. Writing against Culture... P. 137—138.

ствия между другими и самим собой, — это коммуникация, предел которой, в свою очередь, — это универсалия: универсалия, не выведенная путем дедукции из прищипа возведенного в догму, но посредством сравнения и компромисса, путем проб и ошибок т. е. универсалия, сохраняющая конкретность везде, где это возможно.

Универсалистский горизонт антропологического исследования приводит к последствиям, которые некоторыми признаются нежелательными. Только одно из существующих сообществ сформировало пространство дискурса, имеющего универсальную цель, и только в нем этот процесс получил систематизированную форму — это западное общество, где развивается научное знание. Таким образом, в центре антропологического исследования оказывается не только различие двух обществ, наблюдателя и наблюдаемого, но также и асимметрия: описание, направленное на раскрытие детерминант истинной системы, обязательно принимает форму современной науки.¹

Наиболее серьезная критика, связанная с постмодернистским разочарованием в репрезентативном проекте модернистской науки, сводится к тому, что антропология путает культуру и культуры как свои сконструированные изобретения с истинными открытиями и репрезентациями реальности. Кризис в антропологии характеризуется повторяющимися высказываниями о том, что репрезентации культуры, более или менее валидные с ценностных позиций, являются конструктами, сформированными условиями полевого исследования, негласными правилами дисциплины, теоретическими перспективами и западными литературными традициями, что особенно сильно проявляется под влиянием политэкономических факторов.²

Культурная антропология в постколониальном контексте

С позиций политэкономии культура рассматривается как часть процессов колониализма и национализма. Необычайное распространение конструкта культуры в XX в. объясняется влиянием гегемонии политэкономических артикуляций Запада и его периферии, а также созданием и репродукцией образов различия между западным Я и не-западным Другим. Утверждение основных положений и подходов постколониальных исследований означает для антропологии принятие рефлексивной позиции, критически оценивающей формирование и использование основных практик этнографии в колониальном контексте.³

Антропологи анализируют колониализм тремя способами: как универсальный, эволюционный прогресс модернизации, как специфическую стратегию или экспериментальную попытку осуществления доминирования и эксплуатации, как незавершенный проект межкультурной борьбы и переговоров. Антропологические интерпретации колониализма чаще всего представляют собой комбинации этих трех подходов. Как негативные, так и позитивные версии данных взглядов всегда были укоренены в практике колониального процесса.

Стандартное требование к деятельности профессионального антрополога в период между Первой и Второй мировыми войнами сводилось к тому, что ради избегания участия в колониальных конфликтах (возникших на почве расовой дискриминации или в связи с требованиями соблюдения прав коренных народов) необходимо реализовывать те колониальные стратегии, что основаны на антропологических знаниях и нацелены на достижение необходимого эволюционного прогресса без лишних затрат и кровопролития.⁴ Главным методом, использование которого в ситуациях

¹ Todorov T. Knowledge in Social Anthropology: Distancing and Universality // *Anthropology Today*. Vol. 4. № 2 (April 1988). 2-5 (5).

² Bnghtman R. Forget Culture... P. 525.

³ См. подробнее об этом в работах: Pels P. The Anthropology of Colonialism: Culture. History and the Emergence of Governmentality // *Annual Review of Anthropology*. 1997, 26. P. 163 — 183.

⁴ См. подробнее об этом в статьях: Escobar A. Anthropology and the Development Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology // *American Ethnologist*. Vol. 18. № 4 (Nov. 1991). P. 658 — 682; Little P.D., Painter M. Discourse, Politics and the Development Process: Reflections on Escobar's «Anthropology and the Development Encounter» // *American Ethnologist* Vol. 22. № 3 (Aug. 1995). P. 602-609.

колониальных локальностей послужило основой для формирования комплекса антропологических дисциплин, была полевая этнография.¹

Но значительный вклад в концептуализацию экзотического «Другого» как предмета изучения внесли такие «колониальные» (т. е. сложившиеся в колониальном контексте) дисциплины, как фольклористика, география, ботаника, зоология и т. д.² Наблюдение (как этнографическое включенное, так и формализованное) интегрировало в себе многовековую историю так называемого визуального подхода к культуре, сложившегося в западной науке, в котором роль других средств восприятия в производстве знания была недооценена.³ Фактически эмпиризм в целом мог бы быть рассмотрен как имеющий политические основания⁴, а колониализм — как набор эмпирических исследовательских модальностей.⁵

Постколониальный дискурс предполагает концептуализацию антропологии в контексте государственного управления⁶ как академическое ответвление набора универсальных технологий доминирования. Например, статистика и базирующееся на ней администрирование территорий и населения действительно отчасти основаны на данных этнографии, т. е. на знании, полученном в диалоге между колониями и метрополиями.⁷ Зафиксированные антропологией формы идентификации, регистрации, дисциплинирования возникли одновременно (и как протест, и как соглашение) с технологиями самоконтроля, породившими представления о чистоте, аутентичности, этничности и цивилизации.⁸

Антропология, взаимодействуя с этническими, цивилизационными и племенными идентичностями, стала связующим звеном подобных технологий доминирования и самоконтроля. Она оказалась вовлечена в опасную связь с парадоксальными и амбивалентными социокультурными явлениями, порожденными универсалистскими тенденциями отказа от расовых идей, реализуемыми на фоне их партикуляристского использования для построения национально-государственных объединений.

После периода деколонизации начинается новый этап антропологических исследований, связанный с разделением комплекса интересов разных групп ученых в предметной области дисциплины. В бывших колонизованных обществах возникли сомнения в статусе антропологии и доверия к ней.⁹ Уже в 70-е гг. XX в. антропологи делились со своими коллегами мнением о необходимости избегать союза с властью имущими в процессах неокolonialного планирования и стратегии. Вместо этого от антрополога ждали поддержки «коренных» народов в их борьбе, оказания им помощи в процессе модернизации, достижение целей которого оказалось для многих недоступным из-за колониального наследия: опасной комбинации идеологии развития и комплекса стратегий эксплуатации.

Неомарксистский и феминистский подходы к изучению крестьянства и специфики его воспроизводства, а также экономики домашнего хозяйства акцентировали

¹ См. подробнее об этом в статье: *Schumaker L. A tent with a view: colonial officers, anthropologists, and the making of the field in Northern Rhodesia//Osiris. 1996. 11. P. 237 — 258.*

² См. подробнее об этом в работах: *Grove R. Green Imperialism. Colonial Expansion. Tropical Island Edens and the Origin of Environmentalism, 1600 — 1860. Cambridge, 1995.*

³ См. об этом в работе: *Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. N.Y., 1983.*

⁴ См. об этом в работе: *Lu, dd.en D. Orientalist empiricism // Breckenridge C.A., Van der Veer P. (eds.). Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia. Philadelphia, 1993. P. 250 — 278.*

⁵ См. об этом в работе: *Cohn B.S. Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India. Princeton; N.J., 1996.*

⁶ См.: *Wright S. Anthropology: still the uncomfortable discipline? // Ahmed A., Shore C. (ed.). The Future of Anthropology. L., 1995.*

⁷ См. подробнее об этом в работах: *Cohn B.S. An Anthropologist Among the Historians and Other Essays. Delhi, 1987; Cohn B.S. Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India. Princeton, NJ, 1996; Stagl J. A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550 — 1800. Chirrt, 1995.*

⁸ См. подробнее об этом в работах: *Chakrabarty D. The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India // Subaltern Stud. 1994. 8. P. 50 — 88; Stoler A.L. Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Durham; NC, 1995.*

⁹ См. подробнее об этом в работах: *Deloria V. Custer Died For Your Sins. An Indian Manifesto. N.Y., 1969; p'Bitek O. African Religions in Western Scholarship. Nairobi, 1970.*

важность изучения экономической трансформации, а следовательно — колониализма. Возникновение критического подхода к классической антропологии означало: не проблематизацию природы этнографического знания, используемого для колониального управления, т. е. сделало возможным исследование соотношения знания/власти реализованное в более поздних работах 80 — 90-х гг. XX в.² Анализ политической роли текстовой репрезентации, разработанный теоретиками литературы³, оказался включенным в комплекс методов антропологии как форма критики ориентализма и других форм колониального дискурса.⁴

Э. Саид, ставший после выхода в свет в 1978 г. его наиболее известной книги «Ориентализм» одной из главных фигур «постколониальных исследований», использовал методы сравнительного литературоведения для выявления природы дисциплинарного знания о Востоке как объекте исследования. По его мнению, для преодоления ограниченности любых оксиденталистских/ориенталистских репрезентаций необходимо рассматривать культуры во взаимодействии друг с другом, а не как автономные образования. Их различия нужно помещать в исторический контекст, а не эссенциализировать, а их границы и степень однородности — выявлять, а не принимать как данность. Подобная контрапунктная⁵ перспектива способна стимулировать развитие децентрированной «транскультурной антропологии», лишенной эгоцентрированной точки зрения, превращающей различия в Другость как посредством самоутверждающейся объективации, так и через самовопрошающую экзотизацию.

Специфика методологической инновации, введенной в оборот литературной теорией, оказалась весьма перспективной для антропологии. Но уже к 1990-м гг. в области изучения культуры сложилась парадоксальная ситуация. Теоретические направления 1970-х, основанные на историзации политико-экономических факторов колонизации и деколонизации, были подвергнуты критике за недооценку культурных аспектов этих процессов.⁶ Однако и концепции культуры также оказались под сомнением из-за их использования в процессах колониальных и постколониальных эссенциализаций этнических общностей.⁷ Антропологи постепенно начали отказываться от идеи значимости методов литературной теории, осознавая, что колониаль-

¹ См. подробнее об этом в работах: *Etienne M., Leacock E. (eds.). Women and Colonization. Anthropological Perspectives. N.Y., 1980; Hafkin N.J., Bay E.G. (eds.). Women in Africa. Studies in Social and Economic Change. Stanford, 1976; Stoler A.L. Prefacing capitalism and confrontation in 1995 // Stoler A.L. (ed.). Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870—1979. Ann Arbor, 1995b. P. vii-xxxiv.*

² См. подробнее об этом в работах: *Asad T. (ed.). Anthropology and the Colonial Encounter. L., 1973; Gough K. Anthropology: child of imperialism // Mon. Rev. 1968. 19(11): 12 — 27; Hymes D. (ed.). Reinventing Anthropology. N.Y., 1974.*

³ *Williams R. Marxism and Literature. Oxford, 1977.*

⁴ См. подробнее об этом в работах: *Barker F., Hulme P., Iversen M., Loxley D. (eds.). Europe and Its Others. Colchester, 1985; Bhabha H. The Location of Culture. L.; N.Y., 1994; Clifford J., Marcus G. (eds.). Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; Clifford J. On ethnographic authority // Representations. 1983. 2:118 — 46; Said E. Orientalism. Harmondsworth, 1978.*

⁵ Э. Саид употребляет термин «контрапунктный» для характеристики позитивных аспектов иммиграции. Восприятие «всего мира как чужой земли» порождает оригинальный взгляд. Большинство людей в целом знакомы только с одной культурой, одним местом, одним домом; изгнанники же знают по крайней мере два, и эта плюральность видения дает толчок росту осознания множественности одновременных измерений, осознания того, что — если заимствовать музыкальный термин — контрапунктно... Для эмигранта жизненные привычки, самовыражение и активность в новом окружении неизменно происходят на фоне памяти другого окружения. Как новое, так и старое окружение становятся яркими, актуальными, происходящими одновременно контрапунктно (см.: *Said E. Reflections of Exile // Granta. 1984. 13. P. 159— 172; Said E. Third World Intellectuals and Metropolitan Culture Raritan. 1990. 9(3). P. 27-50).*

⁶ См. подробнее об этом в работах: *Stoler A.L., Cooper F. Between metro-pole and colony. Rethinking a research agenda // Cooper F., Stoler A.L., (eds.). Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World. Berkeley, 1997; Taussig M. History as commodity in some recent American (anthropological) literature // Crit. Anthropol. 1989. 9:70 — 23.*

⁷ См. подробнее об этом в работах: *Dirks N.B. (ed.). Colonialism and Culture. Ann Arbor, 1992; Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. N.Y., 1983; Pels P., Salemink O. (eds.). Colonial Ethnographies // Historical Anthropology. 1994. 8. P. 1 — 352.*

ный дискурс искажает объект их исследования.¹ Анализ колониальных дискурсивных стратегий постепенно вытеснялся применением методов контекстуализации, включающих в себя интерпретацию этнографических заметок и документов колониальных архивов как пространства «символической борьбы» и сопоставление их с реальными условиями столкновений, которые эти тексты и архивы порождали.² Публикации ряда учебников обозначили формирование «антропологии колониализма» — нового направления социокультурной антропологии³, теоретический язык которой часто остается неприемлемым для многих представителей дисциплины, поскольку разрушает их профессиональную идентичность, подвергая сомнению основные антропологические методы и переосмысливая контексты их применения.

Анализ колониализма привел к осознанию особой значимости изучения невербальных, тактильных видов социальной практики: обмена предметами (например, дарами), пространственной организации взаимодействия людей (телесных практик), ношения одежды, расположения зданий, использования орудий сельскохозяйственного труда, организации медицинских и религиозных ритуалов, видов родства и соседства и формирования ландшафта.⁴

Таким образом, по мере накопления знаний и адаптации к новым задачам старых методов музееведения, физической антропологии, археологии и этнографии изучение колониализма становилось все более антропологическим.

Однако исследователям пока не удается полностью отказаться от использования дихотомии колониального государства угнетенных и/или сопротивляющихся, а также отразить степень фрагментированности (под влиянием разнообразия факторов) самих метрополий. Ведь в действительности колониальные империи создавались солдатами из разных этнических групп, одновременно воевавшими с колонизируемыми и колонизировавшими самих себя⁵, или же белыми женщинами, управлявшими прислужкой, одновременно находясь в патриархальном подчинении.⁶

Также современные попытки охарактеризовать созданные процессами деколонизации контактные зоны наций, культур и регионов демонстрируют противоречивость в употреблении набора описательных/интерпретативных терминов: граница, путешествие, креолизация, транскulturация, гибридность и диаспора (так же как и диаспорическое).

Образы колониализма служат символическими «точками отсчета» для критических и рефлексивных направлений в социокультурной антропологии, стимулируя

¹ См. подробнее об этом в работах: *Dirks N.B.* (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992; *Stoler A.L., Cooper F.* Between metro-pole and colony. Rethinking a research agenda // *Cooper F., Stoler A.L.* (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, 1997; *Thomas N.* *Colonialism's Culture*. Anthropology, Travel and Government. London, 1994.

² См. подробнее об этом в работах: *Dirks N.B.* Colonial histories and native informants: biography of an archive // *Breckenridge C.A., Van der Veer P.* (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Philadelphia, 1993. P. 279 — 313; *Stoler A.L.* «In cold blood»: hierarchies of credibility and the politics of colonial narratives // *Representations*. 1992. 37. P. 151 — 189; *Stocking G.W.* (ed.). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. History of Anthropology, Vol. 7. Madison, 1991; *Taussig M.* Culture of terror-space of death: Roger Casement's Putumayo report and the explanation of torture // *Dirks N.B.* (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992. P. 135 — 73.

³ См. подробнее об этом в работах: *Dirks N.B.* (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992; *Thomas N.* *Colonialism's Culture*. Anthropology, Travel and Government. London, 1994; *Cooper F., Stoler A.L.* (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, 1997; *Schwartz S.B.* (ed.). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge, 1994.

⁴ См. подробнее об этом в работах: *Arnold D.* *Colonizing the Body. State, Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*. Berkeley, 1993; *Comaroff J.* *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago, 1985; *Comaroff J.* *Of Revelation and Revolution*, Vol. 2. Chicago, 1997; *Eves R.* Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific // *Hist. Anthropol.* 1996. 10:85— 138; *Mangan J.A.* *The Games Ethic and Imperialism*. N.Y., 1986; *Vaughan M.* *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*. Cambridge; Stanford, 1991.

⁵ См. об этом в работе: *Fox R.B.* *Lions of the Punjab. Culture in the Making*. Berkeley, 1985.

⁶ См. об этом в работе: *Cooper F., Stoler A.L.* (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, 1997.

реформы в ее теоретических и прикладных сферах. В течение последних 25 — 30 лет подобная критика и рефлексия начала обретать структурированность, все больше ориентироваться на интерпретации колониализма, характерные для стран «третьего мира»: как борьбы, осуществляющейся в стремлении снова и снова достигать балансадоминирования и сопротивления. Поскольку разграничить прошлое колониализма и борьбу, происходящую в настоящем, невозможно, современная антропология постоянно подвергает сомнению собственные базовые мировоззренческие, этические и методологические принципы, так же как и интерпретации тех колониальных обстоятельств, в которых она складывалась.

Постколониальные теории активизируют формирование «антропологии антропологии», критически оценивающей методологические, организационные и профессиональные аспекты деятельности антрополога, сохраняющие особенности исторического момента становления науки о культуре в колониальном контексте начала XX в. (а также в противовес этому контексту).

«Объективация культуры» — проект научный или политический?

Критические тенденции в культурной теории 1980—1990-х гг. стимулировали процессы деконструкции исходных постулатов А. к. а., сформулированных еще в классических текстах 1920 — 1930-х гг., и выявили значительную степень ретроспективности главных методологических претензий к употреблению термина «культура».

В действительности оказалось, что концептуальные ограничения культуры как предмета исследования являются не столько результатом недостатка научной рефлексии или регулярного пересмотра оснований достоверности тех или иных теорий в процессе становления социокультурной антропологии, сколько попыткой спроецировать в прошлое ситуации «политизации культуры», характерные для эпохи, наступившей после Второй мировой войны, и достигшие своего апогея в 80-е гг. XX в. Именно в это время стало совершенно ясно, что так называемые «старые концепции культуры» (никогда не формулировавшиеся так однозначно и однолинейно, как в интерпретациях их многочисленных современных критиков) давно «ускользнули» из границ академического дискурса и стали частью широкого контекста публичной сферы.

Поэтому в обыденном представлении различных социокультурных групп, включенных сегодня в процессы формирования этнической, национальной и других форм идентичности, культура демонстрирует ряд «устаревших» с позиции ученых признаков, а именно: характеризует ограниченное (замкнутое) и небольшое сообщество, сводится к набору определенных черт (список которых может легко быть составлен), является исторически неизменной, сбалансированной и самовоспроизводящейся, основана на наборе разделяемых всеми ее представителями ценностей — т. е. демонстрирует аутентичность, формирует сходных по своим качествам индивидов.¹

Анализ специфики форм участия как этнических, так и социальных меньшинств в национальных культурах и последующей трансформации национальных культур возможен, если концепт «культура» связывается с «этнической идентичностью», включенной в борьбу за социальное равенство. В этом случае ее ценность не самодостаточна, но лишь является средством достижения цели. Предметом изучения наук о культуре тогда становится не содержание культур и вариативность их форм, а процедуры их «объективации» — формирования их моделей как «набора объектов, которыми можно владеть, которые можно потерять или найти, к оценке которых применяется категория "аутентичности" и "неаутентичности"»².

В контексте полемики вокруг «культы культуры» в современных гражданских обществах процедура «объективации» оказывается трансформированной как академическими, так и повседневными (неэкспертными) практиками выявления культурных аспектов плюрализма. Исследовательский акцент при этом смещается на

¹ Wright S. The Politicization of «Culture» // *Anthropology Today*, Vol. 14, № 1 (Feb. 1998), P. 8.

² Wade P. Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia // *Current Anthropology*, Vol. 40, №4 (Aug.-Oct., 1999).

необходимость включения культуры в концептуальные рамки описания процессов господства/подчинения.

Главный «вызов» А. к. а. в этой области был сформулирован сравнительно молодой научной дисциплиной «культурные исследования» (*cultural studies*)¹. Антропология восприняла всерьез главную идею «культурных исследований»: культура служит власти и ей либо сопротивляются, либо должны это делать. Даже если не ставить знак равенства между культурой и идеологией, все равно следует критически осмыслять действие ее механизмов. Если «культурные исследования» действительно представляют собой угрозу научному статусу и академической «монополии на изучение культуры» социокультурных антропологов, то вполне реальной возможностью «взять реванш» становится изучение мультикультурализма.

Но что означает мультикультурализм? Наличие плюрализма, понимаемого как взаимопроникновение национальных, этнических и религиозных культур в результате групповой миграции, создает то, что может быть обозначено как «условия мультикультурализма», т. е. контекст, в котором возникают проблемы групповых различий, волнующие теоретиков мультикультурализма. «Мультикультурализм» означает существование обществ с более чем одной культурой в публичной сфере. Стремления этих культур могут вступать в конфликт, и представители одной культуры могут рассматривать себя подчиненными другой культуре, но суть явления в том, что их много.

Большинство активистов политики мультикультурализма действуют в ответ на проявления общей дискриминации меньшинств в тех обществах, для которых характерны «условия мультикультурализма»². Одним из способов решения проблемы групповых различий всегда являлось насильственное уравнивание и стандартизация (конструирование униформности) — именно эта политика была реализована в процессе строительства государств, где единый национальный язык подчинил себе множество локальных языков и диалектов. Проблема мультикультурализма возникает тогда, когда условия мультикультурализма делают невозможным для традиционных идеологических форм или политических теорий включение в себя новых социокультурных ситуаций.³

¹ «Культурные исследования» включают в себя изящные искусства, литературу и, соответственно, содержание тех учебных курсов, которые в образовательном процессе относятся к «гуманитарным» дисциплинам (*humanities*). Однако в них также включаются и такие «низкие жанры», как медиаисследования и довольно неопределенная предметная область популярной культуры (*popular culture*) — комбинация того, что раньше называлось фольклором, искусством городских низов, а также спорт. Все эти виды культуры оцениваются очень по-разному. Официальная «высокая» или элитарная культура находится под подозрением как форма демонстративного потребления, маркера статуса. Она представляет собой форму поддержки «подавляющей» власти правящего класса, и ее фетишизация обесценивает и лишает голоса «большинство». Массовая культурная продукция осуждается как китч и эрзац, управляемый капиталом и рыночными законами и производящий не только «фаст-фуд», но и ложные потребности. Основным механизмом сопротивления обладает популярная культура — соответственно именно она и оказывается в центре интересов «культурных исследований». (*Kuper A. Culture. The Anthropological Account. Cambridge, MA; L., 1999. P. 229.*)

² *Kelly P. Introduction: Between Culture and Equality// Kelly P. (ed.). Multiculturalism Reconsidered. Oxford, 2002. P. 3.*

³ Эта проблема в интерпретациях представителей «критического мультикультурализма» получила название «дилемма мультикультурализма». Ключевым понятием здесь является «нация-государство», которое сегодня рассматривается как переживающее давление как изнутри, так и снаружи. Изнутри — это давление меньшинств, борющихся за большую долю прав (представленных также правами на долю культурного капитала), т. е. требующих общественного признания ценности их этнических, религиозных и культурных идентичностей. В этом процессе структурируется дискурс национальной идентичности, его параметров и стабилизирующих элементов. В условиях мультикультурализма национальное государство вынуждено воспроизвести процесс «национального воображения» исходя из более плюралистических позиций. Противоречивость позиции плюрализма в том, что «корпоративные» или групповые интересы приводят к игнорированию интересов государства, а универсальные и индивидуальные «гражданские свободы» мобилизуются как протестные по отношению к коллективным и партикулярным этническим правам. Социальное конструирование гражданских институтов — процесс, позволяющий (в идеале) сохранить культуры и традиции, не разрывая связности гражданского общества — разделяемых всеми идей, политических институтов, языка и т. д.

Однако при всех безусловных преимуществах применения концепции равенства в сфере культурной политики мультикультуралистский акцент на культуре зачастую расценивается (особенно представителями критических направлений в его теории) как форма отвлечения внимания от реальных источников неравенства и несправедливости. Придание культуре значимости происходит на фоне неприятия факта, что меньшинства на самом деле хотят получить права и ресурсы, которыми располагают те, кто имеет власть и главенство, а вовсе не защиты тех культурных иерархий, которые служат на пользу тем, кто осуществляет культурные интерпретации.¹

Например, в мультикультуралистской полемике право меньшинства на равную долю представленности в национальной культуре означает право на создание своей «высокой» культуры. Высокий статус культуры внешне выражен принципом шедевральности, а внутренне обусловлен классовым, этническим и другим неравенством, отражением которого является сама идея «престижности» тех или иных культурных форм. Практики плюрализации не работают при принятии популярной (или фольклорной, народной) культуры.²

В то время как в националистическом дискурсе преобладает идея о том, что люди — это часть культуры, что культурные институты определяют структуру деятельности, выбора и так далее, глобализационный (транснациональный) проект XXI в. акцентирует значимость для людей разной степени «свободы от культуры». Как отмечает Д. Тамбини³, «если человек не может сделать рациональный выбор между двумя конкурирующими культурными практиками или этот выбор слишком дорого обходится — мы, безусловно, имеем дело со структурной стороной культуры». В той степени, в которой культурные практики не могут стать предметом свободного «выбора», они вступают в противоречие с плюрализмом (либеральной политикой), требующим определенной стандартизованности (ношение формы, дресс-код и т. д.), которая несовместима с жесткой культурной структурой.

Творческая деятельность личности, направленная на осуществление контроля над жизнью, реализуется в публичной сфере, где локализованы его механизмы. Лишаясь статуса «механизма контроля», культура может обретать скрытые или теневые формы. Происходит символическая борьба субъектов, имеющих сравнительно малую степень власти над собственной жизнью, за право создавать такие культурные практики, которые дадут им ее ощущение, даже вопреки желанию тех, кто контролирует публичную сферу. Отстаивание прав означает необходимость использования ресурсов публичной сферы, которые состоят не только в легитимном определении того, что такое «хорошая культура», но и того, что такое культура вообще.⁴

В течение XX в. процесс трансформации грандиозного замысла антропологии как «науки о Человеке» (с его весьма внушительными универсалистскими амбициями) осуществлялся в двух основных направлениях.

Во-первых, была перемасштабирована тенденция XIX в. к формулировке глобальных утверждений. Как этнограф, современный антрополог фокусирует свои усилия не на попытке сделать универсально валидные утверждения, а на холизме другого рода: достижении максимально полного представления (и описания; определенного образа жизни. Природа подобного холизма — если понимать его как способ создания максимально детальной и целостной картины наблюдаемой в непосредственной близости жизни — это краеугольный камень этнографии XX в., постоянно подвергающейся серьезной критике и попыткам пересмотра. Задача холистической репрезентации в современной этнографии — не создание каталога или

¹ Kelly P. Introduction: Between Culture and Equality // Kelly P. (ed.). *Multiculturalism Reconsidered*. Oxford, 2002. P. 12.

² Turner T. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It // *Cultural Anthropology*. Vol. 8. № 4 (Nov. 1993).

³ Tambini D. Post-national Citizenship // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 24.

2. March 2001. P. 208.

⁴ Wade P. Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia // *Current Anthropology*. Vol. 40. № 4 (Aug. — Oct., 1999).

энциклопедии, а контекстуализация элементов культур и выявление устойчивых связей между ними.¹

Во-вторых, сравнительная перспектива глобального измерения антропологии уже не ограничивается рамками эволюционной схемы или не ориентируется на измерение степени прогресса до уровня «рациональных» ценностей, хотя сравнение укоренено в риторике любого этнографического текста. Несовершенная, достаточно часто непроблематизируемая сторона этнографического описания, сфокусированного на культурном Другом, состоит в том, что оно базируется на принятии как должного (и как данности) мира, разделяемого антропологом и его «читателями». Попыткам ревизии постоянно подвергается также компаративная сторона антропологии, поскольку ключевой для обоснования антропологического знания является ситуация, возникающая из противопоставления «мы — они».

Использование классического этнологического понятия «культура» в академическом дискурсе современных исследований плюрализма и мультикультурализма должно начинаться с осознания различий в его целях и процедурах. Обсуждение проблем интерпретации концепта культуры как «практики» и как «дискурса» не следует путать с дискуссиями по поводу значимости политических или культурных перспектив социальных движений (политической мобилизации, мультикультурализма и т. д.). Противоборство «эссенциалистов» и «конструктивистов» вполне может рассматриваться как динамический синтез теорий, сконцентрированных вокруг поиска ответа на вопрос о том, «что конкретно может становиться объектом эссенциализации или деконструкции?».

Итак, возможность диалога представителей различных научных дисциплин, а также политиков и управленцев в области обсуждения современных этнокультурных проблем в А. к. а. определяется знанием о двойственности употребления концепта «культура»: как деятельности человека в мире, репрезентирующей в комбинации материальных и символических единиц, или как объекта, используемого в контексте иерархических структур господства / подчинения, выражения «символических репрезентаций» статуса.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения)*; *Критическая и «рефлексивная» антропология*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Культурные исследования*; *Мультикультурализм*; *Постколониальные исследования в антропологии*; *Постмодернизм*; *Постструктурализм*.

Лум.: Abu-Lughod I. Writing against Culture // Fox R. (ed.). Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, 1991; Brightman R. Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification // Cultural Anthropology. Vol. 10. № 4 (Nov. 1995); Brumann C. Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded // Current Anthropology. Vol. 40. Supplement. February 1999; Eller J.D. Anti-anti-multiculturalism // American Anthropologist. 1997. V. 99; Gramsci A. Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (eds.). New York, 1971; Hcumerz U. Transnational Connections: Cultures, People, Places. L., 1996; Kelly P. Introduction: Between Culture and Equality // Kelly P. (ed.). Multiculturalism Reconsidered. Oxford, 2002; Kuper A. Culture. The Anthropological Account. Cambridge, MA; London, 1999; Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986; Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis. Boston, 1989; Tambini D. Post-national Citizenship // Ethnic and Racial Studies. Vol. 24. № 2. March 2001; Todorov T. Knowledge in Social Anthropology: Distancing and Universality // Anthropology Today. Vol. 4. № 2 (April 1988). 2 — 5 (5); Turner T. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It // Cultural Anthropology. Vol. 8. № 4 (Nov. 1993); Wade P. Working Culture: Making Cultural Identities in Cali,

Colombia // *Current Anthropology*. Vol. 40. № 4 (Aug. — Oct. 1999); *Williams R.* Marxism and Literature. Oxford, 1977; *Wright S.* Anthropology: still the uncomfortable discipline? . Ahmed A., Shore C. (ed.). The Future of Anthropology. L., 1995; *Wright S.* The Politicization of «Culture» // *Anthropology Today*. Vol. 14. № 1 (Feb. 1998); *Lewellen T.* The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport, Connecticut, L., 2002.

А.Н. Соловьёва

Французская этнология

Французская этнология (далее Ф. э.) — одно из самых заметных явлений в мировой науке, зародившееся еще в начале XIX в. и оказавшее глубокое влияние на многие течения современной культурной антропологии и всей социально-гуманитарной мысли.

Истоки

Возникновению Ф. э., как и вообще европейской этнологии, способствовали великие географические открытия и колониальные захваты европейцев в Америке, Африке, Океании, Юго-Восточной Азии, которые открыли европейцам миры, живущие по иным, местным законам и обычаям.¹ Так, Франция в 1830 — 1848 гг. захватила Алжир, в 1842 г. — острова в Полинезии (Таити, Маркизские о-ва и др.), в 1853 г. — о-в Новая Каледония, в 1858 — 1867 гг. — Южный Вьетнам. Стали создаваться научные общества, в рамках которых осуществлялись этнологические исследования: «Парижское общество этнологии» (1839); его впоследствии сменили «Общество этнологии» и «Общество антропологии» (оба созданы в 1859 г.); Музей человека в Париже (1877). Сам термин «этнология» был предложен в 1830 г. французским натуралистом и физиком *Жаном-Жаком Ампером* в его схеме классификации наук.

С другой стороны, во Франции к моменту возникновения этнологии существовала мощная интеллектуальная традиция, которая создала идейные предпосылки для возникновения Ф. э. Среди ее предшественников можно указать на *Шарля Луи Монтескье* (фр. Charles-Louis de Secondat, baron de La Brede et de Montesquieu; 1689 — 1755) — просветителя, правоведа, философа и историка. Он, в частности, считал, что человек, народы, обычаи есть результат воздействия окружающей природной среды. Основные труды мыслителя: «Персидские письма» (1721); «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734); «О духе законов», (1748); «Опыт о вкусе» (1753). Наиболее известна его книга «О духе законов» (1648), в которой он рассматривает формы государственного и общественного устройства исходя из климатических и географических условий. С этнологической проблематикой также связана его книга «Рассуждения о причинах величия и падения римлян».

Непосредственное отношение к возникновению Ф. э. как науки имеют книги ученого *Шарля де Бросса* (фр. Charles de Brosses; 1709— 1777) «О культе богов-фетишей» (1760) и «Оракул Додоны» (1766)², посвященные в основном такой религиозной субстанции, как фетишизм. Хотя эти книги имеют религиозное содержание, в них можно услышать и этнолого-эволюционистский мотив; «Как часто видишь, с какой легкостью в тупых умах, пораженных страхом, возникает самый дикий культ и благодаря обычаю укореняется среди народов, влачащих свое существование в состоянии непрекращающегося детства! Эти корни выкорчевываются не так легко: старые обычаи, особенно когда их окружает ореол святости, еще долго продолжают жить и после того, как люди заметили свое заблуждение»³. Кроме того, де Бросс написал «Историю морских путешествий в новые земли» (1756), предложил названия «Австралия», «Полинезия» и понятие «фетишизм».

¹ Среди морских первооткрывателей были Ж. Картье (1491 — 1557), Ж.Ф. Лаперуз (1741 — 1788), Ж.С.С. Дюмон д'Юрвиль (1790— 1842) и др.

² У нас обе книги объединены под одним названием: Шарль де Бросс о фетишизме. М., 1973.

³ Там же. С. 17.

Среди других предшественников Ф. э. можно назвать также *Мари Жана Антуана, маркиза де Кондорсе* (фр. Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de; 1743— 1794), который в своей книге «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794), как и последующие этнологи-эволюционисты, считал главным фактором прогресса развитие разума и знания и подчеркивал значение социально-экономических, моральных, культурных, политических и других причин.

Кондорсе пытался также выделить стадии развития человечества, каковых у него насчитывалось десять: на первой стадии люди живут группами семей и обладают лишь простейшими технологическими навыками; на последней стадии, которая только еще предстоит, намечается «этап будущего прогресса человеческого духа»¹. Но, судя по всему, автор книги не имел единых критериев человеческого прогресса.

К числу других французских философов, которые придерживались схем общесоциального культурного развития, следует отнести *Вольтера* (фр. Voltaire, Francois-Marie Arouet de; настоящее имя: Франсуа Мари Анурэ; 1694 — 1778), который разделял идею о «благородном дикаре», если судить по повести «Простодушный» из его «Философских повестей», и *Анн Робера Жака Тюрго* (фр. Turgot; 1727 — 1781).

Жан Жак Руссо (фр. Rousseau, Jean-Jacques; 1712— 1778) и *Дени Дидро* (фр. Denis Diderot; 1713—1784) проповедовали теорию «благородного дикаря», живущего по простым законам. Этнологические и социальные взгляды Руссо отражены в работах «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов» (1750), «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), «Об общественном договоре» (1762). В противовес понятию «войны всех против всех», которое ввел английский философ Т. Гоббс, Ж.Ж. Руссо обосновывает концепцию общественного договора, который реализует потребность людей в гражданском мире, или, если угодно, в «социальности».

Свод этнологических представлений французов XVIII в. дан в «Энциклопедии, или Толковом словаре наук, искусств и ремесел», созданной в 1751 —1780 гг. под руководством Д. Дидро группой французских просветителей (всего издано 35 томов). Конечно, это издание отражало свой век, его пристрастия и проблемы. Так, понятие «народ» трактуется в общегражданском смысле, хотя отмечается, что это «собирательное понятие, затруднительное для определения, поскольку в него вкладывают различное содержание в соответствии с местом, временем и природой власти»². Понятие «родина» трактовалось в несколько националистическом оттенке, хотя постоянно отмечалось, что «под гнетом деспотизма родины нет»³, что напоминает об известном высказывании «пролетарий не имеет отечества». Наиболее «этнологична» трактовка авторами понятия «француз»: «...у каждого народа, как и у каждого человека, есть свой характер; и этот общий характер образуется из всех сходных черт, которые природа и привычка накладывают на жителей одной страны вопреки всем разъединяющим их отличиям... Очевидно, климат и почва сообщают людям, как и животным и растениям, неизменные черты; те же черты, что зависят от государственного строя, религии, воспитания, подвержены переменам»⁴. Здесь мы имеем дело с одной из первых попыток сформулировать понятие «национальный характер».

Позитивизм

Огюст Конт (фр. Isidore Marie Auguste Francis Xavier Comte; 1798— 1857), философ и социолог-позитивист, строго говоря, не был этнологом. Как известно, он развил и обосновал выдвинутую Сен-Симоном схему интеллектуальной эволюции человечества: *теологическая* (религиозная, или фиктивная); *метафизическая* (философская, или отвлеченная); *позитивная* (или научная) стадии. Это по существу значило, что если примитивные народы склонны относить причины событий к тому, что они обоб-

¹ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 51 — 53.

² История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978. С. 81.

³ Там же. С. 77.

⁴ Там же. С. 181.

шенно называют сверхъестественными силами, то эта тенденция в ходе культурной эволюции постепенно сменяется рационально-позитивистскими способами интерпретации окружающих явлений.

По Конту, история мысли составляет необходимый аспект общей социальной эволюции. При этом он предполагал, «...что все народы, будучи во всем подобными друг другу, идут по пути прогресса фундаментально одинаковым образом и только некоторые из них развиваются медленнее или быстрее по причинам климата, расовых различий»¹ и т. д. Важной составляющей теории Конта было понятие «система»: таковой является и мир, и знание о нем. Общество, по его мнению, также состоит из систем, а не из индивидов. При этом он считал, что истинное единство обнаруживается только в семейной связи, а социальная связь имеет другой характер (эти идеи потом развили Ф. Теннис и Э. Дюркгейм). Конт оказал серьезное влияние на французскую социологическую школу и Ф. э.

Жан Габриель Гард (фр. Tarde, Jean-Gabriel; 1843 — 1904), социолог, криминолог и один из основоположников создания социальной (коллективной) психологии как исследовательского направления, был в определенной мере продолжателем О. Конта. Он считал, что первым условием общественных явлений являются изобретения, т. е. акты творчества. Они и создают язык, хозяйство, правительство, религию и т. д., которые впоследствии распространяются при помощи подражания. Наибольшее отношение к этнологии имеет его книга «Происхождение семьи и собственности». Другой близкой по тематике к этнологии книгой Тарда можно считать его «Социальную логику», в которой, среди прочего, рассматриваются такие темы, как язык, религия, изобретения и открытия, а также нация, патриотизм, национальная ненависть, коллективные чувства и т. д.² Но в целом книга выходит за границы этнологической науки — она посвящена способам познания общества.

Эволюционизм во Франции

Как и в остальной Европе, Ф. э. начинается с эволюционистского направления. Наиболее типичным и известным представителем этой научной школы стал *Шарль Летурно* (фр. Charle Letourneau; 1831 — 1902), врач и физиолог по образованию. Он полагал, что именно этнология может служить базой для истории познания человечества и его культуры, и пытался обосновать эту идею в книге «Социология по данным этнографии»³ (1880).

По существу Ш. Летурно исходил из идеи потребностей, которые он считал не индивидуальными, а совместными для человека. По этому поводу он писал, что «... человек еще очень слаб и несовершенен; без сомнения, в нем еще живы грубые инстинкты зверя, т. к. только ценою долгих и непрерывных усилий он вышел из животного состояния, с которым его связывают еще тысячи пут. Однако, путем последовательного, все более и более сознательного прогресса, человек усовершенствовался и усовершенствуется еще более»⁴. Речь идет о переходе от чисто животных потребностей к человеческим. Его «иерархия потребностей» была сформулирована следующим образом: «...на первой ступени преобладают потребности питания, на второй — чувственных наслаждений, на третьей — потребность любви, на четвертой — умственная деятельность. Спешим заметить, что потребность последнего рода преобладает пока еще у ничтожного меньшинства»⁵. Это несколько напоминает пирамиду потребностей А. Маслоу.⁶ Среди других книг этого автора можно назвать «Эволюцию брака и семьи»

¹ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 68.

² Это традиционная для того времени этнологическая тематика.

³ Несмотря на название книги, Ш. Летурно считал понятие «социология» «уродливым словом».

См.: Летурно Ш. Социология по данным этнографии. М., 2007. С. 1.

⁴ *Летурно Ш.* Социология по данным этнографии. М., 2007. С. 345.

⁵ Там же. С. 347.

⁶ См., напр.: Давыдов Ю.Н., Осипов Г.В. (ред.). Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М., 1986. С. 198 — 200.

(1888), «Эволюцию собственности» (1889), «Политическую эволюцию» (1890), «Юридическую эволюцию у различных человеческих рас» (1891), «Религиозную эволюцию» (1892), «Эволюцию рабства» (1897).¹

Арнольд ван Геннеп (фр. van Gennep; 1873—1957), француз бельгийского происхождения, этнолог и фольклорист, стоял особняком по отношению к французской эволюционистской школе. В то же время по некоторым вопросам он критиковал и социологическую школу. Сам Геннеп занимался исследованиями французского фольклора, но наиболее известны его этнологические работы «Табу и тотемизм на Мадагаскаре» (1904), «Мифы и легенды Австралии» (1906), и в первую очередь «Обряды перехода» (1909), в которой он показал, что наиболее распространенные обряды связаны с изменением возрастного или социального статуса человека.

Социализм и марксизм

В Германии и германоязычных странах этнологическими идеями и фактами оперировали как сами К. Маркс и Ф. Энгельс, так и их последователи — А. Бебель, К. Каутский, О. Бауэр и др. Двое последних занимались преимущественно национальным вопросом, а работы первых, связанные с этнологией, имели второстепенный характер.²

Во Франции в рамках этнологической тематики работал *Поль Лафарг* (фр. Paul Lafargue; 1842—1911), историк, чьи работы в области этнологии можно считать достаточно оригинальными. Его самым крупным теоретическим трудом считают «Происхождение и развитие собственности» (1825). По существу П. Лафарг разрабатывал, хотя и вполне самостоятельно, идеи, уже присутствовавшие в этнологии и обратившие на себя внимание авторитетов марксизма: история семьи (с обязательным введением «промискуитета» и «матриархата» в качестве базового этапа), история религии и собственности. Надо отметить, что именно П. Лафарг в своих «Очерках по истории культуры» впервые обратил внимание на роль общественного мнения и влияние средств массовой информации на формировании политики.³

Другим представителем социалистического течения во французской этнологической науке был *Элизе Реклю* (фр. Reclus, Elisee; 1830—1905), географ, писатель и политический деятель, один из основателей анархизма во Франции. Наиболее близки к тематике этнологии его труды «Всеобщая география» и «Человек и земля». По его мнению, в процессе исторического развития изменились отношения человека с природой, а создатели индустриальной цивилизации преобразуют Землю в соответствии со своими потребностями, что нарушает первичную гармонию человека и природы. Таким образом Э. Реклю был предшественником современной экологии и тех современных этнологов, которые акцентируют внимание на воздействии природного фактора на развитие человеческой культуры.

Основой понятийного аппарата исследователя стали термины «эволюция» и «революция». Он считал эволюционный процесс длительным явлением, который «подгоняется» явлениями краткосрочными — революциями: «История человечества... дает нам массу примеров жизни племен, народов и государств, которые исчезли с лица Земли вследствие медленной эволюции, влекшей их к собственной гибели».⁴

Расоведение, расизм и социальный дарвинизм

Одним из первых антропологов, принадлежавших к этому направлению и изучавших физический тип человека, был француз *Жозеф Деникер* (фр. Deiker; 1852—1918), уроженец российской Астрахани. Насколько известно, он впервые ввел в научный

¹ Большинство из этих книг переведены на русский язык.

² Правда, есть очень важные исключения, например, работа К. Маркса «Британское владычество в Индии».

³ *Лафарг П.* Очерки по истории культуры. М.; Л., 1928. С. 197 — 208.

⁴ *Реклю Э.* Эволюция, революция и идеалы анархизма. М., 2009. С. 9.

оборот понятие «черепной указатель», т. е. коэффициент, измеряемый по соотношению длины и ширины черепов. В результате он разделил существующие расы на долихо-, мезо- и брахицефалов. Среди его этнологических работ наиболее значительны книги «Этюды о калмыках» (1883) и «Человеческие расы» (1900). Следует отметить, что до и после его трудов во французской, да и европейской науке еще долго смешивали понятия «раса», «народ», «язык», «племя» и т. д.

В результате неотрелексированных, не имеющих строгого смысла понятий в этнологических и антропологических теориях во Франции (да и в Германии) возникли концепции расизма. Во Франции это направление представлял Жозеф Артур де Гобино (фр. Gobineau; 1816—1882) — социальный философ, писатель, историк-ориенталист и дипломат.¹ Судя по его работам, он придерживался идеи о том, что все люди на Земле имеют одного предка, но они разошлись настолько давно, что это сказалось на их интеллектуальных и иных способностях, а также на физическом типе: «Хотя все мы произошли от одного далекого предка, в результате разного рода обстоятельств мы получили то, что с тех самых пор составляет нашу собственную неповторимую природу. ...Человеческие расы имеют между собой очень мало общего. Правда, единственным подтверждением далекого родства можно назвать возможность порождать плодородных гибридов — и только»².

Гобино призывал воздерживаться от межрасовых браков, выстраивал иерархию рас по интеллектуальным способностям. Вместе с тем некоторые его идеи получили дальнейшее развитие — в частности, идея о первичных, вторичных и т. д. очагах образования рас³, которая нашла плодотворное развитие в работах российского антрополога В.П. Алексеева. Впрочем, некоторые перспективные идеи Гобино вовсе не оправдывают расистских теорий, которые давно уже опровергнуты как ненаучные. Эти идеи Гобино нашли и социал-дарвинистское⁴ преломление (например, у Ж. Ваше де Ляпужа), но во Ф. э. этот образ мыслей имел мало последователей.

Французская социологическая школа

Это одна из наиболее известных социально-научных школ Франции, ярчайшими представителями которой были Эмиль Дюркгейм (фр. David Emile Durkheim; 1858 — 1917) и его последователь Марсель Мосс (фр. Marcel Mauss; 1872— 1950). По мнению Дюркгейма, человечество — это особая реальность, отнюдь не сводимая к сумме индивидов. Поэтому основное внимание социология и этнология, следуя позитивным методам, должны уделять «социальным фактам», т. е. общественным явлениям — речь идет о явлениях как чисто материального, так и нравственного характера. При этом Э. Дюркгейм полагал, что «социальные факты» имеют принудительный характер по отношению к отдельному человеку. Поэтому их можно изучать объективно, т. е. в отрыве от какой-либо идеологии.

Под «обществом» Э. Дюркгейм рассматривал в первую очередь не общую категорию, а конкретную и самостоятельную единицу человеческого объединения. Такие единицы он типологизировал, пытаясь выделить их отдельные «виды».⁵ За единицу классификации он взял некую «первобытную орду», которая в дальнейшем, войдя в более сложное общество, стала «кланом», или «родом». Дюркгейм полагал, что каждое современное ему общество есть лишь комбинация элементов более ранних обществ. Несмотря на последующую критику этого тезиса, он скорее всего был прав, если учитывать, что «элементы», из которых состоит это общество, являются в свою очередь

¹ По поводу расистского направления во Ф. э. см.: Тагиефф П.А. Цвет и кровь. Французские теории расизма. М., 2009.

- Гобино Ж.-А., де. Опыт о неравенстве человеческих рас. М., 2001. Кн. 1—2. С. 105.

³ Там же. С. 108 и далее.

⁴ Социал-дарвинизм — учение, согласно которому низшие в социальной иерархии классы, слои и сословия формируются в результате естественного отбора.

⁵ Работа «О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений» была написана в соавторстве с М. Моссом. См.: Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

результатом социальной эволюции. Важным нововведением Э. Дюркгейма было понятие о «коллективных представлениях», которые основаны не столько на индивидуальном опыте, сколько навязываются общественной средой.

Э. Дюркгейм разрабатывал также проблематику религиозных представлений. Его наиболее известная книга на эту тему — «Элементарные формы религиозной жизни, тотемическая система в Австралии» (1912). По этому поводу он высказал предположение, что сущность любой религии заключается в резком делении мира на священную и профанную части, между которыми существует непроходимая граница. Изучая тотемические представления, Дюркгейм пришел к выводу об общей сущности религии: всякий предмет религиозного поклонения — это лишь олицетворение общественных сил, господствующих над человеком. Этот же принцип он применил для выяснения первоначальных основ различных классификаций: если древнегреческий философ Протагор (V в. до н. э.) полагал, что мерой всех вещей является человек, то Дюркгейм был склонен считать таковой общество.

Еще в 1896 г. Э. Дюркгейм основал свое периодическое издание — «Социологический ежегодник», в котором печатались его ученики и последователи, в т. ч. А. Юбер, Ж. Дави, М. Мосс и др.

Марсель Мосс (фр. Marcel Mauss; 1872 — 1950) — видный французский этнограф и социолог, племянник и ученик Эмиля Дюркгейма. Наибольшую известность приобрело его исследование о дарении. Он выяснил, что во многих «архаических» обществах добровольный дар, пожертвование требуют обязательного возмещения: «Наиболее важный из этих духовных механизмов, очевидно, тот, что обязывает возместить полученный подарок»¹. Но М. Мосс вскрыл внутренний социальный характер этого феномена: «Чтобы торговать, потребовалось сначала отводить в сторону копья... Только потом люди научились формировать, взаимно удовлетворять и, наконец, защищать свои интересы, не прибегая к оружию. Именно так клан, племя, народы сумели научиться, — как это предстоит сделать завтра в нашем так называемом цивилизованном обществе классам и нациям. А также индивидам, — противостоять друг другу без взаимного истребления и отдавать друг другу, не принося себя в жертву»². Мосс был также талантливым исследователем в области религии.

Люсьен Леви-Брюль (фр. Lucien Levy-Bruhl; 1857— 1939) — французский философ и антрополог, представитель Ф. э., разрабатывавший проблему первобытного мышления. Он стоял особняком по отношению к социологической школе, хотя и испытывал глубокое влияние Э. Дюркгейма.

Основная тема исследований Аеви-Брюля — первобытное мышление, а их исходной посылкой послужило общее со школой Дюркгейма понятие «коллективные представления». Он писал: «Для того, чтобы понять механизм социальных институтов, особенно в низших обществах, следует предварительно отделаться от предрассудка, заключающегося в вере, будто коллективные представления вообще и представления в низших обществах в частности повинуются законам психологии, базирующейся на анализе индивидуального субъекта. Коллективные представления имеют свои собственные законы, которые не могут быть обнаружены, особенно если речь идет о первобытных людях, изучением белого, взрослого и цивилизованного индивида. Напротив, лишь изучение коллективных представлений, их связей и сочетаний в низших обществах сможет, несомненно, пролить некоторый свет на генезис наших категорий и наших логических принципов»³.

Л. Леви-Брюль исследовал законы первобытного мышления, которое он называл пра-логическим, для того, чтобы выяснить генезис способностей к мышлению современных ему людей. Общая логика эволюции мышления, по его мнению, развивается следующим образом: «...когда эволюционируют отношения между коллективным социальным субъектом и составляющими его индивидуальными субъектами, тогда

¹ Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 93,

221-222.

² Там же.

³ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 9.

изменяются и коллективные представления»¹. По существу, исследователь настаивает на том, что «бытие определяет сознание». Это не самый оригинальный вывод из всего огромного творчества Л. Леви-Брюля, оказавшего серьезное влияние на Юнга Шелера, Гурвича и других социальных мыслителей XX в.

Мирча Элиаде (фр. Mircea Eliade; 1907—1986) — румынско-французский этнолог, ученый, писатель, историк религии. Основные труды М. Элиаде: «Подходы к сравнительному изучению религий» (1949), «Миф о вечном возвращении» (1949), «Шаманизм» (1951), «Мефистофель и андрогин» (1961), «История религиозных идей и верований» (в 3 томах, 1978—1985). Статьи Элиаде опубликованы в сборниках «Поиск: история и смысл в религии» (1969) и «Оккультизм, ведьмы и традиции: статьи по сравнительному религиоведению» (1976).

Элиаде также стоит особняком во всей французской историографии. Если говорить в общем, то он исследователь религии во всех ее аспектах: миф, священное вообще, тайные союзы, шаманизм, религиозные практики, в частности, религиозные практики Востока и т. д. Вот как он сам описывал проблемную область своих исследований: «Основная проблема моего исследования сводится к тому, в каком виде человек архаического общества воспринимал самого себя и свое место в космосе. Главное отличие человека архаического и традиционного общества от человека современного, на которого сильный отпечаток наложил иудео-христианский комплекс, заключается в том, что первый ощущает себя неразрывно связанным с космосом и космическими ритмами, тогда как сущность второго заключается в его связи с историей»². Ментальная ориентация человека в мире, или, если угодно, основные духовные принципы связи человека с окружающим миром и действительностью — вот основная тематика научного творчества М. Элиаде. Пожалуй, из известных этнологов, кроме него, этой областью занимался К. Кастанеда.

Структурализм

Наиболее известным французским этнологом и антропологом, несомненно, следует считать *Клода Леви-Строса* (фр. Claude Levi-Strauss; 1908 — 2009), члена Французской Академии наук (1973). Структурализм, конечно, не его единоличное изобретение.³ К появлению на свет этого метода «приложили руку» такие выдающиеся исследователи, как Ф. де Соссюр, Р. Якобсон, А. Рэдклифф-Браун, В. Пропп, Ю. Лотман, В. Иванов и др. К. Леви-Строс в большей мере ориентировался на структурную лингвистику, т. к. считал, что задача науки состоит в выявлении структур, скрытых за внешней картиной явлений и неосознаваемых человеком. По существу, он продолжал исследовать «бессознательное», что было всегда характерно для Ф. э.⁴

Приведем собственные суждения Леви-Строса по поводу соотношения этнологии и истории: «Если этнолог занимается в основном анализом бессознательных элементов социальной жизни, то было бы нелепо предположить, что историк их игнорирует. Последний, несомненно, хочет прежде всего выявить социальные явления в зависимости от событий, в которых они воплощаются, и от того, каким образом они были задуманы и пережиты теми или иными индивидами. Однако... историк хорошо понимает (и чем дальше, тем больше), что он должен привлекать весь комплекс бессознательных проявлений»⁵. Получается, что в соотношении диахронии/синхронии этнология может служить объяснением для истории.

Основная проблематика исследований К. Леви-Строса представлена в названиях его многочисленных книг: «Семейная и общественная жизнь индейцев намбиквара»

¹ *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 352.

² *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы. М., 1997. С. 29.

³ Более подробно идеи К. Леви-Строса и других структуралистов изложены в статье «Структурализм».

⁴ «...Своеобразие этнологии связано с бессознательным характером коллективных явлений...» [*Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 25].

⁵ Там же. С. 30.

(1948), «Элементарные структуры родства» (1949), «Раса и история» (1952), «Печальные тропики» (1955), «Структурная антропология» (1958)¹, «Тотемизм сегодня» (1962), «Мышление дикаря» (1964), «Мифологии» (1964) и др. Можно с полным основанием сказать, что К. Леви-Строс — одна из самых ярких фигур современной Ф. э.

Постструктурализм (неоструктурализм, постмодернизм)

Развитие Ф. э. привело к критике некоторых концепций и методов структурализма, а главное, к пересмотру общей картины мира, предлагаемой этим научным направлением. Это происходило не только в этнологии, но и в других отраслях социально-гуманитарного знания. На возникновение постструктурализма во Ф. э. оказали идейное влияние философы-постмодернисты *Жиль Делез* (Deleuze Gilles; 1925—1995), *Феликс Гваттари* (Guattari; 1930—1992), *Жан Бодрийар* (Baudrillard, Jean; 1929 — 2007); *Жан-Франсуа Лиотар* (фр. Lyotard; р. 1924) и др.

Исходная идея постструктурализма заключается в том, что реальность невозможно постичь без языка, а поэтому основное внимание должно отдаваться изучению текста. А сами тексты можно понять лишь в соотношении с другими текстами по принципу интертекстуальности.² Основные усилия его представителей во Ф. э. сводились к деструкции бинарных оппозиций, переносу акцента с целостности на фрагментарность культуры, субъекта и мира в целом, упразднению иерархических порядков, деконструкции текстов и т. д. Ключевые понятия, освоенные этим научным направлением, — «децентрация», «детерриторизация», «деконструкция».

Децентрация — отрицание строгой дихотомии «центр-периферия», характерной для классической этнологии. Более того, отрицается наличие самого «центра». Это же относится и к текстам. Проблема *детерриторизации* заключается в следующем. На ранних стадиях человеческого развития территориальная приуроченность не была такой доминантой, какой она стала впоследствии, чуть ли не тотально привязав человека к территории. Сегодня эти связи разрушаются. *Деконструкция*, вероятно, является наиболее важным понятием данного научного направления. Оно предполагает, что следует сосредоточиться не на авторе, а на структуре самого текста и его включенности в определенный литературный жанр. Надо выявить неявные, имплицитные смыслы текстов. При этом отрицается, или, по крайней мере, резко снижается возможность обнаружения в тексте единого смыслового центра (отсюда и следует децентрация).

Постструктурализм как научное направление и движение охватывает значительную группу французских философов, культурологов и социологов. Но в него включились и некоторые другие ученые, близкие к этнологии. Среди них — Ж. Деррида, Р. Барт, М. Фуко, П. Бурдьё и др.

Философа *Жака Деррида* (фр. Jacques Derrida; 1930 — 2004) по праву считают одним из основателей этого направления во Ф. э., хотя сам он полагал, что в своих исследованиях остается на позициях структурализма.³ Именно он одним из первых обосновал понятия деконструкции, децентрации и детерриторизации.

Мишель Поль Фуко (фр. Michel Foucault; 1926 —1984), философ, психолог, историк, полагал, что в истории мысли следует изучать не отдельные идеи или мыслителей, а системы мысли, их революционные изменения и разрывы. При этом надо взглянуть на прошедшее и настоящее с точки зрения неповторимой индивидуальности конкретных проявлений их социальной практики. Так как знание и власть внутренне связаны, то усиление сопровождается возникновением новых форм знания. Основные направления исследования Фуко сосредоточены в трех областях науки: психиатрия и медицина, сексуальность в христианской культуре (это его основная проблематика) и социально-политические практики, в первую очередь практики управления. Его главные работы: «История безумия» (1961), «Рождение клиники» (1963), «Порядок

¹ Именно эта книга принесла ему всемирную известность.

² Когда В. Баскервильский, герой романа Умберто Эко «Имя розы», говорил, что в одной книге написано о других книгах, он выступал именно с позиций интертекстуальности.

³ См.: *Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С.* Социологический словарь. М., 2004. С. 343.

sezzez 1966), «Археология знания» (1969), «Безумие и цивилизация» (1971) Над- зирать и наказывать» (1975), «История сексуальности» (1976), «Забота о себе» 11984 « Использование удовольствий» (1984) и др.

Пьер Бурдьё (фр. Pierre Bourdieu; 1930 — 2002) — в первую очередь социолог по роду деятельности, но также политолог и этнолог. В своих ранних антропологических ис- с-ттозаний в Алжире (1956—1960), которые были посвящены крестьянам-кабилам ' : егриба, Бурдьё подверг критике структурализм, полагая, что он имеет множество детерминистских допущений. Разработанный им исследовательский аппарат включает х: нятия практики и стратегии, которые имеют свою логику и принципы для каждого исследовательского «поля». Они структурируют выбор и предпочтения индивидов ис- х: дя из наличных контекстов. В результате формируются индивидуальные диспозиции t предпочтения, габитусы), определяющие спектр и типы возможных действий. Попыт- ки разрешить вопрос об аналитических отношениях между действием и структурой на основе этнографических данных представлены в работах Бурдьё «Эскиз теории прак- тики» (1972) и «Логика практики (1980). В работах же по социологии образования он, в частности, показывает, как образовательные ценности обеспечивают воспроизводство социального неравенства. Кстати, Бурдьё одним из первых ввел важное теоретическое разделение между экономическим и культурным капиталом.¹

Таким образом, Ф. э., как классическая, так и современная, внесла существенный вклад в развитие социальной и культурной антропологии, пополнив ее научный ар- сенал новыми идеями и подходами.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Диффузионизм и культурная диффузия; Культурная (социальная) антро- пология: состояние и динамика развития; Постмодернизм; Постструктурализм; Расово-антропологическая школа; Структурализм; Функционализм; Эволюционизм.*

Соч.: Бросс III. Рассуждение о механическом составе языков и физических началах эти- мологии. Б.М., 1821 — 1822; Гобино Ж.-А., де. Опыт о неравенстве человеческих рас. Кн. 1—6. М., 2006 — 2007; Деникер Ж. Человеческие расы. СПб., 1902; Дюркгейм Э. Ме- тод социологии. Киев-Харьков, 1899; Дюркгейм Э. О разделении общественного тру- да. Одесса, 1900; Он же. Самоубийство. СПб., 1912; История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера / Под ред. А.Д. Люблинской. Л., 1978; Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910; Лафарг К. Происхождение и развитие собственности. М., 1925; Лафарг П. Очерки по истории культуры. М.; Л., 1928; Лафарг П. Религия и капитал. М., 1937; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985; Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1999; Леви-Строс К. Мифологии. Сырое и приготовленное. М., 1999; Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000; Летурно III. Социо- логия по данным этнографии. М., 2007; Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996; Мосс М. Социальные функции и священного. СПб., 2000; Реклю Э. Эволюция, революция и идеалы анархизма. М., 2009; Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969; Тард Г. Социальные этюды. СПб., 1902; Тард Г. Социальная логика. СПб., 1996; Тард Г. Происхождение семьи и собственности. М., 2007; Шарль де Бросс о фетишизме. М., 1973; Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003; Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М., 1987; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995; Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999; Элиаде М. Ностальгия по истокам. М., 2006.

.'.'хп.: Давыдов Ю.Н., Осипов Г.В. (ред.) Справочное пособие по истории немарксистской за- падной социологии. М., 1986; Дараган Н.Я. Предмет и метод исследования в «Структур- ной антропологии» К. Леви-Строса // Пути развития зарубежной этнологии. М., 1983; Крюков М.В., Зельнов И. (ред.) Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988; Осипова Е.В. Социология

¹Воспроизводство в образовании, обществе и культуре» (1970).

Эмиля Дюркгейма. М., 1977; Ревуненкова Е.В. Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979; Современная западная социология: Словарь. М., 1990; Тагиефф П.-А. Цвет и кровь. Французские теории расизма. М., 2009; Токарев С.А. История зарубежной этнологии. М., 1978; Харузина В.Н. Этнография. Лекции. СПб., 2007; Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб., 2010.

Л.С. Перепелкин

Немецкая этнология

Немецкая этнология (далее Н. э.) — влиятельное направление западноевропейской социальной науки, сложившееся только к середине — концу XIX в., но имеющее длинную предисторию, собственные традиции и предшественников.

Истоки

Непосредственным предшественником Н. э. можно считать философа *Иоганна Готфрида Гердера* (нем. Johann Gottfried Herder; 1744—1803), и в первую очередь его труд «Идеи к философии истории человечества»¹. В своей книге он, в частности, рассматривал такие вопросы, как космология, связь минерального, биологического и социального миров, естественная природа и предназначение человека, этнологические особенности различных народов мира (по его терминологии, «органическое строение народов»), связь этнологических особенностей народов с географическими и климатическими условиями среды обитания, «гуманное» в человеке, история государственности, этика («рыцарский дух», «купеческий дух») и т. д. Можно сказать, что Гердер сформулировал темы, которые на десятилетия определили исследовательские сюжеты не только в Н. э., но и в немецкой исторической науке, лингвистике, религиоведении, социологии.

Трудно удержаться, чтобы не процитировать некоторые высказывания И.Г. Гердера, которые находят параллели в многочисленных работах этнологов, причем не только немецких. Говоря о своей ранней работе, которую часто цитировали без ссылок, он пишет: «...Мне и в голову не приходило проложить широкую дорогу посредством таких понятий, как "детство", "юность", "возмужалый", "престарелый" возраст человеческого рода, ибо такие понятия применены мной и вообще могут быть применимы лишь к немногим из народов, населяющих Землю, — тем более не было и мысли о том, чтобы твердо мерой измерить всю историю культуры, не говоря уж о философии всей человеческой истории. Разве есть на свете народ, совершенно лишенный культуры? А какую неудачу потерпело бы Провидение в своих начинаниях, если бы всякий индивид человеческого рода создан был для той культуры, которую мы именуем так... Нет ничего менее определенного, чем это слово — "культура", и нет ничего более обманчивого, как прилагать его к целым векам и народам»² (выделено И.Г. Гердером). Такую позицию называли бы сегодня «культурный релятивизм», хотя она имеет также явные эволюционные построения. Подобного рода «эkleктизм» могут себе позволить мыслители масштаба Гердера.

Появление новой науки было оформлено в рамках возникшего в 1869 г. «Общества антропологии, этнологии и первобытной истории», которое в том же году начало издавать «Этнологический журнал». С 1909 г. стал также издаваться журнал «Этнология». Стимулом для развития новой науки стало также создание этнографических музеев, например Музея этнографии в Берлине, Музея народной культуры в Гамбурге. Первоначально новое научное направление не имело устойчивого наименования: его описывали понятиями «этнография», «этнология», «антропология»,

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

² Там же. С. 6.

н гг: сын культуры» и т. д. С течением времени, однако, приобрели устойчивость : тн: ьных понятия: «фолькскунде» и «фелькеркунде»¹.

С : ькскунде, термин, распространенный в Германии и соседних странах, означает изучение развития образа жизни и культуры *своего народа* вплоть до современн: ты. Это понятие возникло еще в период романтизма, и первое его употребление стнзжется к 1782 г. Как известно, в период романтизма (начало XIX в.) и господства ытфзлогической школы (*Я. Грим, А. фон Арним, Л. Уланд* и др.) усилился интерес к зтыстрафическим особенностям жизни своего народа. Идею развития фолькскунде как особой науки пытался обосновать во второй половине XIX в. *В.Г. Риль*. Термин ±е. -ькеркунде означает исследование народов неевропейских стран. Первое его употребление принадлежит немецкому историку *А. Шлёцеру*, который считал, что род человеческий един и что всеобщая история должна включать изучение всех народов. Этот термин употреблял также и *И.Г. Гердер*. До определенного времени обозначения науки термины «этнология», «этнография», «фолькскунде» и «фелькеркунде» использовались на равноправной основе, но к концу 1890-х гг., особенно после создания «Союза фолькскунде» (1890), понятия «фолькскунде» и «фелькеркунде» стали обозначать различные науки.

Эволюционизм

Как и в большинстве стран, Н. э. возникла как эволюционная наука. Одним из основателей Н. э. можно считать *Адольфа Бастиана* (нем. Philipp Wilhelm Adolf Bastian; 1826 — 1905), врача по образованию и путешественника по призванию. Перу Бастиана принадлежит много работ в области этнологии, наиболее известная из которых — трехтомник «Человек в истории» (Берлин, 1860 г.). А. Бастиан стремился к естественнонаучному объяснению психологии и психологическому объяснению истории. По его мнению, каждый народ в течение своей истории обосновывал свой определенный круг идей, хотя при контактах с другими народами в него входили и новые идеи. Бастиан ввел в науку понятие «элементарной мысли», т. е. чего-то, что равнозначно атому в античном его понимании.

Впрочем, в науке этот термин не прижился, если не считать разделение «мотива» (то же что «элементарная мысль») и «сюжета» в «Исторической поэтике» *А.И. Веселовского*. Надо отметить, что как и во всей классической Н. э., у А. Бастиана богатство фактического материала явно доминировало над теоретическими обобщениями. Наибольшее внимание учение уделяли так называемым первобытным народам. Впрочем, А. Бастиан оперировал такими новыми и прогрессивными для того времени идеями, как «единство человеческого рода», «единообразие человеческого сознания», «умственный прогресс», «зависимость его от условий среды».

Другой представитель этого направления, *Теодор Вайц* (нем. Waitz; 1821 — 1864) » был профессором Марбургского университета. Наиболее известный этнологический труд, принадлежащий его перу, — это шеститомная «Антропология естественных народов» (1858— 1872).² В названии его основного труда не случайно употреблено понятие «антропология» — под ним он понимал то, что сейчас называют «физической антропологией» в совокупности с историей культуры. Этнографии, или этнологии, Вайц отводил более скромную роль — исследовать «племенное родство» отдельных народов и племен, т. е. разрабатывать проблемы этногенеза. Хотя сам исследователь был преимущественно кабинетным работником, он призывал к эмпирическим методам исследования, которые, как он полагал, сродни методам естественных наук. Вайц с своих трудах исходил из идей единства человечества, равенства человеческих рас, выступал против упрощенных представлений о влиянии географической среды на общество.

У-З - уОВ М.В., Зельнов И. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины ППТлы и направления. Методы. М., 1988. С. 70 — 74.

¹ Публикацию последних двух томов закончили его ученики.

Юлиус Липперт (нем. Lippert; 1839—1909) — австрийский и немецкий историк, этнолог, религиовед. Для этнологии в первую очередь интересны его труды по истории религии, семьи и культуры («Культ душ в его отношении к древнееврейской религии», «Всеобщая история жречества», «История семьи», «История культуры»¹ и др.). Последнюю из перечисленных книг Ю. Липперт начинает с того мнения, что расселение людей по земной поверхности и медленные изменения климата «послужили для человека той школой, в которой развивались его способности. Постоянное упражнение в достижении новых целей увеличивало силу просветляющегося мышления, и мысль человека одержала верх над враждебными силами природы, в борьбе с которыми погибли многие виды животного царства. Проследить этот процесс в его подробностях и есть задача истории культуры»².

На примере «Истории культуры» Ю. Липперта можно показать тематику эволюционистской школы в Н. э. Книга состоит из трех отделов. В первом, «Забота о пропитании, одежде и жилище», рассматриваются, преимущественно на материалах первобытных народов или народов древности, вопросы материального обеспечения человеческой жизни, включая расселение людей по планете, добывание пищи, орудия труда, жилище, одежду, торговлю и т. д. Во втором отделе, «Общество: семья, собственность, правительство и суд» рассматривается институциональная структура человеческого общества. Третий отдел называется «Духовная культура: язык, культ и мифология». Здесь рассматриваются вопросы возникновения языка, письменности, счета, основы религии, культа, мифологии и проч. Как можно увидеть, организация этнографического материала достаточно стройная, но в самом тексте эмпирический материал буквально подавляет начатки теоретических обобщений.

Немецкий этнограф *Генрих Шуц* (нем. Schurtz; 1863—1903) внес новую струю в эволюционную школу. В частности, в книге «Возрастные классы и мужские союзы» он обратил внимание на то, что уже в первобытном обществе «естественным» объединением, основанным на кровном родстве, противостоят объединения «искусственные», создаваемые на иных основах. При этом он полагал, что женщины скорее склонны к объединениям первого типа, а мужчины — второго. По его мнению, вся история человечества демонстрирует постепенный переход от «естественных» объединений к «искусственным». Он тем самым положил основу исследования возрастных классов, мужских и тайных союзов.

Немецкий географ, этнограф и зоолог *Эдуард Хан* (Hahn E.; 1856—1928) сделал существенный вклад в исследование истории возникновения производящего хозяйства. До его работы «Домашние животные и их отношение к хозяйству человека» (1896) существовало убеждение, что хозяйственная жизнь развивалась в направлении «охота — скотоводство — земледелие». Автор убедительно показал, что исходным хозяйственным типом было собирательство дикоросов и ловля мелких животных. Далее из этой хозяйственной формы развилось примитивное земледелие, не использующее плужного скота. Устойчивость, созданная этим типом хозяйства, позволила лучше развиваться охоте и рыболовному промыслу, а также возникнуть высокоинтенсивному огородничеству и садоводству.

По мнению Э. Хана, одомашнивание животных осуществлялось сначала не по хозяйственным, а по религиозным соображениям. Такими же соображениями он обуславливал и возникновение плужного земледелия. Это по существу означает, что возникновение скотоводства и плужного земледелия обусловлено случайными мотивами, не имеющими утилитарного характера. Заслуга Хана скорее всего заключается в том, что он поставил новые вопросы, тем самым подтолкнув развитие этнологической науки. История возникновения производящего хозяйства с его легкой руки занимает почетное место в ряду этнологической тематики.

Карл Бюхер (нем. Bücher Karl; 1847—1930) — немецкий экономист, статистик, этнолог, историк. Строго говоря, причисление его к этнологам-эволюционистам весь-

¹ Русский перевод книги неоднократно переиздавался, начиная с 1894, в 1902, 1904, 1923 и 2010 гг.

² Липперт Ю. История культуры. СПб., 1894. С. 1.

ма условно, т. к. он был в первую очередь историком хозяйства и его работа «Возникновение народного хозяйства» (1893) принесла ему наибольшую известность. Во-вторых, он был исследователем социалистической направленности, в молодости близким к марксизму. Экономическая теория К. Бюхера предполагала, что экономика в целом проходит три стадии развития: домашнее хозяйство, городское хозяйственно-народное хозяйство. При этом часть современных ему отсталых народов он относил к «дохозяйственной стадии развития».

Вот как Бюхер характеризовал «хозяйственную» и «дохозяйственную» стадии развития. «Они (нецивилизованные народы. — Л.17.) стоят к природе ближе, чем мы... Культурный человек делает запасы; у него множество средств к сохранению и украшению своего существования... Нецивилизованный человек обыкновенно не делает сколько-нибудь значительных запасов. ...Ему неизвестны орудия, сокращающие количество необходимого в производстве труда, неизвестно планомерное пользование временем, неизвестно упорядоченное потребление; предоставленный своим слабым человеческим силам, угрожаемый со всех сторон враждебными стихиями, он вынужден каждый день сызнова завоевывать себе права на жизнь и не знает иногда, будут ли у него завтра средства хотя бы для утоления голода»¹. Можно сказать, что взгляды Бюхера на возникновение народного хозяйства и на хозяйственную деятельность доклассовых народов страдали некоторым упрощением. В частности, «делать запасы» для народов, живущих в жарком климате, весьма затруднительно. Кроме того, те народы, которые, по его мнению, находились на «дохозяйственной стадии развития», характеризуются в первую очередь гомеостатическим состоянием в отношении к природной среде. Они, как правило, регулируя собственную численность, не создают такой нагрузки на среду, которая бы препятствовала ее самовосстановлению.

Другие работы по этнологии К. Бюхера менее интересны. Исключением можно считать его книгу «Работа и ритм», в которой он на большом материале рассматривает, как тяжелый и монотонный труд облегчается посредством ритмической музыки и пения (примером может быть русская «Дубинушка»). Самое интересное в этой работе то, что, пожалуй, К. Бюхер впервые сформулировал идею «первобытного синкретизма», т. е. нерасчлененности родов деятельности наших предков. Вот что он пишет по этому поводу: «...Примитивные народы с большим рвением и большим старанием исполняют ту работу, которая имеет характер игры. На первом месте можно указать на пляску». К. Бюхер описывает «...деятельность, которая не есть работы, но которая по всем наблюдениям чрезвычайно излюблена дикарями, — именно танец». В этом автор видит фундаментальное различие между «...работой культурного человека и деятельностью дикаря. Первая планомерна и методична, вторая непланомерна и порывиста»².

Эволюционное направление в Н. э. имело много последователей и эпигонов. К ним можно причислить следующих исследователей: Ю. Лине, Л. Штейн, А. Соколовский, К. Вейлэ, О. Петель, Фр. Гельвальд, Г. Герланд, Ф. Мюллер, Г. Кунов, Э. Гроссе.

Диффузионистское направление

Как в других национальных школах, оно возникло как реакция на эволюционистские построения, хотя заимствовало у своих предшественников определенные идеи. Как известно, диффузионизм делал акцент на распространение культурных явлений через контакты между народами: счет торговли, завоеваний, переселений и пр. Его представители предложили заменить понятие «эволюция» термином «культурная диффузия». Несомненно, что сама культурная диффузия, как и человеческие миграции, имела и имеет значительный вес в человеческой истории. Но в аспекте возникновения и развития культуры они, конечно, не носят абсолютного характера.

Предтечей диффузионизма стала *антропогеографическая школа*, наиболее полно представленная работами *Фридриха Ратцеля* (нем. Friedrich Ratzel: 1844—1904).

¹ Бюхер К. Возникновение народного хозяйства. Публичные лекции и очерки. Пг., 1923. С. 29.

² Бюхер К. Работа и ритм. М., 1923. С. 19 — 21.

Будучи профессором географии, он в своих трудах попытался нарисовать общую картину расселения человечества по планете и развития культуры в связи с географическими особенностями. По его мнению, различия, вызванные между народами природными условиями, постепенно сглаживаются благодаря сношениям между ними, причем он рассматривал многие формы подобного рода сношений. Важно, что Ф. Ратцель поставил вопрос о явлениях культуры как о возможных свидетельствах взаимной связи между народами. Народы и государства он рассматривал в свою очередь как своеобразные организмы (практически в духе Г. Спенсера). Интересно отметить следующее высказывание; «Народы — подвижные тела, связанные между собой общностью происхождения, языка, обычаев, местом жительства и чаще всего потребностью в защите»¹. Удивительным образом этот тезис Ф. Ратцеля нашел продолжение в теории этноса С.М. Широкогорова.²

Немецкий этнограф-африканист, музейный работник и экспедиционный исследователь *Лео Фробениус* (нем. Leo Frobenius; 1873—1938) был создателем школы *культурной морфологии*. Культуру он понимал как особый организм и поэтому при ее исследовании пользовался преимущественно биологическими терминами: «морфология», «анатомия», «физиология». На основе исследования культур африканских народов он поставил себе задачу выявить «культурные круги», или «провинции», т. е. ареалы со сходной культурой.³ Интересно, что, по мнению Фробениуса, если культуры — это живые организмы, то они могут различаться и по полу. Впрочем, различение матриархальных и патриархальных культур для того времени — отнюдь не редкость. Бесспорной заслугой Л. Фробениуса является тот факт, что он впервые серьезно начал заниматься картографированием культурных явлений.

Заслуга в создании *теории культурных кругов* принадлежит *Фрицу Гребнеру* (нем. Fritz Graebner; 1877 — 1934) — историку по образованию, который стремился сделать из этнологии историческую науку, т. е. отгородить ее от естественных наук и показать, что в ней, как и в истории, речь идет об индивидуальных, а не о повторяющихся явлениях. Впервые свой метод он применил в исследовании региона Австралии и Океании, где выделил от 6 до 8 культурных кругов на основе повторяющихся (от 5 до 20) элементов культуры. Эти «культурные круги» и их соответствующие элементы Гребнер пытался картографировать. Причем из географического размещения культурных кругов он делал вывод о временной последовательности их появления и путях распространения. Впрочем, списки культурных элементов, на основе которых он выделял эти круги, достаточно произвольны. Методология Гребнера включала и метод выявления культурного родства путем сведения схожих явлений к одной исходной форме. При этом сходные явления культуры, где бы они ни встречались, он объявлял принадлежащими к одному культурному кругу. В целом идеи Гребнера, который имел в свое время много сторонников и последователей, оказались не востребованными современной наукой.

Венская школа *Вильгельма Шмидта* (нем. Schmidt; 1868 —1954) иногда называется «школой патера Шмидта», потому что он действительно был католическим священником.⁴ Его деятельность — это удивительный пример создания чисто клерикальной школы в этнологии. Сам В. Шмидт, исключительно образованный и эрудированный человек, посвятил свою жизнь доказательству идеи о первобытном монотеизме. Он, опираясь на некоторые идеи Ф. Гребнера и попутно поправляя их, пытался доказать, что народы, относящиеся к наиболее древним культурным кругам (например, пигмеи тропической Африки), несут в своем сознании и религии следы «прамонотеизма». Но можно сказать, что, взяв на вооружение теорию культурных кругов Гребнера и переработав ее (у него получилось четыре типа культурных кругов: первобыт-

¹ Ратцель Фр. Человечество как жизненное явление на Земле. М., 1901. С. 87.

² См. статью «Этнос» в данном издании.

³ Эта задача впоследствии довольно успешно реализовалась в работах М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова, российских этнографов, обосновавших понятия хозяйственно-культурных типов и историко-географических областей.

⁴ Ее также называют культурно-исторической школой.

ные, первичные, вторичные и третичные), В. Шмидт, по существу, вернулся от фузионизма к эволюционизму. При помощи этнологии он пытался доказать истинность библейской традиции: первичность монотеизма, исконность моногамии и отцовского права. Это оказалось не очень удачной попыткой.

Классическая Н. э. была достаточно оригинальной наукой, произведшей значительное количество идей, но еще большее количество книг, статей и брошюр. В ее рамках было накоплено огромное количество фактического материала, который и сегодня востребован наукой. Следует учитывать и такой важный ее результат, как включение в процесс создания в германоязычном мире высокой интеллектуальной атмосферы, способствующей появлению блестящих фигур во многих отраслях знания: в экономике (Ф. Аист, А. Лёш), геополитике (К. Хаусхофер), социологии (Г. Зиммель, М. Вебер, Ф. Тённис), исследовании цивилизаций (К. Ясперс). Н. э. повлияла также на американскую науку при посредничестве прекрасного исследователя немецкого происхождения Франца Боаса.

Современные представители

В послевоенное время в германоязычных странах возросло влияние англо-американской социально-культурной антропологии.¹ Это происходило в том числе и под влиянием уроженца Германии Ф. Боаса. Попытку отстоять самостоятельность своей науки сделал Р. Шотт в работе «Задачи немецкой этнологии сегодня» (1981). Он критиковал интернационализацию антропологии, маскирующую свое научное бессилие бесконечными публикациями о конфликтах, действительных или мнимых этнических процессах и политических структурах. Шотт осуждал эклектические заимствования иностранных теорий и призывал не забывать отечественные традиции.

В германоязычных странах продолжала существовать культурно-историческая школа, но другого исторического направления, не связанного с ней и подчас враждебного ей, придерживались видные этнологи: Г. Бауманн, К. Диттмер, Г. Тримборн, В. Хиршберг, А. Ензен и др. Это направление характеризовал интерес к явлениям духовной культуры и критика школы В. Шмидта. А. Ензен (1899—1965) возглавлял кафедру этнологии Франкфуртского университета и занимался историей религии и общей этнологией. Ученый призывал эмпирически изучать современные «комплексные» общества, т. е. отсталых народов, по его мнению, уже не осталось.

В послевоенное время в Германии и Австрии постепенно распространялись идеи культурной антропологии на фоне «социологизации» этнологии, а также в связи с идеями этносоциологии и других модных тогда течений. Перенос этих идей на немецкую почву связан прежде всего с именем африканиста Р. Турнвальда. Такого рода научная ориентация объяснялась тем, что он многие годы провел в Америке, читая там лекции и занимаясь научной работой. Этносоциология Турнвальда повышала значение традиционной этнологии, вводя ее в контакт с науками об обществе, что открывало перед ней перспективы перехода к углубленным теоретическим исследованиям. К числу учеников и последователей Р. Турнвальда принадлежала профессор З. Вестфаль-Хелльбуш (1918 — 1984), исследовательница кочевых народов.

Наряду с Турнвальдом, Вестфаль-Хелльбуш и другими известными представителями Н. э. проблемами критического переосмысления американской кльгсгрной антропологии занималось младшее поколение этнологов. Так, Карл Селлер в статье «Предыстории и этнология в их значении для современной антропологии - 1951) отмечал, что антропология синтезирует естественные и гуманитарные науки, а собственно этнология примыкает к учению о расах, происхождении человека и предыстории.

До настоящего времени у немецкоязычных исследователей нет определенного мнения как о предмете и целях этнологии, так и об объектах ее исследований. Авто-

¹ Более подробное освещение данной темы см.: Бестужев И.З. Германская этнология в XX веке // Журнал «Золотой Лев». № 140—141 (www.zlev.ru).

ритетные ученые советовали обратиться к национальным традициям. Г. Фишер в статье «Что такое этнология?» (1992) писал, что окончательной формулировки того, что представляет собой предмет данной науки, нет, и каждый исследователь должен решить этот вопрос для себя сам. Поэтому этнологи не могут договориться о содержании своей науки.

Точки зрения о путях обновления этнологии отличаются степенью радикализма их авторов. Тюбингенский профессор К. Новотный в работе «Кризис этнологии» (1980) утверждает, что преодоление кризиса в данной науке возможно лишь в форме, свободной от теории и основанной на материале работы. Эта статья наряду с другими, свидетельствует об усилении нигилистических настроений в Н. э.

Проблемам этнологии и культуры посвящена большая работа В. Рудольфа «Этнос и культура» (1988), в которой он утверждает, что этнология не связывает с термином «этнос» никаких оценочных критериев и субъективной точки зрения. Рассуждая о «формах существования», он фактически противопоставляет этносу культуру, как не связанную с «физиологией», и отдает ей предпочтение, поскольку понятие «этнос» относительно. В то же время Рудольф в противоречии с собственной логикой называет этнос и этнические процессы основным полем деятельности этнологии. Таким образом, современная Н. э. постепенно выходит из-под влияния американской социально-культурной антропологии, обращая больше внимания на свои традиции.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Диффузионизм и культурная диффузия; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Постструктурализм; Структурализм; Функционализм; Эволюционизм.*

Соч.: Бюхер К. Работа и ритм. М., 1923; Он же. Возникновение народного хозяйства. Публичные лекции и очерки. Пг., 1923; Вейлэ К. Первобытное общество и его хозяйство. СПб., 1914; Он же. Элементы человеческой культуры. Начатки и первичные формы материальной культуры. М.; Пг., 1923; Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977; Гроссе Э. Формы семьи и формы хозяйства. М., 1989; Кунов Г. О происхождении брака и семьи. М., 1923; Он же. Возникновение религии и веры в бога. М.; Л., 1925; Он же. Всеобщая история хозяйства. М.; А., 1929; Левин-Дорш А., Кунов Г. Первобытная техника. М.; Д., б.г.; Липперт Ю. История культуры. СПб., 1894; Лине Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954; Ратцель Фр. Человечество как жизненное явление на Земле. М., 1901; Ратцель Фр. Земля и жизнь. Сравнительное земледоведение. Т. 1—2. СПб., 1903—1906; Соколовский А. Человековедение. Основы антропологии и этнографии. СПб., 1904; Штейн Л. Начала человеческой культуры. СПб., 1908; Шуриц Г. История первобытной культуры. СПб., 1896.

Лит.: Бестужев И.З. Германская этнология в XX веке // Журнал «Золотой Лев», № 140 — 141 (www.zlev.ru); Давыдов Ю.Н., Осипов Г.В. (ред.). Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М., 1986; Крюков М.В., Зельнов И. (ред.). Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988; Современная западная социология: Словарь. М., 1990; Токарев С.А. История зарубежной этнологии. М., 1978; Харузина В.Н. Этнография: Лекции. СПб., 2007.

Л. С. Перепелкин

Российская этнология

Началом российской этнологии как особой научной дисциплины принято считать основание *Русского географического общества* (1845) с отделением этнографии. Фактически этнологическое изучение необъятной страны началось профессиональными учеными гораздо раньше. Может быть, одной из первых научных монографий в мире, посвященных анализу народной культуры, была книга *Георгия Новицкого* «Краткое описание о народе остяцком» (1715). Автор этой книги — украинский казак, сосланный в Сибирь за участие в движении Мазепы, — оказался одним из первых образо-

ванных людей в Сибири. В своем труде, написанном не без стимулирующего влияния Петра I. он впервые сформулировал проблемы научного изучения истории и культуры коренных сибирских народов (хантов и манси).

XVIII в. дал яркие имена исследователей быта народов России. Отец русской исторической этнологии *Василий Татищев* (1686— 1750) создал обширный труд, насыщенный богатым этнографическим материалом, «История Российская», над которым он работал всю жизнь. Участники знаменитых «академических экспедиций» 1733— 1743 гг. и 1768— 1774 гг. Г.-Ф. Миллер, Я. Линденау, С.П. Крашенинников Г.В. Штеллер, П.С. Паллас, Н.П. Рычков, В. Зуев, Н. Соколов, И.И. Лепехин, Н. Озерцовский, И.-Г. Гмелин заложили своими трудами основы научного изучения народов России. На материале этих трудов было написано обширное четырехтомное сочинение И.Г. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» (1776-1780).

В XVIII в. были заложены основы этнологического украиноведения. Самые ранние произведения этого периода — книги Г. Калиновского «Описание свадебных украинских простонародных обрядов» (1777) и Я. Марковича «Записки о Малороссии, ее жителях и произведениях» (1798).

Начало XIX в. в истории российской этнологии было отмечено знаменитыми кругосветными путешествиями, которые открыли перед нарождающейся наукой широкие горизонты, ранее ограниченные границами империи. Путешествия И.Ф. Крузенштерна и Ю.Ф. Лисянского на «Надежде» и «Неве» (1803— 1806), В.М. Головина на «Диане» (1807— 1811) и на «Камчатке» (1817— 1819), О.Е. Коцебу на «Рюрике» (1815 — 1818) и «Предприятии» (1823— 1826), Ф.Ф. Белингаузена и М.П. Лазарева на «Востоке» и «Мирном» (1819—1821), Ф.П. Литке на «Сенявине» (1826—1829), в которых принимали участие и ученые, дали обильный фактический материал для сравнительно-этнологических изысканий.

Развитие теоретических оснований российской этнологии преимущественно связано с влиянием западноевропейских школ второй половины XIX в. Одним из первых теоретических направлений, воспринятых российскими этнологами, было мифологическое направление, связанное с философией романтизма и разрабатываемое в Германии Я. Гримом, А. Куном, а в Англии М. Мюллером. Идеи этого направления развивались в России А.Н. Афанасьевым, Ф.И. Буслаевым, А.А. Потебней и О.Ф. Миллером. «Основная мысль “мифологической теории” заключается в идее о том, что духовная культура современных народных масс есть итог не развития, а, напротив, упадка, деградации, разложения некогда будто бы господствовавшего возвышенного мировоззрения»¹. Наиболее полно установки мифологического направления воплощены в труде А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (1865-1869).

Господствующим теоретическим направлением в российской этнологии с 70-х гг. XIX в. стал, как и в других странах, *эволюционизм*, основанный на мировоззренческих принципах позитивизма. Идеи этого направления, рассматривающего культуру и все ее явления через призму концепций «происхождения», «пережитков» и «однoliniейного развития от дикости через варварство к цивилизации», разделяли М.И. Кулишер, автор книги «Очерки сравнительной этнографии и культуры (1877): широко известный в мировой науке М.М. Ковалевский, автор большого числа фундаментальных трудов, среди которых следует отметить «Современный быт и древний закон» (1886), «Закон и обычай на Кавказе» (1890), «Родовой быт (1906); Э.Ю. Петри, написавший двухтомную «Антропологию» (1890—1897; харьковский профессор Н.Ф. Сумцов, известный исследователь украинского народа: казанский профессор И.Н. Смирнов, один из основоположников научной этнологии народов Поволжья; профессор М.В. Довнар-Запольский, много сделавший для этнологии белорусского народа, автор книги «Белорусское Полесье. Сборник этнологических материалов» (1895).

¹ Токарев С.А. История русской этнографии (Доктябрьский период). NL, 1996. С. 274.

Разделял принципы эволюционизма и *Д.Н. Анучин*. Его вклад в историю российской этнологии был особенно велик. Именно он заложил основы синтеза биологической антропологии, археологии и этнологии в изучении человека и культуры. Это нашло воплощение в созданном им Обществе любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете (ОЛЕАЭ). Дело, начатое им, продолжает жить и сегодня в Институте и Музее антропологии МГУ. Анучин был первым профессором, занявшим в 1880 г. кафедру антропологии Московского университета. Он был бессменным президентом ОЛЕАЭ и главным редактором основанного им журнала «Землеведение», написал множество трудов, наиболее известным из которых был «Сани, ладя и кони, как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд» (1890).

Видными теоретиками эволюционного толка в конце XIX — начале XX в. были члены талантливой семьи *Харузиных* — Михаил Николаевич, Алексей Николаевич, Николай Николаевич и Вера Николаевна. Харузины оставили десятки фундаментальных трудов по самым разным разделам этнологии и физической антропологии народов России. Современники особенно ценили составленную Михаилом Николаевичем «Программу для собирания сведений об юридических обычаях» (1887), двухтомную монографию Алексея Николаевича «Киргизы Букеевской орды» (1889, 1891), труды Николая Николаевича «Русские лопари» (1890) и по сути дела первый русский учебник по этнологии «Этнография» в четырех томах (1901 — 1905). Вера Николаевна стала первой русской женщиной — профессором этнологии, автором многократно переиздаваемого учебника «Введение в этнографию» (1909, 1914, 1941).

Свое особое место в российской этнологии занимает *А.Н. Максимов*, который замечателен своим критическим отношением к современным ему этнологическим теориям. Его работы «Что сделано по истории семьи» (1901), «Групповой брак» (1908), «Теория родового быта» (1913) содержат остроумную и аргументированную критику господствовавших на рубеже веков концепций.

Ни с чем нельзя сравнить вклад, который внес в развитие российской и мировой антропологии *Н.Н. Миклухо-Маклай*. Он стал знаменитым после своих подвижнических экспедиций на остров Новая Гвинея и другие острова Океании и Малайского архипелага в 70 — 80-х гг. XIX в. Эти экспедиции были первыми в мировой антропологии образцами интенсивной полевой работы, в которых использовался метод длительного включенного наблюдения, предпринятого ученым со специальными научными целями. Нечто подобное совершил много позже (1914 — 1918) Б. Малиновский, сделавший такой стиль полевой работы обязательным атрибутом профессии британского антрополога.

Уникальным явлением мировой антропологии стала этнографическая деятельность российских политических ссыльных. В их ряду много ярких имен, хорошо известных мировой науке.

П.Н. Рыбников, оказавшись в ссылке в Карелии (1859), стал одним из первооткрывателей русских былин. Украинцы П.С. Ефименко и П.П. Чубинский стали в 60-х гг. XIX в. организаторами т. н. «академии ссыльных» в Архангельской губернии, которая много сделала для изучения народной жизни русского Севера. После ссылки эти ученые посвятили свою жизнь изучению украинского народа, и в этом активное участие принимала супруга П. С. Ефименко — Александра Яковлевна, ставшая первой женщиной — доктором исторических наук, автором известного труда «Юридические обычаи лопарей, карелов и самоедов Архангельской губернии» (1878). И.А. Худяков с 1866 г. много лет провел в ссылке в Якутии и собрал уникальный этнографический материал о жизни якутов и русских сибиряков. Известный писатель В.Г. Короленко находился в ссылке в Якутии (1881 — 1884) и за это время написал серию рассказов, с этнографической точностью передающих быт местных жителей. Поляк В. Серошевский стал знаменитым этнографом Якутии, написав в ходе своей 12-летней ссылки (1880 — 1892) фундаментальный труд «Якуты, опыт этнографического исследования» (1896). Д.А. Клеменц отбывал в 80-х гг. ссылку в Восточной Сибири и очень много сделал для развития сибирской этнологии — исследовал почти неизвестные науке

местности у водораздела Томи и Абакана (1883), в Урянхайском крае (Тува 1885—1887). Он был организатором знаменитой «Сибиряковской энциклопедии 1894—1896 гг. по Якутии, совершил несколько экспедиций в Монголию (1894—1898).

В состав «Сибиряковской энциклопедии» вошли 10 политических ссыльных Л.Г. Левенталь, Н.А. Виташевский, И.И. Майнов, С.В. Ястремский, Э.К. Пекарский, В.М. Ионов, Н.Л. Геккер, Ф. Я. Кон и др.), каждого из которых можно назвать пионером того или иного направления сибирской этнологии и физической антропологии.

Мировую известность получили исследования политических ссыльных В.Г. Богораза и В.И. Иохельсона, которые в 90-х гг. XIX в. изучали чукчей и коряков. Результаты этих исследований сразу стали достоянием мировой антропологии, т. к. в значительной степени проводились в рамках международной экспедиции (Джесуповская экспедиция) под руководством «отца американской антропологии» Ф. Боаса и были изданы на английском языке в Америке. Не менее важной вехой в истории российской этнологии стала деятельность ссыльного Л.Я. Штернберга, который в течение своей восьмилетней ссылки (1889—1897) на Сахалине изучал гиляков (нивхов).

После октября 1917 г. российская (теперь уже советская) этнология вплоть до рубежа 20—30-х гг. XX в. теоретически развивалась в том же направлении, что и раньше, т. е. в духе эволюционизма, т. к. тон в ней задавали ученые старой школы —

В.Г. Богораз, Л.Я. Штернберг, Б.Э. Петри, А.М. Максимов, В.В. Богданов, П.Ф. Преображенский, В.К. Никольский и др. В этот период этнология переживала небывалый подъем, прежде всего в организационном плане, что свидетельствовало о повышении ее общественного статуса. Было создано огромное количество новых этнологических научных, научно-практических и образовательных центров: Комиссия по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран — КИПС (1917); этнологическо-историко-филологический факультет Московского лазаревского переднеазиатского института, организованный на базе специальных классов бывшего Лазаревского института восточных языков (1918); этнографический факультет Петроградского географического института (1919); Центральное бюро краеведения при Академии наук (1922); этнолингвистическое отделение при 1-м МГУ (1922); Секция этнологии при Институте истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов по общественным наукам (РАНИОН) (1925); этнологический факультет 1-го МГУ в составе четырех кафедр (1925) и др.

В этот период историки науки отмечают наличие идейно-теоретического плюрализма в советской этнологии — классические этнологические теории мирно уживались с марксизмом, сохранялись научные связи с западной антропологией, «железный занавес» еще не опустился.¹ После 1929 г. ситуация довольно быстро стала изменяться — началась атака на «буржуазную» науку. Остро встал вопрос о переводе этнологии на «марксистские рельсы». Это привело к тому, что некоторые ученые были отстранены от активной научной работы, другие репрессированы.

Проблематика науки сузилась до изучения «первобытной общественно-экономической формации» и «пережитков старины» в новом колхозном быту, с которыми следует бороться. Сама этнология была переименована в этнографию — вспомогательную историческую дисциплину наряду с нумизматикой, палеографией и т. п. Наступил период сворачивания этнологического образования — в 1930 г. был ликвидирован этнологический факультет МГУ, в 1932 г. власти закрыли этнографическое отделение Ленинградского университета.

К концу 30-х гг. XX в., правда, были вновь созданы кафедры этнографии в ЛГУ и МГУ, специалистов готовили также и в аспирантуре вновь созданного Института этнографии АН СССР. С середины 30-х гг. по 60-е гг. XX в. советская этнография, несмотря на ощутимый урон, нанесенный ей реорганизациями и идеологическим давлением, продолжала развиваться и достигла бесспорных успехов, главным образом в изучении первобытности и в создании научных описаний отдельных народов и

¹ См.: Соловей Т.Д. От «буржуазной» этнологии к «советской» этнографии. История отечественной этнологии первой трети XX века. М., 1998. С. 104—109.

сводных трудов справочного характера о народах мира вроде монументальной серии из 18 книг «Народы мира. Этнографические очерки» (1954—1966), созданной коллективом, включавшим в себя почти всех профессиональных этнологов страны. В изучении первобытности мировое значение имели открытия Я.Я. Рогинского, В.В. Бунака, М.Г. Левина, М.М. Герасимова, А.П. Окладникова и др. в области палеоантропологии. В области теоретического анализа первобытных общественных институтов научными достижениями были труды С.А. Токарева, С.П. Толстова, Д.А. Ольдерогге, Л.Е. Кубея, Ю.П. Аверкиевой, Л.А. Файнберга и др.

Новый этап истории советской этнологии начался в 60-е гг. XX в., когда были «реабилитированы» тематика изучения этнических общностей как особых типов объединения людей и сама категория «этнос». В изучении этой проблематики российские ученые были пионерами. Еще в начале XX в. в трудах Н.М. Могилянского («Этнография и ее задачи», 1909) и С.М. Широкогорова («Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений», 1992) теоретическая проблема этноса была вполне отчетливо поставлена, но со временем оказалась под запретом. Лишь в 60-х гг. к ней вернулись Н.Н. Чебоксаров, С.А. Токарев, Л.Н. Гумилев, В.И. Козлов и др., а в труде Ю.В. Бромлея «Этнос и этнография» (1973) эта проблема в детально разработанном виде была представлена как научная задача первостепенной важности.

На протяжении 70 — 80-х гг. XX в. тема этноса постепенно вышла на первый план в исследованиях большинства ученых, потеснив многие традиционные для антропологии исследовательские задачи. С конца 1980-х гг. эта тематика была подвергнута критическому пересмотру и модернизации с учетом распространенных в западной науке теорий «этичности». Лидером этого движения стал В.А. Тишков, возглавивший в конце 1980-х гг. Институт этнологии и антропологии РАН.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Эволюционизм; Этничность; Этнология (Этнография): становление науки; Этнос.*

Лит.: Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Сост. Д.Д. Тумаркин; отв. редакторы В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М., 2004; Репрессированные этнографы / Сост. и отв. ред. Д.Д. Тумаркин. М., 2002. Вып. 1. 2003. Вып. II; *Соловей Т.Д.* От «буржуазной» этнологии к «советской» этнографии. История отечественной этнологии первой трети XX века. М., 1998; *Соловей Т.Д.* Власть и наука в России: Очерки университетской этнографии в дисциплинарном контексте (XIX — начало XXI в.). М., 2004; *Тишков В.А.* Реквием по этносу, Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003; *Токарев С.А.* История русской этнографии. М., 1996.

А.Л. Никишенков

1.2. ОСНОВНЫЕ ТРАДИЦИИ И ПАРАДИГМЫ

Бихевиоризм

Бихевиоризм (от англ. behavior — поведение, далее Б.) — одно из ведущих направлений в психологии XX в. (особенно в США), оказавшее немалое влияние на другие науки о человеке, в том числе социологию и социальную антропологию. Б. возник на рубеже XIX — XX вв. Его основоположниками стали американские психологи *Эдвард Торндайк* (1874-1949) и *Джон Бродес Уотсон* (1878 — 1958). Большое значение для его формирования имели исследования российских ученых И.П. Павлова и В.М. Бехтерева и английского психолога К. Ллойд-Моргана.

Б. родился на фоне господства позитивистского идеала научности и бурного развития экспериментальной психологии. Противопоставив себя прежней «менталист-

ской: и интроспективной» психологии, бихевиористы сделали предметом излчненн поведение, доступное наблюдению и объективной фиксации.

Революционность Б. состояла в том, что он перенес внимание с организма как самодостаточной сущности на взаимодействие между организмом и средой. Этот перенос внимания был обусловлен тем, что Б. изначально был тесно связан с философией прагматизма: Торндайк увлекся психологией под влиянием У. Джемса, дружил с ним, проводил эксперименты в подвале его дома; Уотсон изучал психологию у Дж. Энджелла, философию у Дж. Дьюи, дружил с Дж.Г. Мидом.

В течение XX в. в русле Б. было предложено много очень разных теорий. При всех их различиях они так или иначе были нацелены на объяснение и предсказание поведения людей на основе экспериментального изучения поведения животных; различие между людьми и животными трактовалось как несущественное за счет исключения из поведения людей ментального (смыслового) измерения.

Исследовательские намерения изначально были подкреплены программным обещанием установить эффективный контроль над человеческим поведением, что делало Б. привлекательным с точки зрения практического применения его результатов в таких областях, как управление массами, пропаганда, реклама, работа исправительных и психиатрических учреждений, психотерапия, менеджмент и т. д.

Бихевиористский поворот в психологии начался с экспериментов Торндайка, в которых исследовались процессы научения у животных. Хотя сам Торндайк не относил себя к Б., а предпочитал называться «коннексионистом», его исследования и построенная на их основе теория научения сыграли важную роль в определении основных бихевиористских интересов. Торндайк проводил свои эксперименты на цыплятах, кошках и собаках; в них использовалось особое устройство («проблемный ящик»); результаты изображались графически («кривые научения»). Его основные выводы были изложены в докторской диссертации «Интеллект животных. Экспериментальное исследование ассоциативных процессов у животных» (1898). Объясняя процесс научения, он отверг схему «рефлекторной дуги», которая представляла организм как самодостаточную «телесную машину», пассивно реагирующую на внешние импульсы, приписывала поведению сугубо физиологическую причинность и низводила поведение на уровень нервных цепочек; эта схема не позволяла объяснить адаптивность реакций организма и его способность к научению.

Кроме того, Торндайк отказался от телеологических трактовок поведения, выводящих его из сознательного стремления организма к цели, и вообще от менталистских схем объяснения «ассоциаций», лежащих в основе научения. В качестве альтернативы была предложена схема «ситуация — реакция», переориентировавшая внимание с автономного организма (тракуемого физиологически или менталистски) на взаимосвязь («коннексию») между организмом и средой.

Согласно этой схеме, поведение определяется не связями между идеями, идеями и движениями или элементами нервной системы, а связями между движениями (реакциями) организма и ситуациями. Такой подход не только уводил от идеалистических и физиологических моделей объяснения, но и позволял описать процесс научения в «строго объективных» терминах. По Торндайку, исходной точкой для двигательного акта является «проблемная ситуация», для приспособления к которой у организма нет готового ответа; в такой ситуации организм вовлекается в поисковую активность («пробы и ошибки»), которая может случайным образом увенчаться для него лучшей адаптацией к среде; действие, случайно приведшее к успеху, закрепляется.

Таким образом, в основу объяснения научения лег принцип «проб, ошибок и случайного успеха»; этим принципом объяснялось приобретение новых форм поведения на всех уровнях развития, от простейших до человека. Для объяснения того, как осуществляется отбор полезных действий в процессе научения. Торндайк сформулировал четыре закона: «закон упражнения», «закон готовности»: «закон ассоциативного сдвига» и «закон эффекта». В первых трех устанавливается зависимость закрепления тех или иных форм поведения от частоты внешних воздействий, их силы и их сложности (т. е. смежности разных «раздражителей»). Четвертый закон, наи-

более важный, устанавливал зависимость поведения от того, что позже было названо «подкреплением» (причем в позитивном и негативном смысле): «Любой акт, вызывающий в данной ситуации удовлетворение, ассоциируется с ней, так что если она вновь появляется, то более вероятным, чем прежде, становится и появление этого акта. Напротив, любой акт, вызывающий в данной ситуации дискомфорт, отщепляется от нее, так что, когда она вновь возникает, появление этого акта становится менее вероятным»¹. Позднее, в книге «Психология научения» (1913), «закон ассоциативного сдвига» был отброшен, а «закон упражнения» разделен на две части: «закон полезности» и «закон бесполезности».

Если в теории научения Торндайка все еще сохранялись апелляции к «интеллекту», «ассоциативным процессам» и внутренним состояниям «удовлетворенности» и «неудобства» («дискомфорта»), то в Б. Уотсона был осуществлен окончательный разрыв с «ментализмом».

Статья Уотсона «Психология, как ее видит бихевиорист» (1913) стала «манифестом» бихевиористской психологии.² В ней впервые появился термин «Б.» и был провозглашен полный отказ психологии от исследования «сознания» в любых его формах. Психология была истолкована как «чисто объективная отрасль естественной науки». Единственным законным ее предметом было объявлено поведение, а единственным законным методом исследования — «прямое наблюдение в экспериментальных условиях». Перед психологией была поставлена теоретическая цель разработать «систематическую схему для предсказания поведения и контроля над ним»³. На этих программных предпосылках построены все последующие работы Уотсона: «Поведение. Введение в сравнительную психологию» (1914), «Психология с точки зрения бихевиориста» (1919), «Бихевиоризм» (1925) и др.

Постулированный Уотсоном отказ от «сознания» имел два аспекта. С одной стороны, сознание со всеми заключенными в нем феноменами было исключено из предметной области психологии на том основании, что психические («внутренние») состояния ненаблюдаемы и не поддаются описанию в строго объективных терминах. Соответственно, из психологии изгонялись такие термины, как «душевное состояние», «ум», «ощущение», «образ», «воля», «цель» и т. д., а вместе с этим, как полагал Уотсон, целый ряд ложных проблем и пережитков «философских спекуляций» (например, ложный параллелизм «духа и тела»). С другой стороны, Уотсон стремился максимально изъять «сознание» из метода и процедур исследования. Отказ от интроспекции, данные которой он считал лишеными всякой научной ценности, сопровождался у него требованием ставить эксперименты так, чтобы роль наблюдателя и его интерпретаций была максимально урезана в пользу аппаратуры, «контролируемых условий» и т. п.

По словам Уотсона, «нет необходимости прибегать к терминам сознания... или пользоваться интроспективными данными в ходе эксперимента и при изложении его результатов... [Нужно всего лишь] дать бихевиористу право использовать сознание тем же самым образом, как его используют другие ученые-естествоиспытатели, т. е. не превращая сознание в специальный объект наблюдения»⁴. Уотсон попросту депролематизировал сознание, объявив его «проблемой для философии, а не для психологии».

Постулировав самостоятельную ценность поведенческих данных и потребовав изучать поведение независимо от сознания, Уотсон получил возможность элиминировать различия между человеком и животными. Он всячески подчеркивал, что между ними нет «демаркационной линии», что «поведение человека со всеми его совершенствами и сложностью образует лишь часть схемы исследования бихевиориста»,

¹ Приводится в формулировке 1905 г., цит. по: Ярошевский М.Г. История психологии. М., 1985. С. 341.

² Уотсон Дж. Психология с точки зрения бихевиориста // История психологии (10 —30-е гг.). М., 1992. С. 79-96.

³ Там же. С. 83.

⁴ Там же. С. 89, 94.

что «поведение человека и поведение животных следует рассматривать в той же самой плоскости и как в равной степени существенные для общего понимания поведения».

Методологическим коррелятом этой позиции было допущение, что исследования поведения животных могут использоваться для объяснения человеческого поведения что исследования человека, как и исследования животных, должны быть экспериментальными и что при исследовании поведения животных и людей надо сохранять «единообразие в экспериментальной процедуре и в изложении результатов». По словам Уотсона, «процессы... сознания, сопровождающие поведение [человека] в ходе эксперимента, заботят нас так же мало, как и у крыс»¹.

В исследованиях поведения Уотсон исходил из того, что «организм как человека, так и животного приспосабливается к своему окружению посредством врожденного и приобретенного набора актов»². В качестве общей объяснительной модели была предложена схема «S—>R» («стимул—реакция»), согласно которой организм в ходе взаимодействия со средой реагирует на поступающие стимулы. Уотсон считал, что «задача психологии поведения является разрешенной, если известны стимул и реакция... Когда явления поведения точно сформулированы в терминах стимулов и реакции, Б. получает возможность предсказывать эти явления и руководить (овладеть) ими...»³. Человек в рамках этой модели трактовался как «стимул-реактивная» машина. Особое внимание уделялось процессу «обусловливания», или «образования привычек», т. к. число безусловных (врожденных) реакций у человека невелико, большинство же являются условными («заученными», «обусловленными»),

В целом уотсоновский Б. изначально был ориентирован прежде всего на изучение человеческого поведения, его предсказание и установление контроля над ним. Трудности истолкования человеческого поведения в бихевиористских терминах Уотсона не смущали; для него оно было лишь «вопросом времени». По его словам, «бихевиорист ни на одну минуту не может допустить, чтобы какая-нибудь из человеческих реакций не могла быть описана в этих терминах. Основная задача Б. заключается... в накоплении наблюдений над поведением человека с таким расчетом, чтобы в каждом данном случае — при данном стимуле (или, лучше сказать, ситуации) — бихевиорист мог сказать наперед, какова будет реакция, или, если дана реакция, какой ситуацией данная реакция вызвана... Правда, эта задача очень трудна, но не неразрешима»⁴.

Это программное обещание основывалось на убежденности Уотсона в том, что «самые сложные наши привычки могут быть представлены как цепи простых условных реакций»⁵, т. е. на редукции сложного поведения человека к более простым его элементам и на сопутствующей ей редукции социальных влияний к физическим раздражителям; обе ясно прослеживаются у него в трактовке речи, мышления, эмоций и общества.

Речь сводилась к «сенсомоторным процессам гортани», а мышление трактовалось как всего лишь «немая речь», как «поведение, двигательная активность, совершенно такая же, как игра в теннис, гольф или другая форма мускульного усилия»; по Уотсону, «когда индивид думает, работает вся его телесная организация (скрыто), каков бы ни был окончательный результат: речь, письмо или беззвучная словесная формулировка»⁶. Схожим образом трактовались и сложные человеческие эмоции — как сочетание висцеральных изменений и поведенческих экспрессий. Все сложные человеческие реакции толковались как условно-рефлекторные.

Универсальность притязаний побудила Уотсона прямо вторгнуться на территорию социальных наук. Уже в 1913 г. он писал: «Если бы мне поручили исследовать

¹ Уотсон Дж. Психология с точки зрения бихевиориста // История психологии (10—30-е гг.). М., 1992. С. 90.

² Там же. С. 87.

³ Уотсон Дж. Бихевиоризм // История психологии (10—30-е гг.). М., 1992. С. 98.

⁴ Уотсон Дж. Психология с точки зрения бихевиориста // История психологии (10—30-е гг.). М., 1992.

⁵ Там же. С. 101.

⁶ Там же. С. 105.

туземцев какого-либо австралийского племени, я пошел бы в решении задачи тем же путем [что и при изучении животных]. Конечно, эта проблема была бы более трудной: типы ответов, вызываемых физическими стимулами, были бы более варьирующими, а число действующих стимулов — большим. Мне следовало бы более тщательно определить социальные условия их жизни. Эти дикари больше бы испытывали влияние от ответов друг друга, чем в случаях с животными. Более того, их навыки были бы более сложными и, по-видимому, яснее проявилось бы влияние прошлых навыков на настоящие ответы. Наконец, если бы мне поручили разработать психологию образованного европейца, для этого мне потребовалось бы наблюдать за ним на протяжении всей его жизни от рождения до смерти. При разрешении каждой из перечисленных задач я следовал бы одной и той же генеральной линии. В основном всюду моя цель — увеличить точные знания о приспособлениях и о стимулах, вызывающих их»¹.

В 1930 г. социологические притязания Б. были заявлены еще более решительно: «...человеческое общество основывается на общей уверенности, что действия человека могут быть предсказаны заранее и что могут быть созданы такие ситуации, которые приведут к определенным типам поведения (типам реакций, которые общество предписывает индивидам, входящим в его состав). Церкви, школы, брак — словом, все вообще исторически возникшие институты не могли бы существовать, если бы нельзя было предсказывать — в самом общем смысле этого слова — поведение человека; общество не могло бы существовать, если бы оно не в состоянии было создавать такие ситуации, которые воздействовали бы на отдельных индивидов и направляли бы их поступки по строго определенным путям... Б. надеется... подвергнуть экспериментально-научному, достоверному исследованию отдельных людей и общественные группы. Другими словами, Б. полагает стать лабораторией общества»².

В 30-е и 40-е гг. XX в. Уотсон энергично разрабатывал план переустройства общества на основе бихевиористской программы, руководствуясь уверенностью в том, что можно, манипулируя внешними раздражителями, направить поведение людей в любое желательное русло.

Таким образом, начиная уже с Торндайка и Уотсона, бихевиористы, редуцировав поведение к биопсихическому уровню и устранив из него смысловые и социальные элементы и детерминанты как несущественные, претендовали на объяснение закономерностей любого поведения, в том числе человеческого; тем самым они вторглись на территорию социологии и наук о культуре, также претендовавших на объяснение поведения людей; при этом бихевиористская трактовка поведения преподносилась не просто как альтернативная социологическим и культурологическим, но еще и как соответствующая, в отличие от них, строгим критериям объективности.

На этом фоне происходило сложное взаимодействие между Б., другими течениями в психологии, социологией и антропологией. В 1920-е гг. Б. достиг огромной популярности; его влияние вышло далеко за рамки психологии. Произошло частичное проникновение бихевиористских схем в социальные науки. В то же время Б. подвергался критике с самых разных сторон. Отчасти в ответ на критику многие бихевиористы пересматривали те или иные из своих постулатов, так что возникло много вариантов Б., отличных от ортодоксального уотсоновского.

Различные варианты Б. в 20-е гг. XX в. разрабатывались такими психологами и философами, как Альберт Пол Вейсс (1879— 1931), Эдвин Рей Гатри (1886— 1959), Эдгар Артур Зингер, Дж.Р. Кантор, Дж.А. де Лагуна, Карл Спенсер Лешли (1890 — 1958), Ральф Бартон Перри (1876— 1957), Уолтер Сэмюэл Хантер (1889— 1954), Эдвин Биссел Холт (1873— 1946) и т. д. Расхождения в позициях наметились даже в стане самых радикальных бихевиористов.

¹ Уотсон Дж. Психология с точки зрения бихевиориста// История психологии (10 —30-е гг.). М., 1992. С. 88.

² Уотсон Дж. Бихевиоризм // История психологии (10 —30-е гг.). М., 1992. С. 99.

Так, К. Аешли (ученик Уотсона) считал, что ментальные атрибуты являются атрибутами физиологической организации человеческого тела и что нужно изучать «мозговые механизмы» поведения (это противоречило антифизиологистской позиции его учителя), а А. Вейсс считал возможным объяснение психических явлений в физико-химических терминах. Э. Гатри (в отличие от Уотсона и Торндайка) утверждал что для возникновения новых форм поведения достаточно смежности стимула и реакции и не нужно никаких дополнительных условий. Единственным законом научения был объявлен принцип смежности: «Если комбинация стимулов, сопровождаемых движением, вновь повторяется, она создает тенденцию к тому, чтобы вызвать это же движение»¹. К 30-м гг. Б. динамично развивался в нескольких разных, отчасти противоположных друг другу направлениях.

Влияние Б. на социологию выразилось в том, что во второй половине 20-х гг. в США сложилась в качестве особого направления так называемая бихевиористская социология (Дж.Э. Ландберг, Р.А. Бэйн, С.К. Додд, Ф. Адлер), базировавшаяся на синтезе Б. Уотсона с инструментализмом Дьюи и ориентированная на разработку объективных методов анализа социальных явлений. Для нее были характерны призывы очистить социологию от ценностных суждений, суждений о «внутренних состояниях» и всех понятий, относящихся к человеческой субъективности («мотивы», «желания», «чувства», «цели», «установки», «стремления», «инстинкты»), требование изучать только «открытое» (overt), наблюдаемое поведение, поддающееся измерению и квантификации, пренебрежение ценностями и установками изучаемых людей и групп, операционалистский подход к формированию понятий.

Безусловным лидером этого течения в социологии был *Джордж Эндрю Ландберг* (1895 — 1966). Поведение людей сводилось у него к механическому реагированию на стимулы среды, к перемещению тел в пространстве и во времени («движению тел в поле сил»). Перед социологией ставилась задача исследовать поведение людей в «ситуациях» безотносительно к их субъективным состояниям; последние Ландберг насмешливо называл «флогистомом социальной науки».

Такая картина социального мира предполагала жесткий детерминизм; элемент произвольности в поведении отрицался; социальные явления трактовались как часть «физического космоса». Подобно тому как в психологии Б. противостоял ментализму, «бихевиористская социология» противостояла тогдашней «понимающей» («интерпретативной») традиции, которую представляли У.А. Томас, Ф. Знанецкий, Р. Макайвер и др. Если влияние Б. в собственном смысле слова на социальные науки было не слишком велико, то Б. в более широком смысле — как программа, поставившая в центр внимания поведение, — был встречен с гораздо большим энтузиазмом. Одним из побочных эффектов этого стало широкое использование бихевиористской фразеологии в социологических и культурно-антропологических исследованиях, порой никак не связанных или очень слабо связанных с Б. (например, в исследованиях усвоения детьми поведенческих образцов в процессе социализации).

В 20-е гг. XX в. Б. — отчасти в силу собственного развития, отчасти в ответ на критику — постепенно дрейфовал в сторону отказа от слишком неубедительной концепции человеческого поведения, возникшей после исключения из него всех ментальных компонентов. У. Хантер, один из верных сподвижников Уотсона, исследовавший «отсроченные реакции» у обезьян, в конце концов был вынужден ввести между «раздражителем» и «реакцией» опосредствующее звено — «установку». В бихевиористских теориях философов-неореалистов Э.Б. Холта и Р.Б. Перри играли важную роль такие понятия, как «цель», «целенаправленность» и т. п. В 1930-е гг. новые версии Б. уже настолько отличались от уотсоновской, что в их отношении стал употребляться термин «необихевиоризм».

Одной из первых необихевиористских концепций стал «молярный Б.» *Эдварда Чейза Толмена* (1886— 1959). Другие названия этой концепции — «целевой Б.», «когнитивная теория научения», «когнитивный Б.». На Толмена повлияли работы Б. Хол-

¹ Цит. по: *Ярошевский М.Г.* Указ. соч. С. 350.

та и Перри, операционистские теории познания П. Бриджмена и С.С. Стивенса, гештальтпсихология К. Коффки; он считал Б. совместимым и с глубинной психологией. Наиболее полно концепция Толмена изложена в его книге «Целевое поведение у животных и у человека» (1932).

Главным его нововведением было «молярное» определение поведения в противовес «молекулярному» у Уотсона; последнее сводило поведение организма к прямым реакциям на стимулы и подразумевало возможность разложения любой сложной ситуации на простые стимулы, определяемые «физически», а любого сложного акта поведения — на простые реакции, определяемые «физиологически». Согласно «молярному» определению, поведение есть эмерджентный феномен, отличный от суммы образующих его элементов и имеющий свои особые свойства; и именно эти свойства должны в первую очередь интересовать исследователей поведения. По словам Толмена, «эти новые свойства... по-видимому, зависят от физиологических процессов. Но описательно и *per se*... они есть нечто другое, чем эти процессы. Крыса бежит по лабиринту; кошка выходит из дрессировочного ящика; человек направляется домой обедать; ребенок прячется от незнакомых людей; женщина умывается или разговаривает по телефону; ученик делает отметку на бланке с психологическим тестом; психолог читает наизусть список бессмысленных слов; я разговариваю с другом или думаю... — *все это виды поведения (как молярного)*»¹. На молярном уровне изучения поведения физиология и неврология нерелевантны.

Определяя свойства поведения на молярном уровне, Толмен нанес сокрушительный удар по уотсоновской схеме «S—>R». Между «конечными причинами поведения» (стимулами среды и исходным физиологическим состоянием) и итоговым поведенческим актом он ввел «промежуточные переменные», указывающие на факторы, которые прежде клеймились как менталистские: 1) «имманентные детерминанты» («цели» и «когнитивные процессы»); 2) «способности», трактуемые как способность порождать «имманентные детерминанты»; 3) «поведенческие приспособления» как объективный коррелят «осознания» или «идей», замещающий «реальное» (т. е. внешнее) поведение. Введение этих «промежуточных переменных» повлекло за собой внедрение в исследования поведения таких терминов, как «цели», «соотнесение целей и средств», «готовность», «установка», «ожидание», «гипотезы», «знаковые гештальты», «иерархии ожиданий», «когнитивные карты», «матрица ценностей—убеждений» ит. д.

Толмен не считал их «менталистскими» и «приватными»; он относил обозначаемые этими терминами свойства не к организму, а к поведению и исходил из того, что они объективно выводимы из эмпирических корреляций между объективно наблюдаемыми стимульными ситуациями и реакциями. Таким образом, требование наблюдаемости всего, что входит в область изучения, оставалось для него в силе.

Единственное ограничение, накладываемое на применение схемы с «промежуточными переменными», Толмен видел в том, что она относится только к «понятливому» поведению, т. е. поведению, обнаруживающему внешние признаки «обучаемости»; именно из последней Толмен выводил целенаправленность и когнитивный аспект как «имманентные» свойства поведения. Тем самым Толмен сохранил характерную для Б. нечувствительность к разнице между поведением человека и животных, придав ей при этом новый смысл: если поведению присуща обучаемость, то в нем присутствуют целенаправленность и когнитивные процессы как его «имманентные» свойства; изучать эти свойства легче не на человеке, а на животных (Толмен проводил эксперименты на белых крысах); но «то, что справедливо для крыс, несомненно, будет справедливо — и выступает более ясно — и для более развитых животных, а также для человека»².

Важное место в экспериментах Толмена занимала тематика научения. В частности, исследования формирования «когнитивных карт» у крыс позволили ему пере-

¹ Толмен Э. Поведение как молярный феномен // История психологии (10 — 30-е гг.). С. 112.

² Там же. С. 115.

осмыслить торндайковские законы научения. По Толмену, объяснительная ценность закона 3-ттражжения в старой его форме невелика, поскольку истинный смысл упражнения состоит в образовании определенных когнитивных структур («когнитивных карт», или «знаковых гештальтов»), которые подкрепляются не удовлетворением потребности, а «ожиданиями» и их подтверждением. Толмен экспериментально выявил «латентное научение», напрямую не наблюдаемое, но проявляющее себя в поведении; протекание «латентного научения» в отсутствие подкрепления позволило показать ограниченность закона эффекта. Необихевиористская концепция Толмена пользовалась большим влиянием в 30 — 40-е гг. XX в.

В 1940-е гг. американский психолог *Кларк Леонард Халл* (1884— 1952) разработал «гипотетико-дедуктивную теорию поведения», превзошедшую по влиятельности «когнитивный Б.» Толмена. Он изложил эту теорию в книгах «Принципы поведения: Введение в теорию поведения» (1943) и «Система поведения» (1952). На Халла повлияли идеи Уотсона, Торндайка, К. Коффки, Фрейда и особенно Павлова. Исходя из стремления перевести все знание о поведении в логико-математическую форму, Халл пытался построить всеобъемлющую психологическую теорию, состоящую из «полного набора» недвусмысленных терминов для описания поведения (из которых одни обозначали «прямо наблюдаемые условия и события», а другие были теоретическими конструктами, указывающими на невидимые, но определяемые в объективных терминах «промежуточные переменные»), а также «полного набора» математически выраженных общих постулатов и короллариев, из которых могли бы выводиться более частные «теоремы и следствия», поддающиеся строгой экспериментальной проверке. (Речь шла о «сотнях символов», «сотнях уравнений», «тысячах теорем и следствий из первичных определений и уравнений», «тысячах экспериментов и полевых наблюдений».) Задачей теории Халл считал установление общих законов, из которых выводились бы как частные случаи любые формы поведения, в т. ч. специфически человеческие.

Как и Толмен, Халл ввел в схему поведения ряд «промежуточных переменных», указывающих на «внутренние состояния», но поддающихся объективному и точному установлению; это «антиципирующая реакция», «потребность», «драйв», «навык», «сила навыка», «генерализация навыка», «потенциал реакции», «мотивация», «градиент цели» и т. д. Поведение рассматривалось им как система взаимодействующих переменных, а организмы — как «саморегулирующиеся механизмы», «живые машины», поведение которых протекает в соответствии с «неизменными правилами и законами», которые психологии надлежит открыть.

Халл, исходя из того, что для выживания организмам необходимы некоторые «оптимальные условия». Отклонение условий от «оптимума» вызывает нарушение «равновесия», которое может быть восстановлено за счет «приспособительных»; действий организма. «Природа действия, или последовательности действий, направленных на то, чтобы приблизить условия к оптимуму, зависит одновременно (1) от степени дисбаланса или от потребности организма и (2) от характеристик окружающей среды... Для истинно приспособительного действия необходимы как некоторое состояние организма, так и соответствующее воздействие среды, которые должны совпасть, чтобы вызвать реакцию эффекторных органов»¹.

Один из способов адаптации — «научение», т. е. самопроизвольно происходящее приобретение организмами адаптивных рецепторно-эффекторных связей. В «элементарной схеме научения» Халла основной детерминантой поведения оказывается «редукция потребности». Потребность, соединяясь с внешними стимуляциями, приводит организм в действие, активируя сразу несколько потенциально адаптивных реакций; сравнительные потенциалы (силы) этих реакций колеблются от момента к моменту, пока какая-то из них не приводит к редукции потребности, т. е. подкреплению; потенциал данной реакции при этом возрастает.

¹ Халл К. Принципы поведения // История зарубежной психологии (30— 60-е гг. XX в.). М., 1986. С. 41.

Условием возникновения новых адаптивных форм поведения оказывается смежность стимула, реакции и подкрепления; решающая роль отводится последнему. Халл проводил различие между первичным и вторичным подкреплением: последнее осуществляется стимулами, случайно, но постоянно связанными с редукцией потребности. Вторичное подкрепление играет важную роль в поведении высших организмов; благодаря ему научение происходит вне связи с редукцией потребности.

Устанавливая связи между многочисленными переменными в форме уравнений, Халл рассчитывал получить общую теорию поведения, которая не только покончила бы с борьбой школ внутри психологии, но и стала бы «систематической теорией всех социальных наук». Он призывал создать на этой основе «теоретические работы, касающиеся различных специальных сторон поведения млекопитающих, особенно человеческого поведения» — «посвященные теории навыков и их приобретения, коммуникативному символизму речи (семантике), использованию символов в индивидуальном решении задач (включая мышление), экономическим, моральным, эстетическим ценностям, семейному поведению, индивидуальной адаптивной эффективности (интеллекту), формальным образовательным процессам, психогенным расстройствам, социальному контролю и преступности, характеру и личности, культуре и аккультурации, обычаям, законам, юриспруденции, политике и управлению, и многим другим специальным областям»¹. Претендуя на статус «общей теории», основополагающей для наук о человеке, теория Халла сохраняла бихевиористскую редукцию поведения к навыкам, а навыков человека — к условно-рефлекторным реакциям животных.

Теория, созданная Халлом, стала последней крупной макротеорией в американской психологии. Ее широкое влияние было связано, во-первых, с тем, что она была построена в соответствии с преобладавшими в середине XX в. стандартами «точной науки», и, во-вторых, с тем, что она, будучи в основе своей бихевиористской, соединила Б. с важными идеями гештальтпсихологии (идеями целостности и паттерна) и психоанализа (идеями мотивационной динамики). Вокруг этого соединения («йельского синтеза»), осуществленного Халлом, в Йельском университете сложилась влиятельная научная школа (К. Спенс, О. Маурер, Н.Э. Миллер и др.).

В 40 — 50-е гг. XX в. на волне мощного порыва к междисциплинарной интеграции бихевиористские идеи Толмена и Халла проникли в смежные дисциплины, в частности в *культурную антропологию*, и прежде всего в исследования связи культуры и личности.

Джон Уайтинг в монографии «Становление квома: обучение и научение в одном новогвинейском племени» (1941) применил теорию научения Халла для анализа усвоения ребенком культуры квома, в т. ч. языка. В последующих работах Уайтинга использовалась «теория научения, изложенная на языке психоанализа». Под влиянием Б. (сначала в трактовке Павлова и Уотсона, позже в версии Халла, а также Н.Э. Миллера, О. Маурера, Дж. Уайтинга, Дж. Долларда) находился Джордж Питер Мердок. Это влияние наряду с другими прослеживается в его работе «Социальная структура» (1949). Он считал бихевиористский подход исключительно полезным для теории культуры, проливающим «значительно больше света на изучение проблем человеческой культуры, чем любое другое направление психологической науки»².

Проникновение психологических теорий научения в антропологию сопровождалось осознанием того, что, хотя они и позволяют пролить свет на психологические процессы, лежащие в основе общества, культуры и личности (социализацию, инкультурацию, аккультурацию, культурное изменение и т. д.), они все-таки недостаточно подходят для исследования научения на человеческом уровне, поскольку игнорируют социальные и культурные факторы, недооценивают отличие человека от животных, не принимают в расчет способность человека к творчеству.

¹ Халл К. Принципы поведения // История зарубежной психологии (30 — 60-е гг. XX в.). М., 1986. С. 56-57.

² Мердок Дж.П. Социальная структура. М., 2003. С. 17.

Общее настроение хорошо выразил Э.Ф.К. Уоллес: «Несмотря на церемониальное почтение, оказываемое в антропологических исследованиях теориям научения, разработанным в рамках академической психологии, тот род научения, который имеет место при паттернировании личности посредством множественных запечатлений и не описывается адекватно формальной теорией научения». При этом Уоллес не отвергал теорию научения как таковую; в работах 1950-х гг. он сам разрабатывал способы соединения теории научения с исследованиями развития личности (например, понятие «лабиринтных структур») и искал в психологии модели научения, более подходящие для антропологов (например, модель Э.Х. Хесса, выносящую на передний план «закон попытки» вместо «закона эффекта»). Схожие попытки переопределения психологических моделей научения для нужд антропологов предпринимались в 40 — 50-е гг. XX в. И. Халлоуэлом.

В это же время в психологии и социальной психологии наметилась тенденция к разработке «теорий социального научения», преодолевающих недостатки бихевиористских концепций научения, игнорирующих разницу между человеком и животными.

Один из первых набросков такой теории был предложен в 1941 г. Дж. Гибсоном. Большой резонанс вызвала теория *Нила Элгара Миллера* (р. 1909) и *Джона Долларда* (р. 1900). В их книге «Социальное научение и имитация» (1941) в качестве отправной точки для единой социальной науки был предложен тезис, что поведение человека определяется потребностями организма и социокультурными условиями и является продуктом социального научения.

Предполагалось, что законы научения одинаковы для простых и сложных организмов, хотя человек из всех животных наиболее способен к научению (быстро учится в детстве, контактируя с социальной средой, и сравнительно легко усваивает новые привычки в последующей жизни) благодаря способности мыслить и способности стимулировать других (и стимулироваться другими) речью. В схему научения включались четыре элемента: побуждение, сигнал, ответ и вознаграждение. Особо подчеркивалась значимость вознаграждений (или подкреплений): они «цементируют» связь ответов с сигналами; благодаря им поддерживаются уже существующие системы повседневных привычек и образуются новые привычки. Изменение привычек рассматривалось как тождественное культурному изменению.

По Долларду, «привычки должны редуцировать потребность, приводя к вознаграждению; иначе побуждение остается и опробуются новые реакции»¹. Важная роль в процессе социального научения отводилась имитации, обеспечивающей усвоение индивидами поведенческих образцов культурных групп, в которых они участвуют; имитация трактовалась как «особый случай инструментального условного рефлекса».

Отмечалось, что в современных условиях большое значение имеют «вторичные источники» образцов для имитации: книги, журналы, газеты, радио, реклама и т. д. Под влиянием Долларда и Миллера находился американский психолог *Альберт Бандура* (р. 1925), автор самой известной «теории социального научения». Он разработал ее в 50 — 60-е гг. XX в. в противовес классическим теориям научения, которые, как он считал, не способны объяснить появление новых форм поведения у человека в силу игнорирования социальных факторов. В этой теории психическая реальность уже не сводилась к наблюдаемому поведению и включала когнитивные компоненты. Наиболее характерным для человеческого общества Бандура считал «поведение, для которого не существует валидных побуждающих стимулов, за исключением тех образцов, которые обеспечиваются другими, когда они демонстрируют поведение»; примером служит усвоение языка.²

¹ Dollard J. The Acquisition of New Social Habits // Linton R. (ed.). The Science of Man in the World Crisis. N.Y., 1945. P. 446.

² Бандура А., Уолтерс Р. Принципы социального научения // Современная зарубежная социальная психология: Тексты. М., 1984. С. 56.

Предметом особого внимания для Бандуры стала имитация, поскольку предъявление «социальных образцов» значительно ускоряет и облегчает научение. Поэтому его теорию называют концепцией «социального научения, основанного на наблюдении». Такое научение обладает рядом особенностей: в частности, может происходить в отсутствие повторения «реакций-образцов» и получения подкрепления (и, стало быть, не объясняется классическими принципами научения). В целях обоснования своей теории Бандура провел многочисленные исследования, показывающие, как дети, глядя на других, усваивают различные формы поведения (агрессию, сотрудничество, социальное взаимодействие и т. д.). Эта теория была применена для анализа развития личности («Социальное научение и развитие личности», совместно с Р. Уолтерсом, 1963) и выяснения происхождения агрессивного поведения («Агрессия: анализ с точки зрения социального научения», 1973).

Парадоксальный поворот в развитии теории социального научения произошел в 90-е гг. XX в. Он связан со всплеском интереса к социальному научению у животных и фактически развертывает идею, высказанную в 1928 г. А. Крёбером в статье «Дочеловеческие начала культуры». Если ранее Уотсон фактически лишил человека культуры и «высших» способностей, то новейшие исследования социального научения наделяют культурой и такими способностями не только человека, но также приматов, других млекопитающих и птиц, у которых обнаруживаются и изучаются не только имитация и имитативное научение, но и «социальная традиция», «культура», «культурное изменение», «социальная диффузия», «передача культуры», «инкультурация», «приобретение инновативного культурного поведения», «культурное ученичество» (Р.У. Бирн, Х.О. Бокс, К. Буш, Э. Висалберги, Б.Г. Галеф, К.Р. Гибсон, Р. Данбар, Т.Р. Зенталл, Д. Куайатт, Дж. Колл, Д.М. Кустанс, А. Лефевр, У. Мак-Гру, Р.У. Митчелл, А.Э. Рассон, Дж. Мейнард Смит, Д. Спербер, М. Томаселло, Э. Уайтен, Д.М. Фрагаши, К.М. Хейс и др.). Эти исследования проводятся на стыке психологии, зоологии, антропологии и когнитивной науки.¹

С конца 1950-х гг. необихевиористская психология развивалась в двух основных направлениях. Первое направление характеризуется сближением с когнитивной наукой через дальнейшее развитие схем «промежуточных переменных» и представлено концепцией «субъективного Б.» Джорджа Миллера, Юджина Галантера и Карла Прибрама. Второе ярче всего выражено в работах Берреса Фредерика Скиннера (1904—1990) и связано с отказом от «промежуточных переменных» и возвратом к жестко объективистскому подходу к изучению поведения почти в духе Уотсона.

Миллер, Галантер и Прибрам изложили концепцию «субъективного Б.» в книге «Планы и структура поведения». Они исходили изсылки, что поведение организуется в системы и обладает структурными свойствами (структура трактовалась как темпорально развертывающаяся упорядоченная последовательность движений). В силу того что поведение может члениться на разные элементы («молекулярные» и «молярные»), от единичных сокращений мышц до комплексов целенаправленных действий, оно рассматривалось как иерархически организующееся одновременно на нескольких уровнях, обладающих разными степенями сложности.

Отсюда выводилось требование описывать поведение на всех этих уровнях; только такое описание позволяет схватить его «последовательностные структуры» в полном объеме. За образец брался сложившийся в лингвистике метод анализа предложений вплоть до фона (Н. Хомский). Миллер, Галантер и Прибрам категорически отвергли схему «S—>R», неразрывно связанную с анализом рефлексов, и концепцию «рефлекторной дуги», исходя из того, что регуляция поведения имеет гораздо более сложный характер.

В схему поведения были введены такие «промежуточные переменные», как «план», «образ», «стратегия», «тактика» и «выполнение». «План» трактовался как алгоритмический аспект организации поведения, как любой «иерархически постро-

енный процесс в организме, способный контролировать порядок, в котором должна совершаться какая-либо последовательность операций»; «образ» трактовался как информационный аспект организации поведения, как «все накопленные и организующие знания организма о себе самом и о мире, в котором он существует»¹.

Таким образом, вводя «промежуточные переменные», авторы этой концепции вслед за Толменом вынесли на передний план когнитивные элементы (в отличие от Халла, подчеркивавшего мотивационные элементы). Действие понималось как «попытка изменить получаемые результаты»: оно «возбуждается "несоответствием" между состоянием организма и состоянием, которое опробуется», и продолжается до тех пор, пока «несоответствие» не будет устранено.²

В качестве элементарной схемы регуляции поведения была выдвинута схема «Т — О — Т — Е» («проба — операция — проба — результат»). Важным компонентом этой схемы является «обратная связь» от результата операции к фазе проб, благодаря которой постоянно проверяется «правильность» осуществления операций, т. е. их соответствие «образу» и «плану»; выполнение любого «плана» осуществляется шаг за шагом, путем перехода от одной его части (когда она завершена) к следующей, и каждая из них может быть описана с помощью схемы «Т — О — Т — Е».

В рамках, такого подхода стимул и реакция переопределяются как всего лишь «элементы обратной связи». Кроме того, акцент переносится с «эффекта» на «пробы»: «обратная связь» может не сопровождаться подкреплением, т. к. предполагает только акт сличения текущих результатов с образом и не имеет обязательной связи с редукцией потребности. Подчеркивание «информационной» регуляции поведения вне связи с его мотивационной динамикой соответствует концепции человека как сложной вычислительной машины, которой придерживались авторы этой теории. Различные уровни организации поведения соединялись друг с другом посредством включения систем Т — О — Т — Е низшего порядка в операционные фазы систем Т — О — Т — Е более высокого порядка; на низших уровнях размещались «тактики», а на высших — «стратегии» поведения. Отличие человека от животных связывалось прежде всего с появлением языка, выводящего на новый уровень сложности процессы планирования.

Б.Ф. Скиннер, влияние которого резко возросло в 1950-е гг. на фоне падения влияния Халла, выступил с «теорией оперантного Б.» (сам он определял ее как «радикальный Б.»). В статье «Нужны ли теории научения?» (1950) он подверг критике охватившее теоретиков Б. увлечение спекулятивными построениями, оперирующими менталистскими понятиями под видом «промежуточных переменных», и связанный с этим отход от эмпирической базы и строгой фактологии. С его точки зрения, к изучению поведения нужно подходить строго научно; это означает не только отказ от менталистских понятий и объяснений вместе с содержащейся в них концепцией «автономного человека», но и пересмотр многих понятий и объяснительных схем, утвердившихся внутри самого Б. (таких как понятия «пробы и ошибки», «навык», «реакция», «научение», схема «S→R»). Только так можно избавиться от «донаучного» понимания человеческого поведения, утвердившегося со времен древних греков и господствующего не только в психологии, но также в философии, антропологии, социологии, экономике, политологии, праве, лингвистике, истории, этике, педагогике, психотерапии и т. д.

Для Скиннера поведение есть «самоценный предмет рассмотрения», и задача научного анализа состоит в том, чтобы объяснить, каким образом поведение человека как некой материальной системы соотносено с теми условиями, в которых эволюционировал человеческий вид, а также с условиями, в которых существует данный индивид»³. Для выяснения причин поведения Скиннер считал достаточным соотносить его со средой, в которой оно совершается; включение в объяснение других факторов

¹ Миллер Д., Галантер Ю., Прибрам К. Планы и структура поведения // История зарубежной психологии (30—60-е гг. XX в.). С. 101, 103.

² Там же. С. 105.

³ Скиннер Б.Ф. Технология поведения // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 36 — 37.

он считал ненужным; изучаемое поведение должно было быть наблюдаемым (автоматически регистрируемым специальными устройствами, входящими в комплект лабораторного оборудования). Результаты экспериментов и их теоретическое осмысление представлены в многочисленных публикациях Скиннера: «Поведение организмов» (1938), «Уолден-Два» (роман-утопия, 1948), «Наука и человеческое поведение» (1953), «Вербальное поведение» (1957), «Кумулятивная запись» (1961), «Контингенция подкрепления» (1969), «По ту сторону свободы и достоинства» (1971), «Размышления о Б. и обществе» (сб. ст., 1978) и др.

В центре теоретических построений Скиннера находятся понятия оперантного поведения и оперантного обусловливания. Вводя их, он ориентировался на учения Павлова и Торндайка; при этом он отказался от редукции поведения к физиологическим процессам и от «закона эффекта» в исходной его формулировке. Скиннер разграничил два типа поведения: «респондентное поведение» («реакции типа S») и «оперантное поведение» («реакции типа R»). Если реакции первого типа (безусловные и условные рефлексы) вызываются стимулами, то суть оперантных реакций, ставших для Скиннера предметом специального изучения, состоит в том, что они проявляются без раздражителя, т. е. как произвольные эманации организма, воздействуют на среду, а подкрепление, возникающее как их результат (пусть даже случайный), повышает вероятность их повторения в будущем. Разница в динамике этих типов реакций была экспериментально доказана. Акцент на оперантных реакциях, т. е. на активном и произвольном поведении, отличает подход Скиннера от предыдущих версий Б.

Этот вид реакций обеспечивает адаптацию животных к среде и особенно важен для человека. Оперантное поведение трактуется как постоянно происходящие слепые пробы, какие-то из которых оказываются «правильными»; мерилom «правильности» служит подкрепление. Соответственно различению двух типов поведения Скиннер разграничивает респондентное и оперантное обусловливание; последнее приводит к формированию новых оперантных реакций и характеризуется тем, что усиление реакции вызывается простым временным следованием подкрепления за данной реакцией (эксперименты с оперантным обусловливанием строятся на том, что некая «контингенция подкрепления» делается зависимой от свойств поведения, которые нужно укрепить). «Посредством оперантного обусловливания среда конструирует базисный репертуар поведения, благодаря которому мы сохраняем равновесие, ходим, играем в спортивные игры, пользуемся инструментами, говорим, пишем, гребем, управляем автомобилем и самолетом... [Также] оно улучшает продуктивность поведения и еще долгое время сохраняет его после того, как его усвоение или продуктивность теряют свою значимость»¹. При обусловливании оперантного типа увеличивается вероятность не единичной реакции, а «операнта» как класса схожих реакций; процесс такого обусловливания часто не осознается; его последствия нередко долгосрочны. Понятие оперантного обусловливания является скиннеровской переформулировкой «закона эффекта» Торндайка.

Главная роль в формировании поведения отводилась подкреплению; в целостном процессе образования реакций оно осуществляет «обратную связь», отбирая и модифицируя поведенческие элементы. Подкрепляющим эффектом могут обладать любые обстоятельства и события, следующие за подкрепляемым поведением и состоящие либо в привнесении чего-то в ситуацию (позитивные подкрепления), либо в устранении чего-то из нее (негативные подкрепления).

Скиннер различал также первичные, условные и генерализованные подкрепления. Первичные (пища, вода, сексуальный контакт, избегание боли) играют важную биологическую роль. С ними могут соединяться стимулы, становящиеся условными подкреплениями; их роль особенно велика у человека. Они могут «генерализовываться» путем присоединения к нескольким первичным подкреплениям и становится со

¹ Скиннер Б.Ф. Оперантное поведение // История зарубежной психологии (30 — 60-е гг. XX в.).

временем относительно независимыми от них (деньги, внимание, престиж, уважение, подкрепление, одобрение, любовь); бывают генерализованные подкрепления и без первичных подкреплений (например, детская игра). Подкрепления, с точки зрения Скиннера, имеют контингентный характер. При прекращении подкреплений частота реакции начинает падать; этот процесс называется оперантным утешением; он протекает медленнее, чем оперантное обусловливание. Перед наукой о поведении ставилась задача объяснения вероятности реакций в терминах подкрепления и угашения.

Поведение трактовалось Скиннером очень широко. «Внутренние» психические процессы (душевные состояния, эмоции, мышление, мотивы, память), речь, человеческое «Я» подверглись в его теории радикальной «бихевиоризации». Хотя он не отрицал существенных отличий человека от животных, он предполагал, что механизмы оперантного поведения у них одинаковы и что знание этих механизмов, полученное в экспериментах над животными, можно законно экстраполировать на человеческое поведение и социокультурные феномены любого уровня сложности.

Так, различные формы «суеверного» поведения, от индивидуальных суеверных реакций до сложных ритуалов, интерпретируются Скиннером как продукт случайных подкреплений. «В любой области, важной характеристикой которой является поведение, — образовании, управлении, семье, здравоохранении, промышленности, искусстве, литературе и т. д. — мы постоянно изменяем вероятности реакций с помощью их подкрепления»¹.

Этот бихевиористский экспансионизм наиболее ярко выразился в «технологии поведения» — идее, которую Скиннер страстно пропагандировал, реализуя программное обещание Б. обеспечить действенный контроль над человеческим поведением. Суть этой идеи в том, что, зная механизмы оперантного обусловливания, можно направлять поведение людей в то или иное русло путем манипулирования «режимами подкрепления». Скиннер был убежден, что эта технология, успешно опробованная в лабораторных экспериментах над животными и детьми, сможет помочь человечеству в решении социальных проблем, не решаемых «донаучными» способами.

В связи с этой идеей Скиннера много и сурово критиковали; вместе с тем она была довольно успешно реализована в нескольких областях (воспитание умственно отсталых детей, лечение невротиков и психически больных, «программированное обучение»). Б. Скиннера иногда называют «социальным Б.»; его «социальность», однако, состоит не в преодолении недостатков бихевиористского натурализма за счет принятия в расчет социальных и культурных детерминант человеческого поведения, а в притязании на то, что натуралистическая наука о поведении способна заменить социологию и стать полноценной основой социальной политики.

Из всех версий Б. скиннеровская в наибольшей степени повлияла на социологию и социальную антропологию. Бихевиористски ориентированная социальная наука во второй половине XX в. стала альтернативой структурному функционализму и понимающей теории. В целом для нее характерны; ориентация на познание социальной жизни по образцу естественных наук и строжайший запрет на оценочные суждения; полное отсутствие интереса к установкам и ценностям изучаемых людей, исключение их «внутреннего мира» из предмета исследования; сосредоточение на микросоциологическом уровне непосредственных взаимодействий между людьми (например, в малых группах); рассмотрение макросоциологических структур и институтов как производных от организации поведения людей на микроуровне.

Наиболее влиятельной ветвью в бихевиористской социологии и антропологии второй половины XX в. стали теории обмена. Первую такую теорию разработал *Джордж Каспар Хоманс* (1910—1989) в книгах «Человеческая группа» (1950) и «Социальное поведение: Его элементарные формы» (1961). Хоманс считал, что теория в социальной науке должна представлять собой дедуктивную систему положений о

¹ Скиннер Б. Ф. Оперантное поведение // История зарубежной психологии (30—60-е гг. XX в.). С. 76.

поведении индивидов, дающую объяснение этого поведения. Объяснение трактовалось как подведение эмпирических положений под более общие положения (постулаты), из которых их можно логически вывести. Такие постулаты, как он считал, не являются социологическими, а могут быть только психологическими: они относятся к поведению, устанавливаются и проверяются психологами в лабораторных условиях.

Хомане заимствовал эти постулаты из теории Скиннера (постулаты стимула, успеха, ценности, депривации — пресыщения, распределительной справедливости и др.), при этом полагая, что они совпадают с основными постулатами «элементарной экономики». Данные для эмпирических положений предлагалось черпать в «квази-антропологических» исследованиях поведения в малых группах; в качестве основного метода их сбора предлагалось наблюдение. Поведение в его «элементарной» форме было истолковано как обмен деятельностями и чувствами, в процессе которого его участники взаимно «подкрепляют» действия друг друга вознаграждениями и наказаниями (прототипом такой трактовки поведения были скиннеровские эксперименты над голубями).

В ранних работах Хомане признавал себя «законченным психологическим редукционистом». Позже он изменил точку зрения: «Не может быть и речи о психологическом редукционизме... Ведь редукция предполагает наличие общих социологических положений, которые могут быть сведены к психологическим. Теперь я подозреваю, что не существует общих социологических положений, которые хорошо согласовывались бы со всеми обществами или социальными группами как таковыми, и что общие положения социологии на самом деле являются психологическими»¹.

Представление Хоманса об изучении и объяснении социальных фактов не предполагало обращения к ментальным состояниям. Примером типа объяснения, к которому он стремился, служит его эскизное объяснение того, почему организация родства в индустриальных обществах тяготеет к нуклеарной семье: «Некоторые создавали фабрики потому, что, поступая так, они рассчитывали на получение большего материального вознаграждения именно за этот, а не другой тип поведения. Другие люди по тем же соображениям шли работать на эти фабрики.

Поступая таким образом, они вынуждены были отказываться (хотя бы только из-за недостатка времени) от поддержания широких родственных связей, которые были источниками поощрения, ибо во многих аграрных обществах помощь в работе зависела от количества родственников в семье. В связи с этим нуклеарная семья стремилась ассоциироваться с заводской организацией, и такое объяснение этой ассоциации обуславливается положениями о поведении человека как такового»².

Если П. Блау, другой видный теоретик обмена, попытался освободить теорию обмена от бихевиористских ограничений, то некоторые авторы — прежде всего Р.М. Эмерсон — продолжали развивать ее в бихевиористском духе. Другие представители бихевиористского течения в социальной науке: Д. Бушел, Р.Л. Бёрджесс, Дж. Саймон, М.Б. Смит, Р.Л. Хэмблин.

Начиная с 1960-х гг. определенность Б. как особого течения в психологии (а также других науках о человеке) все более размывалась. От Б. отпочковалась и дистанцировалась когнитивная психология, снявшая табу на ментализм. Б. стал полем междисциплинарного синтеза, сохраняясь просто как «поведенческий подход» в психологии, социологии, антропологии, политической науке, теории организаций и т. д. Эти перемены отразились в новых терминах «бихевиорализм», «поведенческие науки», «исследования поведения».

С угасанием дискуссий вокруг работ Скиннера Б. как парадигма, претендующая на исчерпывающее объяснение всех форм поведения, прекратил свое существование. Различные версии Б., от уотсоновской до скиннеровской, подвергались жесткой критике как изнутри психологии, так и со стороны других наук о человеке. Эта кри-

¹ Хомане Дж.К. Возвращение к человеку//Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 58.

² Там же. С. 53 — 54.

тика касалась как общих принципов Б., так и частных вопросов; она не менее многолика, чем сам Б.. С точки зрения наук об обществе и культуре Б., игнорируя смысловые аспекты человеческого поведения, в принципе не мог дать адекватного и тем более полного его объяснения, будучи изначально пригодным лишь для изучения отдельных и не всегда главных его аспектов.

С критикой бихевиористских притязаний на адекватное объяснение социокультурного поведения человека выступали Дж. Мид, А. Шюц, Т. Парсонс, К. Бёрк, Н. Хомский и многие другие ученые. Вклад же бихевиористов в экспериментальное исследование поведения животных не оспаривается и сохраняет свое значение.

См. также статьи: *Когнитивная антропология; Психологическое направление в антропологии.*

Соч.: Миллер Д., Галантер Ю., Прибрам К. Планы и структура поведения. М., 1967; Скиннер Б.Ф. Технология поведения // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 30 — 46; Толмен Э. Когнитивные карты у крыс и у человека // История психологии (10 — 30-е гг.). М., 1992. С. 124—143; Торндайк Э. Принципы обучения, основанные на психологии. М., 1929; Его же. Процесс учения у человека. М., 1935; Уотсон Дж. Психология как наука о поведении. М.; Л., 1926; Хомане Дж. Социальное поведение: его элементарные формы // Соц. и гум. науки. Сер. И. Социология. 2001. № 2 — 4; Хомане Дж. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. М., 1984. С. 82 — 92; Bandura A., Walters R. Social Learning and Personality Development. N.Y., 1963; Burgess R.L., Bushel D. (eds.). Behavioral Sociology. N.Y., 1969; Guthrie E.R. The Psychology of Learning. Rev. ed. Gloucester, Mass., 1960 [1935]; Homans G.C. The Social Behavior: Its Elementary Forms. N.Y., 1961; Hull C. Principles of Behavior. N.Y.; L., 1943; Lundberg G.A. Foundations of Sociology. N.Y., 1939; Miller N.E., Dollard J. Social Learning and Imitation. New Haven, 1941; Skinner B.F. Beyond Freedom and Dignity. N.Y., 1971; Idem. Reflections on Behaviorism and Society. Englewood Cliffs, 1978; Idem. Science and Human Behavior. N.Y., 1956; Staats A.W. Social Behaviorism. Homewood, 1975; Thorndike E.L. Human Nature and the Social Order. N.Y., 1940; Tolman E. Collected Papers in Psychology. N.Y., 1951; Idem. Purposive Behavior in Animals and Man. N.Y., 1932; Watson J. Behaviorism. N.Y., 1925.

Лит.: Каримский А.М. Скиннер: социальный Б. // Современная американская социология. М., 1994. С. 94— 118; Ярошевский М.Г. История психологии. М., 1985; Behaviorism and Phenomenology. Chicago; L., 1964; Ekeh P.P. Social Exchange Theory. Cambridge, 1974; Hamblin R.L., Kunkel J. (eds.) Behavioral Theory in Sociology: Essays in Honor of G.C. Homans. New Brunswick; N.J., 1977,

В.Г. Николаев

Диффузионизм и культурная диффузия

Понятие «диффузия» (от лат. diffundere — разливать) используется в рамках культурной антропологии для обозначения одного из типов исторических процессов, объясняющих происхождение определенного рода культурных изменений. Это процессы распространения объектов, технологий, паттернов поведения из места их происхождения в достаточно широких географических масштабах. Считается, что в каждом обществе существует некое меньшинство, перемещающееся за его пределы, вступающее в контакт с носителями иных культур благодаря торговле, бракам, войнам, миссионерству и т. п. и передающее им — преднамеренно или невольно — свои культурные образцы.

Диффузионизм как культурно-антропологическое направление

Вокруг этого понятия в конце XIX в. возникло самостоятельное исследовательское направление — *диффузионизм* (далее Д.). Оно сложилось как реакция на эволюцио-

низм с его универсалистской трактовкой стадийности культурного развития. Сторонники этого направления стремились выявить конкретные локусы порождения культурных инноваций и с помощью исторических реконструкций путей и временных рамок их перемещения доказать, что они были заимствованы, а не изобретены другими народами независимо. Изучение и фиксация методом картографирования исторических связей между народами и распределения культурных черт позволили получить интересные результаты и сделать целый ряд ценных для развития антропологии теоретических обобщений.

Однако несмотря на это выводы диффузионистов нередко оказывались недоверенными из-за попыток свести к заимствованию любые культурные изменения и недооценки возможности независимого изобретения сходных инноваций в разных культурах.

К Д. принято относить несколько теоретических ориентаций. Прежде всего следует отметить, что концепция диффузии отнюдь не была чужда эволюционистам. Р.Р. Лоуи, Д. Бидни, М. Харрис в своих работах указывают на то, что она использовалась для объяснения сходств между различными культурами наряду с исходными допущениями о «психическом единстве человечества» и об имманентности причинных последовательностей в развитии культур. К диффузионным идеям обращались Л. Морган, Э. Тайлор, А. Крёбер. Они легко обнаруживаются в знаменитом исследовании «Материальная культура и социальные институты примитивных народов» Л. Хобхауза, Дж. Уиллера и М. Гинзберга, которые считаются последними из эволюционистов XIX в., хотя их работа была завершена и издана в 1930 г.

В Германии Ф. Ратцель основал *антропогеографическое направление*, в рамках которого изучались отношения между человеком и окружением. Он ввел «критерий формы», согласно которому все сходства между объектами из разных культур, за исключением материала изготовления и способа использования, следует объяснять единым местом происхождения и последующей диффузией вне зависимости от масштабов распространения.

Л. Фробениус был первым (1898), кто использовал термин «культурные круги» (Kulturkreis), которые в отличие от русского перевода в англоязычных странах обозначались как «культурные ареалы» (culture area) или «культурные регионы». Предполагалось, что формирование первобытного общества началось с наличия нескольких первоначальных культурных кругов, каждый из которых характеризовался определенным набором специфических культурных черт. Из этой гипотезы следовало, что культурное многообразие объясняется перемещением или смешением культурных черт, относящихся к разным культурным кругам.

Два ранних использования правил «культурных кругов» для определения наборов исходных черт, временных последовательностей их распространения и формы пространственного распределения можно обнаружить в работах Б. Анкермана (1905) и Ф. Гребнера (1905), посвященных изучению культурных кругов соответственно Африки и Океании. Они на интуитивном уровне попытались упорядочить данные относительно материальной культуры этих регионов с точки зрения последовательности их распространения (темпоральных страт). В дальнейшем Я. Чекановски (1911), применив корреляционный анализ, нашел статистическое подтверждение этим группировкам.

Темпоральные страты глобального распространения культурных черт, построенные на основе концепции «культурных кругов», предполагали совсем иную, чем эволюция, форму динамики. Речь шла не об имманентном стадийном развитии культуры человечества, но о единичном локальном происхождении и последующем распространении инноваций путем миграции (переноса) и диффузии (последовательном продвижении). Но поскольку такие дисперсии многочисленны, они географически перекрывают друг друга и образуют слои темпоральных стадий в динамике мировой культуры.

Такого рода идеи, как показал В. Шмидт (1939), не нашли эмпирического подтверждения. Правда, он попытался спасти концепцию, проведя различие между пред-

сравнением о реальности «культурных кругов», которая недоказуема, и инструментальным использованием этого понятия для интерпретации культурных изменений в пространстве и во времени.

Хотя сегодня никто из антропологов не придерживается идей радикального Д. нечто сходное с концепцией «культурных кругов» нашло ограниченное подтверждение и постулировалось исследователями, принадлежащими к разным теоретическим направлениям и занимавшимися изучением пространственного распространения и распределения культурных черт.

Модификацию концепции «культурных кругов» можно обнаружить в *теории культурных ареалов*, которая была основана Ф. Боасом (первая его работа, посвященная американским индейцам, опубликована в 1894 г.). Он использовал индейские племена как переменные, а элементы мифов, имевших хождение в этих племенах, как единицы наблюдения. Путем матричного анализа данных он получил ареалы с устойчивыми наборами элементов.

Основные выводы, полученные в ходе работы, имеют непреходящее значение для изучения культурных изменений, происходящих диффузионным путем:

- соседствующие народы разделяют большее количество фольклорных элементов, чем расположенные далеко друг от друга. Следовательно, между соседствующими народами существует интенсивная диффузия;

- племена, говорящие на языках, принадлежащих к одному семейству, обнаруживают существенное внутреннее сходство друг с другом. Соответственно, сходства культурных элементов, обнаруживающиеся в группах, принадлежащих к разным языковым семействам, следует объяснять диффузией;

- большинство культурных сходств объясняется контактами народов, а не порождается каждым из них независимо благодаря общим для всего человечества врожденным «элементарным идеям»;

- элементы определенной культурной единицы (у Боаса — мифа) могут диффузионно распространяться независимо друг от друга и от ее более крупных составляющих; сама же единица в целом путем диффузии не передается;

- элементы, объединенные в определенную культурную целостность в рамках одного общества, реинтерпретируются и интегрируются по-иному в других;

- не существует способа определить, какой из вариантов культурной черты является исторически предшествующим другим, поэтому они не могут быть упорядочены в какую-либо историческую или эволюционную последовательность.

Одним из первых классификацию культурных ареалов осуществил О. Мэйзон (1894). Однако более сильное влияние на развитие антропологии оказали работы К. Уисслера (1917) и А. Крёбера (1923), где такие классификации были тщательно обоснованы теоретически. В этих и более поздних работах оба автора постулировали, что наиболее значимые культурные черты появились в каждом ареале в одном центре и путем диффузии распространялись к периферии, причем с одинаковой скоростью (гипотеза «возраст — ареал»). Соответственно, считалось, что возраст культурной черты или комплекса черт определяется их географическим распределением.

Помимо пятнадцати культурных ареалов для двух американских континентов Крёбер представил гистограмму, где подобно археологической стратификации более ранние черты были расположены внизу, а более поздние — наверху. И хотя их возраст определялся главным образом географическим распределением, во внимание принимались также типологическая сложность и немногочисленные археологические свидетельства, относящиеся к последовательности их появления в определенном месте. В то время как горизонтальное измерение представляло дисперсию культурных элементов, перенесенных посредством диффузии и миграции, вертикальное показывало эволюцию от простого к сложному.

Крёбер отказался от идей однолинейной эволюции и множества независимых происхождений сходных культурных черт. Он предложил новый вариант многолинейной эволюции с несколькими случаями независимого происхождения и множеством диффузий и миграций от одного племени и ареала к другим.

Основная слабость этой теории состоит в том, что культурные ареалы варьируются по величине. Локальные варианты развития могут порождаться в «центрах» малых ареалов и распространяться к их периферии. Однако в то же время новые культурные элементы и их совокупности могут возникать в «центрах» более обширных ареалов и путем диффузии и миграции распространяться в меньшие. Таким образом, элементы внутреннего и внешнего происхождения смешиваются. В силу множественности и взаимоналожения таких процессов разобраться в подобного рода смещениях весьма трудно даже с помощью данных археологии и исторической лингвистики.

Теоретическая модель культурного ареала К. Уислера изображалась в виде правильного конуса, где вертикальное измерение представляло частоту встречаемости культурных черт, а горизонтальное — площадь географического распределения. Самые старые черты размещались внизу, а новейшие — на вершине конуса. Предполагалось, что инновации возникают в центре и распространяются к периферии с постоянной скоростью концентрическими кругами вверх.

Позже Р. Диксон (1928) привел данные, свидетельствующие о противоположной направленности. Вообще говоря, обе модели не нашли достоверного подтверждения, поскольку для статистического анализа не хватало эмпирического материала.

Из ранних диффузионистских исследований следует также упомянуть те, что осуществлялись с начала XX в. в рамках *венской школы* (В. Шмидт, И. Генкель, В. Хоппере, М. Гузиндеидр.). Она сформировалась вокруг журнала «Антропос» (1906—1915) и базировалась на основаниях культурно-исторического теоретического направления. Диффузионная модель культурных кругов Ф. Гребнера применялась к анализу истории религии, права, хозяйственной деятельности, мифа. Венской школе были присущи все те же недостатки, что и другим диффузионистским теориям: нехватка эмпирических данных, спекулятивность, недостаточная обоснованность выводов.

Концепции культурной диффузии

Несмотря на то что Д. как самостоятельное культурно-антропологическое направление постепенно сошел на нет уже к 1940-м гг., концепции диффузии и культурных ареалов, по мнению известного американского антрополога Г. Драйвера, сохраняют свою исследовательскую ценность при грамотном применении.

Во второй половине XX в. содержание понятия «диффузия» уточнялось. Это происходило за счет сопоставления с теми культурными явлениями, что первоначально представлялись сходными, чуть ли не синонимичными, но позже оказалось, что за ними стоят иные механизмы распространения элементов культуры. Содержание понятия «диффузия» сегодня принято ограничивать ситуациями, когда общество-донор (источник диффузии) передает многим обществам-реципиентам (заимствующим культурные черты) ограниченное количество культурных образцов.

Когда небольшое количество обществ (обычно два или три) взаимодействует длительный период времени и обменивается широким спектром культурных образцов, процесс принято называть аккультурацией или транскультурацией. Правда, между этими понятиями так и не проведено четкого количественного различия. Иногда об аккультурации говорят только применительно к документированным историческим случаям. Применительно к истории Нового света такое ограничение оказывается вполне приемлемым. Однако значительно большая историческая глубина документированных свидетельств, относящихся к культурам Старого света, делает разграничение понятий по этому основанию сомнительным.

Диффузию и аккультурацию принято отличать от концепций культурного наследования или общего происхождения, в соответствии с которыми одному обществу от другого достаются определенные типы культурных объектов или оба получают определенные черты от единой протокультуры. Когда для объяснения происхождения сходных элементов в разных обществах не хватает документальных подтверждений, следует обращаться к сравнению их языковых семейств (подсемейств) или биологических (расовых) типов (подтипов).

Если между сходными культурными чертами и языковым семейством или биологическим типом обнаруживается значимая корреляция, то можно предположить общность происхождения сравниваемых культур от протокультуры, связанной с протоязыком, проторасой либо с тем и другим. Поскольку большинство культурных черт менее устойчиво, чем раса или язык, чистые примеры культурного наследования в течение долгих периодов времени и при значительных географических дистанциях редки.

Диффузия является агентом культурного изменения иного порядка, чем миграция. Мигрировать из одной области в другую может целое общество, привнося с собой культуру, которой здесь до этого не было. Миграция предполагает передвижение большого количества членов общества в отличие от диффузии, обычно осуществляемой меньшинством. Миграция влияет на характер культурного наследования, поскольку многие общества, наследующие определенную протокультуру, мигрируя со своей родины, меняются не только в культурном, но и в расовом и языковом отношении. В связи с диффузией этого не происходит.

Проводится различие между источниками диффузии — внутренними и внешними по отношению к обществу.

Обычно инновацию порождает индивид или малая группа в каком-то одном обществе. Она распространяется среди других членов общества прежде диффузии вовне или одновременно с ней. Если языковое или этническое сходство между обществами отсутствует, то освоение инновации внутри одного общества легко отделить от диффузии из других. Но когда границы между культурами проницаемы или культурный плюрализм обнаруживается на одной и той же территории, такое различие провести затруднительно.

Инкультурацию — процесс освоения индивидом культуры, к которой он принадлежит, — принято относить к внутрикультурным феноменам. Однако, если общество находится под сильным давлением диффузии извне и заимствует многочисленные инокультурные образцы, молодое поколение вряд ли сможет различить осваиваемые элементы как имеющие внутреннее или внешнее происхождение. В бесписьменных обществах память о заимствовании культурных черт извне может угаснуть в течение одного освоившего их поколения.

Еще один важный концепт — это диффузия-стимул, когда у культуры-донора заимствуется общая идея, которая совершенно по-своему трансформируется в рамках культуры-реципиента. В этом случае, чтобы объяснить широкий спектр вариаций и модификаций заимствованного, необходимо построить весь континуум от минимального до максимального изменения исходного образца.

Диффузия может также быть результатом брака между носителями различных культур. Супруга, живущая с мужем в патрилокальной семье, может впервые принести в нее или в более широкое сообщество некоторые образцы собственной бытовой культуры. Через поколение или два они могут быть продвинуты дальше благодаря браку кого-то из ее женских потомков с представителями чужой этнической культуры. Для такой диффузии шаг в пространстве совершается как минимум за время жизни одного, а обычно нескольких поколений. При условии длительного периода множественных межкультурных браков в определенном ареале ими объясняется распространение здесь некоторых общих бытовых черт. Дж. Мердок назвал это явление диффузией посредством социализации.

Наконец, следует отметить изменение в соотношении понятий «диффузия» и «эволюция». Они перестали противопоставляться и стали рассматриваться как дополняющие. С помощью понятия «диффузия» описывается процесс распространения культурных образцов из места происхождения в другие сообщества и общества, т. е. осуществляется историческая реконструкция межкультурных контактов. Понятие «эволюция» означает количественное приращение разнокачественных культурных элементов с их последующей интеграцией и повышением уровня организации складывающейся целостности. Это — обобщающая социально-научная категория, указывающая на движение культуры от простого состояния к сложному. Причем она

может относиться к человечеству в целом или к его части — вплоть до единичного сообщества размером менее ста человек.

Различие между понятиями имеет принципиальное значение, поскольку в центре внимания оказывается вопрос, известный как «дилемма Тайлора — Галтона»: распространяется культурная черта из единого места возникновения во множество других культур (диффузия) или же она независимо появляется в каждой из культур, в которых обнаруживается (эволюция). Сегодня оба типа порождения инноваций признаются в антропологии как равноценные для культурного развития. И если считается, что эволюция отдельной культурной единицы может порождаться как эндогенными, так и экзогенными инновациями, то в последнем случае диффузионным процессам принадлежит существенная роль.

В географическом отношении зона распространения инновации из точки происхождения вначале чаще всего бывает весьма ограниченной. Со временем дистанция увеличивается, но паттерн распространения модифицируется из-за наличия многих центров диффузии. Т. Хэгерstrand обобщил результаты ряда исследований, посвященных диффузии (1968), и выявил, что кривая распространения культурных инноваций имеет S-образную форму. Вначале образец заимствуют лишь немногие; затем освоение постепенно возрастает до максимума, а под конец интерес к нему угасает и сводится на нет. Темпы движения различных инноваций в рамках этих циклов неодинаковы, однако была установлена следующая закономерность: по мере возрастания скорости переноса и частоты межкультурных контактов увеличиваются и темпы диффузии.

Сегодня каждому антропологу хорошо известно, что диффузия наиболее активна среди соседствующих народов и убывает с увеличением дистанции, поскольку блокируется главным образом географическими, экологическими и в меньшей мере лингвистическими и другими культурными барьерами.

Задачи, решаемые с помощью концепции культурной диффузии

В антропологии до сих пор сохраняется интерес к теме диффузии одомашненных животных и растений, которая важна для лучшего понимания как истории, так и эволюции культуры. Отыскание средств эффективного жизнеобеспечения считается важным стимулом на пути человечества к цивилизации. Доказательства значимости одомашнивания до сих пор получают в результате изучения имеющихся данных средствами генетики, лабораторного моделирования гибридизации и мутаций, уточнения археологических данных, локализации диких предков в географическом пространстве. Результаты многочисленных исследований свидетельствуют о том, что в большинстве случаев можно считать, что доместикация каждого из видов известных растений и животных происходила лишь однажды и в одном месте, а затем они распространялись во многие другие точки планеты.

Для фактов нематериальной культуры, практически недоступных изучению естественнонаучными методами, временная глубина соответствует всего лишь воспоминаниям информантов, которых систематически начали опрашивать только в XX в. Поэтому в таких случаях проследить процессы диффузии практически невозможно. Лучшим доказательством их последствий считается непрерывность географического распространения сходных культурных черт, хотя это может иметь и иные объяснения, например общее происхождение из протокультуры, культурное наследование, действие экологических факторов. Для повышения степени достоверности выводов используются уточняющие исследовательские процедуры. Известно, что диффузия часто ограничивается экологической зоной, где заимствованная культурная черта оказывается полезной, прямо удовлетворяет какую-то насущную потребность или совместима с другими функциональными чертами или их совокупностями. Для такой черты осуществляется корреляция в пространстве с другими, чья диффузия нашла достоверное подтверждение. Если корреляция оказывается значимой, вероятность ее диффузионного происхождения возрастает. Когда же корреляции столь

многочисленны, что вся совокупность черт составляет отдельный кластер, соответствующий ареалу или области культуры, вероятность становится еще больше. Она достигает максимальной величины, если для ареала непрерывности характерны не связанные друг с другом языки и физические (расовые) группы.

Такие взаимные подкрепления результатов исследования служат доказательством того, что культурная непрерывность ареала обусловлена не общим культурным и биологическим наследованием, но диффузией или аккультурацией. Если же раса, язык и рассматриваемые культурные черты тесно коррелируют, различие между диффузией и распространением путем общего культурного наследования за счет миграции провести трудно.

Г. Драйвер (1941, 1961), используя технику многомерного кластерного анализа, выделил несколько источников происхождения культурных сходств: универсалии, культурное наследование посредством миграции, диффузия, конвергенция. Он обнаружил, что:

- элементы универсального или близкого к нему происхождения не могут использоваться для установления исторических связей между этническими единицами в ограниченных ареалах;

- элементы, тесно связанные с языковым семейством, можно рассматривать как результат культурного наследования от протокультуры с соответствующим протоязыком;

- непрерывное распределение в ареалах сходств, перекрывающее границы языковых семейств, с высокой вероятностью можно считать обусловленным диффузией.

В. Мильке измерил связь между степенью культурных сходств и географической дистанцией. Он установил, что сходства уменьшались по мере увеличения дистанции вначале быстро, а затем постепенно. Это исследование продемонстрировало, что распределение культурных черт существенным образом упорядочено. В дальнейшем вывод о том, что распространение элементов культуры в географическом пространстве не случайно, но носит закономерный характер, был неоднократно подтвержден кросс-культурными и холокультурными исследованиями.

Современные антропологи признают диффузию в качестве одного из важнейших механизмов обмена образцами в процессах межкультурных взаимодействий и коммуникаций. Они считают, что диффузия повлияла на каждую из этнических единиц, существующих на земле. Однако, признавая, что все народы мира пытались навязать друг другу свои культурные стандарты, антропологи подчеркивают, что большинство предложений отвергалось. Это и обуславливает воспроизведение культурного многообразия не только в мировых, но и в региональных и даже локальных (например крупных города и мегаполисы) масштабах.

Исследования, осуществленные во второй половине XX в. такими антропологами как Р. Д'Андрате, Г. Драйвер, Дж. Йоргенсен, Р. Карнейро, Р. Наролл, способствовали окончательному преодолению противоречий между диффузионизмом и эволюционизмом. Было установлено, что во всем мире эволюция осуществлялась благодаря диффузии и что культуры с низкой степенью диффузионной активности оказываются менее сложными, чем более интенсивно участвующие в межкультурных обменах.

Известно, что диффузия и эволюция непостоянны в отношении как скорости, так и расстояний распространения. Поэтому появление изменений на уровнях отдельных культур и панкультуры до сих пор не поддается точным предсказаниям или реконструкциям.

См. также статьи: *Расово-антропологическая школа; Эволюционизм.*

Лини: *Ankegmann B. Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika // Leitschrift für Ethnologie. 1905. № 37; Boos F. Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas. Berlin, 1894; Brown L. Diffusion Processes and Location. Philadelphia, 1968; Cameiro R. Ascertaining. Testing and interpreting sequences of cultural development // Journal of Anthropol-*

logy. 1968. № 24; *Czekanowski J.* Objektive Kruterien in der Ethnologie // Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie, und Urgeschichte, Korrespondenz-Blatt. 1911. № 42; *Driver H.* The measurement of geographical distribution form // *American Anthropologist*. 1939. № 41; Statistical studies of continuous geographical distribution // *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. N.Y., 1970; *Frobenius L.* Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin, 1898; *Graebner F.* Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien // *Leitschrift für Ethnologie*. 1905. № 37; *Kroeber A.* The culture — area and age — area concepts of Clark Wissler // *Methods in Social Science*. Chicago, 1931; Cultural and Natural Areas of Native North America. Univ. of California Publications in American Archeology and Ethnology, 1939; Stimulus diffusion // *American Anthropologist*. 1940. № 42; *Milke W.* The quantitative distribution of cultural similarities and their cartographic representation // *American Anthropologist*. 1949. № 51; *Murdock G.* Ethnographic Atlas. Pittsburgh, 1967; *Naroll R., D'Andrade R.* Two further solutions to Galton's problem // *American Anthropologist*. 1963. № 65; *Ratzel F.* Die geographische Verbreitung des Bogens und der Pfeile in Afrika // *Akademie der Wissenschaften, Leipzig, Berichte über die Verhandlungen Philologisch-historische Klasse*. 1887. № 39; *Schmidt W., Koppers W.* Völker und Kulturen. Regensburg, 1924; *Tylor E.* On American lot — games as evidence of Asiatic intercourse before the time of Columbus // *Internationales Archiv für Ethnographie*. № 9. 1896; *Wissler C.* The American Indians. N.Y., 1917.

Э.А. Орлова

Когнитивная антропология

Когнитивная антропология (далее К. а.) — раздел антропологии, посвященный изучению процессов познания человеком окружения и выражения полученных знаний в знаковой и символической форме. Эти процессы рассматриваются не с индивидуальной точки зрения, а в культурном контексте. Соответственно, даже если структурные свойства познания многие считают антропологическими универсалиями, его содержание обусловлено особенностями конкретной культуры.

К. а. сформировалась на пересечении философии и психологии познания, нейропсихологии, информатики, исследований в области искусственного интеллекта. Ее предметной областью являются познавательные процессы в их рациональной и неосознаваемой формах, а объектом — система ментальной организации знаковых и символических элементов культуры в целостностях различного масштаба, имеющих значение и смысл применительно к социально значимым ситуациям. Количество, качество (сложность) и содержание таких ситуаций культурно специфичны.

К. а. сложилась в середине 1950-х гг. как реакция на изменение фокуса интереса в изучении культуры. Если до этого внимание антропологов было сосредоточено на институциональных (нормативных) характеристиках культуры, организующих и ограничивающих поведение людей в их совместном существовании, то теперь акцент переместился на его представленность (презентацию) в символической форме.

В таком контексте культура рассматривается как совокупность знаний, обобщающая и организующая социокультурное пространство, где осуществляются взаимодействие и коммуникация людей, а также их содержание, релевантное типичным социально значимым ситуациям. Причем речь идет о разделяемых представлениях, эксплицитно выражаемых в форме знаков и символов.

Одним из основоположников этого направления в антропологии принято считать У. Гудинафа, который определил культуру как состоящую из знаний и верований членов общества, необходимых им для того, чтобы вести себя и поступать взаимоприемлемым образом. Согласно Гудинафу, процесс познания определяется принятыми в культуре правилами отбора необходимой информации, проведения социально значимых различий, классификации различных областей культурного (в данном случае символического) пространства. Хотя сам Гудинаф не использовал терминологию информатики, в его концепции прослеживается очевидная аналогия с компьютерны-

ми программами, содержащими наборы правил отбора, кодирования и декодирования соответствующей их функциям информации.

Следование этой логике привело к формированию представления о том, что сложность многообразных культурных фактов можно свести к нескольким формализуемым? правилам их порождения — принцип, который, по замечанию Р. Д'Андреа, прямо заимствован из общей теории информации.

Наряду с предметной областью и объектом К. а. характеризуется и специфичной для нее генеральной целью осуществляемых в ее рамках исследований. Она заключается в том, чтобы понять, как представители разных обществ упорядочивают свое культурное пространство, свои переживания и отношения в разных его областях; выявить соответствующие им символические системы; как можно точнее описать культуру в ее собственных терминах. В связи с этим культура, согласно М. Спиро, может быть представлена в виде когнитивной системы, состоящей из наборов нормативных и описательных утверждений о природе, человеке, обществе, логически связанных в сетевые структуры более высокого порядка, или конфигурации.

Такая система является ключевым источником знаний, необходимых членам общества для совместного существования и осваиваемых в процессе инкультурации (социализации). Фундаментальным способом познания людьми себя и своего окружения считается индивидуальный опыт. Эти два положения и определяют относительно полное определение культуры, принятое в рамках К. а. Культура трактуется как идеальнотипичная когнитивная система, состоящая из знаний, верований, ценностных представлений (когниций), а также правил их организации и существующая (распределенная) в сознании индивидуальных членов общества. Они используют такие знания для ориентации и выбора адекватного поведения в различных областях социокультурного пространства, для «правильной» интерпретации поведения друг друга в социально значимых ситуациях взаимодействия и коммуникации. Однако, поскольку считается, что культура распределена в индивидуальных сознаниях членов общества, ее когнитивная модель не тождественна для всех. В ней выделяются универсальные для общества, общие для социальной группы и индивидуально специфичные компоненты.

Категоризация и таксономия

Исходным в К. а. является представление о том, что познание окружения зависит от внешних воздействий, которые индивид не воспринимает до тех пор, пока они с помощью когнитивных процессов не превращаются в «сигналы» о чем-то значимом для него и не сгруппируются в культурно установленные индексы-сигнификаторы.

Такие индексы называют *когнитивными категориями*, соответствующими устойчивым и/или повторяющимся чувственным образам окружения. Соответственно культура представляется как хранилище таких категорий, которые не являются имманентно присущими процессу познания, но порождаются и осваиваются людьми в ходе социальной коммуникации, осуществляемой с помощью символических систем, и прежде всего языка.

Именно в языке, по мнению представителей этого направления, заключены все когнитивные категории, в которых выражаются результаты человеческого мышления и которые составляют содержание культуры. Исследователи расходятся в представлениях о познаваемой и категоризируемой реальности. Одни определяют реальность как социокультурную категорию, содержание которой обуславливается познавательными возможностями и технологиями, характерными для каждой отдельной культуры. То, что находится за этими пределами, в содержание категории не включается. Другие относят к ней и то, что находится за пределами не только наличных категорий культуры, но и человеческого восприятия, однако полагают, что познаются только значимые для данного общества связи с окружением и его элементы, представленные в культуре в символической, прежде всего лингвистической форме.

Следует подчеркнуть, что К. а. с самого начала была связана с лингвистической философией и лингвистикой как таковой. Отсюда принятое в ее рамках исходное

допущение о том, что язык является ключом к пониманию всех остальных областей искусственного мира и что культурную организацию общественной жизни можно изучать на основе лингвистических материалов.

Однако в рамках К. а. изучаются не строение и техники использования языка как такового; при анализе языка определенной социальной группы или общества извлекается информация об отношениях людей друг к другу и к окружению. Соответственно, объектом изучения становятся культурные «тексты», представляющие собой определенным образом организованные совокупности информации, выраженные в вербальной или иной символической форме и относящиеся к социально значимым ситуациям совместного существования людей.

В настоящее время наиболее изученным способом такой организации является построение таксономий из имеющихся культурных категорий. Причем речь идет о так называемых естественных таксономиях, т. е. тех, которые выстраиваются и используются носителями каждой культуры в процессах совместных взаимодействий и коммуникации.

Исходным при этом является допущение, что людям свойственно группировать разные по содержанию события, объекты, действия в определенные категории, в рамках которых они рассматриваются как эквивалентные по некоторому общему для них признаку (происхождение, цвет, форма, местоположение и т. п.).

Когнитивные культурные системы включают в себя множество таких категорий. Некоторые из них являются специфичными и включают в себя лишь несколько членов; другие, общие охватывают множество единиц. Соответственно, для прагматических целей и категории должны быть некоторым образом обобщены и упорядочены. Наиболее известным способом такого упорядочения является классификация, или когнитивная модель, структурирующая категории иерархическим образом.

Самая общая форма классификации — таксономия — связана с выделением типа отношений между категориями, входящими в состав конструируемой системы. В процессе таксономизации ее будущие компоненты сравниваются и между ними проводятся значимые различия, позволяющие отделить одну категорию от другой и разместить их в иерархическом порядке. Категории могут контрастировать либо полностью (т. е. не содержать общих членов) либо во многих или некоторых отношениях, либо только по одному признаку.

Следует подчеркнуть, что между концептуальными категориями и их лексическими обозначениями проводится теоретическое различие; они не считаются тождественными. Одна категория может быть связана с несколькими лексическими единицами (синонимия): одной лексической единице может отвечать несколько категорий (полисемия); две или более лексических единиц могут иметь одинаковую форму (звучания, написания), но иметь совершенно разные значения (омонимия). Семантические контрасты определяются на уровне концептуальных категорий, а не слов. Категории, которые в системах таксономий называются *таксонами*, согласно правилам всегда рассматриваются как взаимоисключающие, и каждая из них занимает в иерархии только ей предписанное место.

Разумеется, представители К. а. признают разнообразие культур и языков. Однако при сегодняшнем уровне ее развития основное внимание пока уделяется фундаментальным концептуализациям связей людей с окружением, обнаруживаемым во всех кросс-культурных исследованиях, или познавательным универсалиям, составляющим основу суперструктур всех культурных или лингвистических систем. Выявление таких универсалий обеспечивает критерии для сопоставления, соизмерения и перевода таксономий и категорий, относящихся к разным культурам в контексте сравнительных исследований.

При этом проводится различие между формальными и содержательными, абсолютными и обусловленными универсалиями. В первом типе различия к формальным относятся грамматические универсалии, а к содержательным — отражаемые ими антропологические отношения. Во втором типе к абсолютным относятся характеристики, существующие во всех языках, а к обусловленным те, что выделяются при

определенных условиях. Поскольку в К. а. основное внимание уделяется «естественным» таксономиям и классификациям, понятно, что исследователи имеют дело более с обусловленными, чем с абсолютными категориями.

Культура как позиция по отношению к окружению

В рамках К. а. признается, что социально значимое знание распределено по сознаниям различных индивидов, и соответственно их культурные модели не идентичны. Тем не менее здесь существует представление о «культуре в целом», которое исследователь конструирует как идеально-типичную систему, построенную из различных индивидуальных когнитивных моделей. Эта система трактуется как идеализированная модель всеохватывающего знания совершенного носителя культуры в культурно-гомогенном сообществе. Такая конструкция строится на основе этнографических данных, полученных от многих информантов, каждый из которых знает о своей культуре как то, что известно и другим, так и то, чего они не знают.

Из этого выводятся два типа моделей: комплексные и общие. Комплексные включают в себя сведения, полученные от каждого из информантов, а общие — только то, что известно им всем. Оба типа когнитивных моделей абстрагируются от индивидуальных различий и предназначены для анализа имеющегося в конкретной культуре знания на метауровне. Принимая во внимание его представленность в категориях и классификациях, можно говорить, что результатом исследования становятся некоторые общие позиции, существующие в изучаемых культурах по отношению к «миру», или принципы организации культурного пространства (в рамках классической философской и культурно-антропологической парадигмы это называлось «картиной мира»).

Идеализированная модель, обобщающая совокупности этих принципов, — можно назвать ее культурной парадигмой — представляет собой важный инструмент как для интерпретации высказываний и мнений носителей культуры, так и для сравнения символических структур и единиц в разных культурах. Соответствующая информация извлекается из фольклора, мифологии, идеологии, философии, художественной литературы, сообщений, передаваемых средствами массовой информации. Принципы организации отношений с окружением появляются в критериях оценочных суждений, резонах, которыми люди объясняют свое поведение, основаниях, которые они подводят под свои цели и намерения.

Как правило, такого рода базовые культурные категории лингвистически оформлены и составляют совокупность формул, выражающих представления о нормах и отклонениях, обязательном и необязательном, приемлемом и неприемлемом, ценном и отвергаемом. Значимой для исследователя является ситуативность их применения — с одной стороны, и уверенность говорящего в их релевантности — с другой. Они осваиваются в процессе инкультурации и принимаются без доказательств как нечто само собой разумеющееся (подобно «естественной установке» А. Шютца).

Как свидетельствуют этнографические обобщения и результаты культурно-антропологических исследований, категории, используемые носителями любой культуры для объяснения и оправдания или осуждения своих действий и действий других людей, не составляют рационально упорядоченной целостности. С точки зрения классической логики они могут противоречить друг другу не только в различных ситуациях взаимодействия и коммуникации, но даже в одной и той же. Такую полисемичность объясняют тем, что количество категорий всегда существенно меньше, чем ситуаций их применения, и при каждом использовании их смысл и значение меняется. В то же время люди по инерции сохраняют представление об их однозначности и релевантности по отношению как к собственному поведению, так и к действиям других.

Это представление составляет основу такой виртуальной концепции, как «картина мира», которая якобы имеется у каждого индивида, составляет целостную непротиворечивую систему взглядов, обуславливающую последовательность его по-

ведения. Вместе с тем люди постоянно сталкиваются с тем, что их знания о мире разрозненны и могут находиться в разных отношениях: сочетаться, противоречить друг другу, не пересекаться.

Однако это не означает, что в культуре существует когнитивный хаос. «Естественные» категоризации и классификации, которые также не могут быть представлены как целостные, логически не противоречивые системы, обеспечивают людям возможность адекватным образом и с успехом использовать имеющиеся у них — далеко не полные — знания о своей и других культурах. Такого рода средства организации отношений людей с окружением создают устойчивые ориентиры, позволяющие сохранять специальные порядки и транслировать их от поколения к поколению. Лингвистические формы выражения когнитивных категорий и их классификаций могут варьироваться в разных социокультурных группах и в разные времена в одной и той же культуре.

Поэтому исследователю бывает трудно увидеть за ними не только культурно-специфичные, но и универсальные принципы построения социальных порядков. В то же время широкие спектры вариаций обеспечивают устойчивость в социокультурном пространстве и времени самих принципов. В случаях, когда между ними обнаруживаются очевидные противоречия и под угрозой оказываются привычные порядки категорий и классификаций, носители культуры, пытаясь сохранить их, меняют лексические формы их описания.

Однако в рамках К. а. внимание уделяется не только функционированию и поддержанию устойчивых познавательных единиц и лингвистических форм их выражения. Здесь признается, что конфигурации принципов построения социокультурных порядков (культурных парадигм), сколь бы устойчивыми они ни были, меняются во времени. Изменения происходят, если какие-то из их существенных компонент утрачивают адаптационный потенциал, т. е. перестают поддерживать адекватность коммуникации в стандартных социокультурных ситуациях. Смена культурных когнитивных парадигм предполагает перенесение организующих функций с одних ее оснований на другие либо замену устаревших принципов категоризации и классификации когнитивных единиц на новые. Вокруг них кристаллизуются совокупности разделяемых людьми смыслов и значений изменившихся отношений с окружением, что и придает им статус составляющих новой культурной когнитивной парадигмы.

При анализе изменения *когнитивных культурных порядков* было выявлено, что они могут осуществляться несколькими способами.

Во-первых, формы упорядоченных областей культурного пространства могут меняться постепенно в результате внешних воздействий. В этом случае содержание категорий и таксономий расширяется за счет интегрирования в их рамки новых элементов либо сужается благодаря утрате определенных составляющих. Иными словами, они медленно усложняются или упрощаются в зависимости от соответствующих изменений внешних условий и социальной значимости самих культурных порядков.

Во-вторых, конфигурация отношений между категориями в рамках таксономий либо между таксономиями может модифицироваться в процессах их конкуренции в соответствующих культурных контекстах за лидерские функции в их когнитивной организации. Такая конкуренция обычно возникает в ситуациях ценностного релятивизма, когда сомнению подвергаются установившиеся иерархические структуры когнитивных порядков. Борьба познавательных структур за первенство в организации символических связей людей с окружением заканчивается тем, что одна из альтернативных ориентаций становится доминирующей, а другие перегруппируются в зависимости от когнитивной дистанции по отношению к ней. По-видимому, процессы такого рода детерминируют то, что по аналогии с представлениями Т. Куна о смене научных парадигм можно назвать сменой познавательных парадигм в культуре.

В-третьих, можно говорить об изменении самих оснований категоризаций или классификаций, т. е. о смене критериев отбора информации как социально значимой и принципов формирования категорий и таксономий как имеющих прагматическую ценность для членов общества. В этом случае речь идет о тотальной трансформации

некоторых из подобных когнитивных порядков. Если их достаточно много и они упорядочивают фундаментальные связи людей с окружением, можно говорить о смене культурных парадигм.

Сценарии событий

Когнитивные порядки в исследовательском поле К. а. не ограничиваются только категориями и таксономиями. Здесь выделяются также сценарии событий, определяемые как представления об организованной последовательности действий, соответствующей определенным зонам культурного пространства, определяемого двумя другими типами порядков. Такие сценарии представляют собой сложные когнитивные модели, где наборы представлений о горизонтально связанных действиях или сценах по вертикали подчиняются образцу ситуации в целом, или когнитивному сценарию. Предполагается, что в рамках сценария две ключевые его составляющие — действие и состояние ситуации — связаны взаимной обусловленностью: определенный тип действия приводит к соответствующему ему состоянию, которое в свою очередь порождает необходимое или сопутствующее следующее действие.

В отношении такого рода связей принято выделять пять типов причинности: результирующая (действие приводит к изменению состояния); возможная (состояние делает возможным действие); невозможная (состояние делает действие невозможным); иницирующая (состояние или действие вызывает другое состояние); задающая основание (состояние служит основанием для действия). Итак, причины обуславливают характер «сцен» в рамках сценария, последовательность которых результируется в событие.

Событие предполагает оперирование объектами, использование определенных технологий, организацию взаимодействия акторов во имя достижения установленной цели. На когнитивном уровне это находит выражение в том, что событие и рамки, в которых оно происходит, получают символическое (словесное) обозначение. Каждое событие представляет цепочки ассоциированных актов, организованных подчиненностью цели. Иными словами, предполагается, что можно выделить структуру события и описать ее в терминах сегментов активности, ограниченных причинами их порождения и временем осуществления, что обозначается как обобщенная репрезентация события.

В теоретической модели структуры события принято проводить различие между самим событием (референтом), его ментальной репрезентацией (обозначаемым) и внешней вербальной представленностью (обозначающее). Принимая во внимание такое различие, сценарий следует рассматривать как схему последовательности событий, с общей репрезентацией, подразумевающей референт и обозначаемое, но выраженной на языке обозначаемого. Сценарий может относиться к единичному событию или к серии повторяющихся событий. В последнем случае каждое из них обозначается как эпизод. Отношение между категориями «эпизод» и «событие» соответствует отношению знака и типа, поэтому считается, что каждый эпизод соответствует структуре прототипического события, а не является специфичным для конкретного случая.

Сценарии определяются через акторов («действующих лиц») и действия, которые в свою очередь подразделяются на обязательные и ситуативно возможные и ведут к достижению значимой для акторов цели. Соответственно, сценарии несут в себе важную в социальном отношении информацию об объектах, отношениях между ними, способах их использования, структурах их взаимодействия в типичных культурно установленных ситуациях. Именно поэтому сценарий следует рассматривать как описание определенного типа таких ситуаций, позволяющее выделить их целостность, каузальную структуру, последовательность и иерархичность действий, предсказывать все обязательные компоненты и ожидать альтернативы возможных, которые могут замещать друг друга в зависимости от вариаций конкретных ситуативных обстоятельств.

Итак, понятие «сценарий» относится к общей репрезентации событий в стандартных социально значимых ситуациях, относящихся к определенным зонам когнитивно-культурного пространства. В большинстве случаев они не рефлексированы, но тем не менее задают алгоритмы взаимодействия и коммуникации акторов, которые могут переноситься из одного класса таких ситуаций в другие. К основным культурным функциям сценариев принято относить составление планов соответствующего ситуации взаимодействия, прогнозирование соответствующих последовательностей действий, обеспечение когнитивных оснований для интерпретации ситуативно обусловленного дискурса, порождение обобщенного социально значимого знания об упорядочении активности людей в символическом пространстве.

Этнонаука как методологическая основа когнитивной антропологии

Принято считать, что методологическую основу К. а. составляет *этнонаука*, или *дескриптивная эпистемология*. Она начала формироваться в 1970-х гг. и ориентирована на установление связи между этнографическими описаниями локальных культур и их лингвистическим анализом. Этнонаука включает в себя такие области, как этноанатомия, этноботаника, этнозоология и т. п. Это теоретическое социально-научное направление, компаративный характер которого обусловлен ориентацией на определение универсальных закономерностей познания. Его нередко называют метаэпистемологией, поскольку предполагается необходимость сформулировать сущностные и формальные ограничения, налагаемые на результаты полевых исследований, проводимых в русле К. а., и на интерпретацию.

Представители этнонауки имеют дело с когнитивными порядками, с культурными основаниями и формами познания, но не поведения. Наблюдение за действиями представителей изучаемой культуры используется главным образом для того, чтобы возникли дальнейшие вопросы об их знаниях. Задача заключается в определении того, что они знают о своей культуре. Это в общем виде соответствует понятию культурной компетенции. Что касается поведения, то здесь оно рассматривается как практическое применение знания. В качестве исходного принимается допущение, что используемые в этнонауке теории знания и теории поведения не противоречили друг другу и составляли общую концептуальную систему. Это не означает, однако, что реальное поведение изучаемых людей должно обязательно полностью соответствовать их знанию. Именно расхождения между ними становятся предметом теоретического объяснения, позволяющего уточнить представления о когнитивных моделях, используемых в данной культуре.

В рамках этнонауки изучается та часть культурно организованного знания, которая становится доступной исследователю через анализ языка информантов. Невербальные области культуры также считаются важными и необходимыми, но они находятся за пределами принятых здесь ограничений. Поскольку предполагается, что большая часть используемого в культуре знания передается через язык, такие ограничения считаются допустимыми.

Правомерность выявления когнитивных порядков и выведения на их основе общих суждений об изучаемой культуре обосновывается рядом исходных допущений:

- представления, высказывания и поведение носителей культуры обусловлены определенными принятыми здесь порядками познания и оперирования знаниями, осваиваемыми в процессах инкультурации и используемыми в типичных ситуациях взаимодействия и коммуникации;

- следовательно, носители культуры действуют и реагируют на основе этих разделяемых порядков понятным для них и предсказуемым образом;

- основная часть, компонент таких порядков выражен в языке, который в каждой культуре также упорядочен, в т. ч. с помощью лингвистических универсалий, присущих всем известным языкам;

— представитель этнонауки должен найти обоснованные средства получения информации для построения достоверных выводов о том, какой «этнотеории культуры» следует изучаемый им народ.

На этих допущениях основываются исследования таких антропологов, как П. Боханан, О. Вернер, У. Гудинаф, Д. Казагранде, Ф. Кизинг, Х. Конклин, К. Фрейк, Д. Хаймс, Р. Наролл, Д. Уильямс и др.

Культура в этих теоретических рамках рассматривается как общая совокупность знаний всех ее носителей или как набор теоретических пересечений всех их индивидуальных компетентностей. Разумеется, их знание варьируется в зависимости от личностных и социальных факторов, и ни один из них не обладает исчерпывающим знанием о своей культуре. Однако считается, что полное этнонаучное описание когнитивного потенциала культуры может быть составлено из описания и теоретического обобщения знаний многих информантов, особенно культурно компетентных.

Совершенно очевидно, что объем и сложность знаний, выраженных в лингвистической форме, огромны даже в рамках наиболее простых из известных культур. В отношении современных развитых обществ это знание поистине необъятно. Соответственно, в рамках этнонауки отыскиваются способы редуцировать все многообразие знаний к ограниченному количеству измерений. Одно из решений предполагает обращение к свойствам лексико-семантических, а не лексических полей, или к организации (структуре) знания, а не к многочисленным разрозненным когнитивным единицам. Другое решение связано с ограничением анализа высшим, наиболее абстрактным уровнем терминов, имеющихся в фолк-таксономиях.

Такая теоретически обоснованная редукция задает принципы и ограничения, которыми следует руководствоваться при отборе и организации исходного материала. Таким материалом служит список лингвистически оформленных единиц знания, состоящих полностью из терминов изучаемой культуры. Относительная важность и обобщенность местных категорий выводится из суждений информантов, а результаты сравниваются с эталоном, в качестве которого принимается атлас Д. Мердока, основанный на кумулятивном опыте антропологов, накопленном за многие десятилетия.

Сегодня в рамках этнонауки эмпирически проверены только два универсальных типа организации когнитивных или лексических полей — таксономии и парадигмы. Понятие «таксономия» используется в техническом смысле как включение элемента в определенный класс. Понятие «парадигма» также носит технический характер и обозначает особое неиерархическое пересечение классов семантических или лексических единиц. Парадигматический набор компонент делится на поднаборы, называемые измерениями, таким образом, что поднаборы не имеют общих членов и в сумме составляют набор в целом. Что касается соотношения обоих понятий, то парадигма формально выражает структурирование одного из уровней таксономии, г. е. каждый уровень таксономии семантически структурирован парадигмой.

Этнонаучные достижения пока невелики, но сама идея является многообещающей. Ориентация на выявление типов порядков, составляющих культурное пространство различных обществ, в т. ч. того, к которому принадлежит исследователь, предполагает движение в сторону построения универсальной метатеории. К. а. К. настоящего времени, правда, установлены принципы только одного из типов упорядочения культурной реальности — таксономий.

Другие генеральные принципы интеграции культурных категорий в их лексическом выражении пока не изучены. Однако, как отмечали О. Вернер, Д. Казагранде, Ф. Кизинг, К. Фрейк, чисто теоретические гипотезы К. а. теперь можно верифицировать и фальсифицировать, поскольку появилась возможность выражать их в операциональных категориях и даже формализовать. Результаты проверки таких гипотез становятся основанием либо для признания их несостоятельными, либо для утверждений о человеческой культуре, претендующих на универсализм, например, «во всех культурах значительные области знаний, выраженных в лексических формах, упорядочены таксономическим образом»). Несмотря на то, что в области выявления

культурных способов упорядочения знания предстоит сделать еще очень многое, формализация методов проверки соответствующих гипотез означает укрепление научного статуса К. а.

См. также статьи: *Критическая и «рефлексивная» антропология; Психологическое направление в антропологии.*

Соч. и лит.: Goodenough W. Explorations in cultural anthropology. N.Y., 1964; Hymes D. (ed.). Language in culture and society. N.Y., 1964; Morris C. Sing, language and behavior. N.Y., 1946; Narrol R., Cohen R. A handbook of method in cultural anthropology. N.Y., 1973; Narrol R., Narrol F. Main currents in cultural anthropology. N.Y., 1973; Northrop F., Livingstan H. (ed.). Cross cultural understanding: epistemology in anthropology. N.Y., 1964; Pike K. Phonemics. Ann Arbor, 1974; Pike K. Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior. Glendale, 1960; Polanyi M. Personal knowledge. N.Y., 1964; Samarin W. Field linguistics. N.Y., 1967.

Э.А. Орлова

Психоаналитический подход в культурной антропологии

Психоаналитическая антропология — сумма теоретических представлений, сложившихся в XX в. на основе психоанализа и раскрывающих психологические основания культурного творчества и социокультурных процессов. При всем многообразии подходов основу Психоаналитического подхода (далее П. п.) составляет фрейдовская парадигма, ориентированная на экспликацию и интерпретацию основополагающих бессознательных импульсов, определяющих как собственно психическую активность, так и культурную деятельность.

Исходя из принципа тождества онто- и филогенеза, П. п. постулирует принцип единства содержания психического пространства, охватывающего как когнитивные акты и реакции древнейшего человека, так и психическую жизнь человека современного. Такого рода единство проявляется прежде всего в подобии мифов, фольклора, инфантильных фантазий, снов, видений, визионерского опыта, художественной образности, невротических проявлений. Основоположник П. п. *Зигмунд Фрейд*, спроецировав выводы узко понимаемого психоанализа как клинической практики на широкий комплекс гуманитарных дисциплин, заложил фундамент применения П. п. в ряду теоретических и прикладных дисциплин.

Базовые психические детерминанты, определяющие, согласно П. п., культурную жизнь как отдельного человека, так и сообществ, были сформулированы Фрейдом в работах рубежа XIX — XX вв. На материале детской сексуальности были выявлены особые инфантильные переживания, названные им *отцовским комплексом*. Содержательная связь этих переживаний с мифом об Эдипе дала Фрейду основание назвать этот комплекс *эдиповым*. Заклучая в себя глубинный бессознательный смысл широкого круга психических феноменов, эдипов комплекс, по Фрейду, принял вид культурной универсалии жизни человечества.

Суть эдипова комплекса в проявлении *либидо* — полового инстинкта, детские формы которого, не получив вследствие своей асоциальности прямого осуществления, вытесняются в бессознательную область психики. Первичные проявления эдипова комплекса — половое влечение к матери и ненависть к отцу-сопернику. Эти вытесненные в бессознательное инфантильные переживания, выступая, как правило, в символической форме, исподволь воздействуют на поведение и деятельность взрослого индивида. Продуктивным разрешением табуированных, но неустранимых либидозных влечений и установленных культурой норм выступает сублимация — подмена прямой сексуальности ее опосредованными формами, легитимизованными культурой. На них и расходуется энергия либидо. Сублимация либидозных импульсов и есть, по Фрейду, главное таинство культуры. Эта модель, пережив многообразную

антиредукционистскую критику, сохранила свои позиции в качестве основополагающей концепции П. п. Оказав огромное влияние на социальную мысль XX в. П. п. неоднократно подвергался критике и несколько раз то ниспровергался, то вновь возрождался. На сегодня П. п. и, в частности, широко понимаемый неофрейдизм активно используются различными научными направлениями.

Фрейд Зигмунд (1856 — 1939) — австрийский психолог, психопатолог, невропатолог, психиатр, основоположник психоанализа и П. п. Как ученый сформировался в духе традиций классического естественнонаучного эмпиризма и эволюционизма. В 1873 г. поступил на медицинский факультет Венского университета. Прослушал курс философии Brentano. Доктор медицины (1881). Приват-доцент неврологии (1885). В начале 90-х гг. в сотрудничестве с И. Брейером Фрейд разработал т. н. «катарсический» метод терапии неврозов, основанный на концепции психотравматического невроза. Согласно этой концепции, невроз является защитной реакцией психики на невыносимо травмирующую ситуацию, которая изгоняется (вытесняется) из сознания, но сохраняет свой аффективный потенциал (катексис). Дальнейшее развитие состояло в выдвижении Фрейдом гипотезы об исключительной роли сексуальности в этиологии неврозов, затем последовал отказ от гипноза, замена его методом свободных ассоциаций и толкованием снов. Творческую эволюцию Фрейда с момента окончательного утверждения психоаналитических методик можно разделить на три периода: ранний (1895 — 1905), период I психоаналитической системы (1905 — 1920), период II психоаналитической системы (1920— 1939).

К 1895 г. Фрейд пришел к выводу о необходимости углубленного изучения бессознательного. С 1896 по 1902 г. разработал основы психоанализа, обосновав энергетическую и динамическую модель психики, состоящей из трех систем: бессознательного — предсознательного — сознательного. Бессознательное трактуется как непознаваемое, но эмпирические традиции, основанные на клинической практике, привели Фрейда к утверждению, что оно все-таки познаваемо в своих «репрезентативных репрезентациях». В 1905 г. обосновал идеи о природе и функции либидо и вытеснении сексуальных влечений как причине неврозов. Поворотный характер носит работа *«Тотем и табу»* (1913), где психоаналитическая парадигма распространяется на общекультурные сферы и ранние формы религиозности.

Культурно-антропологическая проблематика разворачивается у Фрейда в виде поиска ответов на следующие вопросы: каков порог подавления культурой либидозных влечений и каковы формы и уровни социокультурной компенсации этого подавления? Культура, таким образом, выступает своеобразным регулятором процессов либидозных «инвестиций» и «контринвестиций». В работе *«По ту сторону принципа удовольствия»* (1920) Фрейд изложил основы психоаналитической теории личности. В 1921 г. в книге *«Психология масс и анализ человеческого Я»* он развернул психологический компендиум по проблемам личности, социальной психологии, антропологии и социологии.

В работе *«Я и ОНО»* (1923) Фрейд изложил психоаналитическую концепцию структуры личности, согласно которой человек обречен на неизбежные конфликты с культурой, на борьбу с ее репрессивностью. С годами Фрейд все более углублялся в проблемы культурологии и философии. В работе *«Будущее одной иллюзии»* (1927) он дал психоаналитическую панораму прошлого, настоящего и будущего религии, рассматривая последнюю как навязчивый невроз. Одна из наиболее философских по духу работ Фрейда — *«Беспокойство в культуре»* (1929). По Фрейду не эрос, либидо, воля сами по себе являются предметом творчества мыслителя, а вся совокупность желаний в их конфликтном противостоянии с миром культурных табу, социальных императивов, разнообразных авторитетов и пр. Иммигрировав из Австрии, он опубликовал исследование *«Моисей и монотеизм»* (1939), посвященное дальнейшему исследованию философских и культурологических проблем в психоаналитическом ключе.

Не создавая специально «психоаналитической» эстетики, Фрейд исследовал важнейшие проблемы художественной деятельности, выясняя в первую очередь роль

искусства в психической жизни автора и аудитории. Подвергая «психоанализу» писателей и художников прошлого, Фрейд трактовал произведения искусства только как «выражение намерений и порывов художника». Произведение предстает продуктом переработки душевных конфликтов, коренящихся в детских сексуальных переживаниях. При этом в анализе произведений проблематизируются два аспекта: психологические структуры творчества (включая подсознательные комплексы) и формы художественной символики.

Огромное влияние фрейдизма в XX в. объясняется прежде всего тем, что он, выдвинув на передний план проблему бессознательного, похоронил «декартовского» человека и сделал далее невозможным продолжение философии человека как философии сознания. Фрейдизм оказался в авангарде ниспровержения диктата антропного культуроцентризма, переживаемого в первой половине столетия как кризис культуры и ее ценностей. В этом смысле фрейдизм оказался во многом параллелен ницшеанству, выстроив психологический фундамент «разоблачения» культуры. Учение Фрейда не будучи строго философским, имеет значительный мировоззренческий потенциал, что неоднократно помогало ему выстоять против многоаспектной критики. В основе осмысления фрейдизмом человека и культуры лежит убеждение в антагонизме природного начала — сексуальных и агрессивных импульсов бессознательного — и репрессивной культуры.

Юнг Карл Густав (1875 — 1961) — швейцарский психолог и культуролог, основатель аналитической психологии, доктор наук ((1902), тема исследования — «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов»), профессор университетов в Цюрихе (1933— 1941) и Базеле (1942). В 1911 — 1914 гг. — президент Международного психоаналитического общества. Основные сочинения: «О психологии. *Dementia graecorum*» (1907), «Трансцендентная функция» (1916), «Об энергетике души» (1928), «Проблема души настоящего времени» (1931), «Действительность души» (1934), «Психология и религия» (1940), «О психологии бессознательного» (1943), «Психология и алхимия» (1944), «Психология и воспитание» (1946), «Символика духа» (1948), «Символы трансформации» (1952), «Ответ Иову» (1952), «О корнях сознания» (1954), «Современный миф» (1958), «Подход к бессознательному» (1961) и др. Научную деятельность начал в Цюрихе под руководством Э. Блейера. С 1906 г. перешел на позиции психоанализа, став ближайшим соратником Фрейда и популяризатором его учения (1907-1912).

Пересмотр ряда постулатов ортодоксального фрейдизма привел к разрыву с Фрейдом в 1913 г. Основные расхождения Юнга с Фрейдом касались двух принципиальных моментов: роли сексуального начала в психической жизни индивида и трактовки природы бессознательного. (В своей трактовке последнего Юнг исходил из концептуального синтеза учения Э. *Гартмана* о бессознательной воле с теорией *Жане* о диссоциации личности.) Юнг подверг критике пансексуализм Фрейда, доказывая, во-первых, недопустимость анализа всех проявлений бессознательного лишь с точки зрения вытесненной сексуальности и, во-вторых, принципиальную невозможность объяснить происхождение культуры с позиций концепции эдипова комплекса и сублимации («Метаморфоза и символы либидо», 1912).

Сохранив в целом фрейдистскую ориентацию на признание психики как энергетической системы, подпитываемой потенциалом соматических влечений, Юнг постулировал модель психики как закрытой (а не открытой) сферы, количество энергии в которой постоянно возрастает. Юнг отказался от установки Фрейда об инфантильной этиологии неврозов, полагая психоанализ комбинацией проекций, ориентированных в детство, а вовсе не актуализацией прошлого опыта.

В этой связи Юнг дал широкую энергетическую трактовку либидо как потока витально-психической энергии. Все феномены сознательной и бессознательной жизни человека трактуются Юнгом как различные проявления единой энергии либидо. Неврозы и другие психические расстройства оказываются результатом регрессии либидо, способности поворачиваются вспять под влиянием непреодолимых жизненных препятствий. Такое оборачивание либидо приводит к репродукции в сознании

большого архаических образов и переживаний, которые рассматриваются как первичные формы адаптации человека к окружающему миру.

В этой связи Юнг решительно пересмотрел фрейдовскую концепцию — рпн: лы бессознательного. По Юнгу, оно включает в себя не только губьекти иное и птгглияк- -г-альное, но прежде всего коллективное и безличное психическое содержание, уходящее корнями в глубокую древность. Эмпирической базой введения идеи *коллективисте бессознательного* было сходство между мифологическими мотивами древности, образами сновидений у нормальных людей, фантазиями душевнобольных и художественной образностью. Эти образы — носители коллективного бессознательного — были названы Юнгом *архетипами*. Последние понимались им то как психический коррелят инстинктов, то как результат спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга, то как чистый формообразующий принцип восприятия, обуславливающий саму его возможность.

Несмотря на разнообразие и несводимость определений архетипов к единым понятийным основаниям, в них присутствует нечто общее: все универсальные образы-символы принципиально противостоят сознанию, их нельзя рационально осмыслить и адекватно выразить в языке. Психологическая наука может лишь описывать, толковать и в общем виде систематизировать архетипы. Юнг сравнивал архетипы с системой осей кристалла, невещественным полем, которое распределяет частицы вещества и преформирует кристалл в растворе. В психике таким «веществом» являются внешний и внутренний опыт, организуемые в соответствии с унаследованными программами.

Решая вопрос о субстанциальной основе архетипов и о формах их связи с индивидуальной психикой, Юнг опирался на биоэнергетический закон Э. Геккеля о повторении филогенетических свойств в онтогенезе отдельного индивида. Бытие психического Юнг реконструировал как динамическое единство ряда разнокачественных систем: Я (Эго), Маска (Persona), Тень (Ombra, Shatten), образ души (Anima) — связь между Я и бессознательным, лично-бессознательное с его комплексами, коллективное бессознательное с его архетипами. Их объединяет Самость (das Selbst), интеграция которой с Эго есть конечная цель совершенствования личности.

Юнг полагал «Маску» своего рода «социальной кожей» Я, способной подчинить его себе и принудить к нарастающей деградации. «Тень» — темная компонента личности («ветхийчеловек»): «Тень» в отличие от Фрейдова «ОНО» не безлична, аявляет собой персонифицированное зло — основу Я, которую должно «раскрыть» и элиминировать. Нижний «этаж» психики, где Юнг помещает ипостась «зверочеловека» (Tiermensch), — область господства собственно животных инстинктов. Юнг разработал типологию характеров («Психологические типы», 1921), основой которой является выделение доминирующей психологической функции (мышление, ощущение, интуиция, чувство) и преобладающей направленности на внешний и внутренний мир (экстравертивный и интровертивный типы).

Механизм наследования архетипов — одно из наименее проясненных мест в учении Юнга, что дает повод его критикам сомневаться в научной корректности самой концепции архетипов. Не меньшую критику вызывал и сам стиль изложения Юнгом своих взглядов, отмеченный переплетением научной строгости и свободных ассоциаций, приверженности эмпирическим методам и готовности сделать из них далеко идущие метафизические и даже мистические выводы. Окультиные проблемы — вопросы сохранения психической активности после физической смерти, природы вещих снов, астрологических пророчеств и др. — в поздний период научного творчества Юнга вышли на первый план.

Особый интерес в этом комплексе идей представляет концепция сттцествования акаузальных синхронных связей, противостоящих связям каузальным с которыми всегда работала рационалистическая европейская наука. Под синхронной связью Юнг понимал вневременную смысловую связь событий, не связанных причинно. Такого рода связь — синхронная, а не причинная, — по Юнгу, определяет взаимодействие мозга и психики, материального и идеального. Соответственно, архетипы при-

обретают статус самостоятельного существования, уподобляясь платоновским эйдосам, выполняя одновременно функции и первооснов мироздания, и фундаментальных основ психики.

Опираясь на идею предустановленной гармонии *Лейбница*, Юнг выводил принцип существования вневременной синхронной когеренции между физическими событиями и ментальными состояниями. Анализируя формы взаимодействия бессознательно-архетипических и сознательных компонентов психики, Юнг выделял две крайности, равно опасные для судеб общечеловеческой культуры. Первая — восточные религиозно-мистические культуры, где личностное начало оказывается полностью растворенным в стихии коллективного бессознательного. Другая крайность выражена в научно-практической экспансии европейского «Я», подавляющего коллективно-бессознательную природу человеческой психики.

Европейская традиция экстравертивного психического существования оказывается, по Юнгу, наиболее опасной, ибо архетипы так или иначе «прорываются» в сознание, захлестывая рациональные структуры бытия. Это и выступает глубинной причиной индивидуальных неврозов десакрализованного европейского сознания и торжества в XX в. новых иррационально-мифологических идей.

Косвенным источником психологического кризиса западной цивилизации Юнг считал протестантизм, заменивший церковь авторитетом произвольно толкуемого Писания. В поисках выхода из этой ситуации Юнг разработал концепцию индивидуации — интеграции сознательного и бессознательного начал психики через символическое толкование и субъективное переживание своих архетипических структур. Наше Я, по Юнгу, не является подлинным центром психики, таковым оно представляется лишь современному человеку, сознание которого отчуждено от бессознательного. Необходима «амплификация» — расширение сознания, постигающего свои глубинные основания.

Однако до конца ясных и безусловно результативных методов, приводящих к окончательной индивидуации, Юнгу разработать так и не удалось. Полагая, что основой культуры выступает прогресс символообразования, Юнг трактовал развитие культуры и человека как мучительный процесс подавления и фрустрации инстинктивной природы людей. Травматический разрыв между природой и культурой породил универсальный человеческий невроз, который значительно усугубляется по мере прогресса культуры.

Индустриальная революция еще более отдалила человека от природы и его бессознательного. В связи с этим активизировались коллективные иррациональные силы, вызывающие психическую инфляцию, обезличивание и взаимное отчуждение людей и, наконец, появление массового человека с его неодолимым стремлением к катастрофе. С этим Юнг связывал угрозу различных массовых психозов и тоталитаризма, которая, однако, может быть частично преодолена с помощью демократии и развития гуманистических ориентаций индивидов.

Широта научных интересов Юнга обеспечила юнгианству немалое влияние не только на научно-гуманитарные сферы и практику психоанализа, но также и на область эстетики и художественного творчества. Влияние взглядов Юнга испытали на себе Т. Манн, Г. Гессе и др. Аналитическая психология Юнга не только способствовала становлению трансперсональной и кросскультурной психологии, но и послужила основой своеобразного направления в культурной антропологии, спектр концепций которой простирается от последовательного юнгианства (*Э. Нойманн*) до весьма опосредованных и отдаленных от исходных юнгианских посылок взглядов на общекультурные, психологические, религиозные, языковые, мифо-фольклористические и историко-культурные вопросы (*К. Керенъи, М. Элиаде, Ж. Дюран* и др.). Как организованное психоаналитическое движение юнгианство оформилось вскоре после Второй мировой войны. В Цюрихе был основан институт Юнга, а в 1958 г. — Международное общество аналитической психологии.

Эрих Фромм (1900— 1980) — немецко-американский философ, антрополог, психолог, культуролог, социолог. Один из основателей и главный представитель неопре-

дизма. В 1922 г. получил степень доктора философии в Гейдельбергском университете. В 1923—1924 гг. прошел курс психоанализа в Психоаналитическом институте в Берлине. С 1925 г. занимался психоаналитической практикой. В 1929 — 1932 гг. — сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. В 1933 г. эмигрировал в США, где преподавал в Колумбийском и Йельском университетах. Основал и возглавлял Институт психоанализа при Национальном институте в Мехико. С 1974 г. жил и работал в Швейцарии. Основные сочинения: «Бегство от свободы» (1941), «Человек для себя» (1947), «Здоровое общество» (1955), «Искусство любить» (1956), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960), «Концепция человека у Маркса» (1961), «Из плена иллюзий» (1962), «Душа человека» (1964), «Революция надежды» (1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Иметь или быть» (1976) и др.

Опираясь на идеи Фрейда, раннего Маркса, буддизм, работы Спинозы, Ницше и др., Фромм стремился к комплексному охвату проблемы человека в его биологических, социальных и экзистенциальных аспектах. Согласно Фромму, человек как биологический вид складывается в момент минимальной детерминации его поведения инстинктами и максимального развития мозга, а ключевыми отличиями его от животного выступают разум, самосознание и воображение. Их возникновение порождает ситуацию неопределенности, трагическое переживание своей отдельности, что, в свою очередь является источником тревоги, вины и страха.

Эти экзистенциалистские установки в значительной степени определили все культурно-антропологические воззрения Фромма. Человек принадлежит природе, но в то же время от нее отчужден. Он наделен инстинктами, но они дают травматические сбои. Он обладает фиксированными признаками, но их онтология не определена до конца. Согласно Фромму, человеческая природа — результат исторической эволюции в синтезе с некими врожденными механизмами и законами. Разрыв единства с природой, жажда обретения новой гармонии взамен утраченной природной непротиворечивости порождает экзистенциальные дихотомии между жизнью и смертностью, между потенциалом человеческих возможностей и его пределом.

Помимо этого Фромм указывал на наличие исторических дихотомий — противоречий индивидуальной и социальной жизни. Таким образом, противоречивость оказывается центральным мотивом изысканий Фромма. Эта противоречивость человеческого существования рассматривается не как проявление индивидуальной субъективности, а как объективная и непреложная реальность.

Фромм различает следующие дихотомии: патриархальный и матриархальный принципы социальной организации, авторитарное и гуманистическое сознание, эксплуататорский и рецептивный (послушный) типы характера, обладание и бытие как два способа жизнедеятельности индивида, экзистенциальное и историческое существование индивида, негативная «свобода от» и позитивная «свобода для» в процессе развития личности.

Отвергая биологизм Фрейда, Фромм пересмотрел символику бессознательного смещая акцент с подавленной сексуальности на конфликтные ситуации, обусловленные социокультурными причинами, и ввел понятие социального характера как связующего звена между психикой индивида и социальной структурой общества. Частичное разрешение экзистенциальных дихотомий Фромм связывает с развитием внутренних способностей человека к любви, вере и размышлению.

В статье «Развитие догмы Христа. Психоаналитическое исследование социально-психологической функции религии» (1930) Фромм впервые сформулировал авторское толкование социальной психологии. На примере психоаналитического исследования личности Христа Фромм показывает, как жизненная судьба может определять и изменять структуру влечения. В книге «Бегство от свободы» (1941) Фромм сформулировал концепцию свободы, раскрыв социально-психологические мотивы и механизмы отказа от свободы. При этом особо акцентируется символическая природа культуры, где символ трактуется как некий смысловой экзистенциальный ориентир.

Тему модусов человеческого существования Фромм наметил в работе «Вот он, человек» (в немецком издании «Этика и психоанализ»). Широкий спектр человеческих

страстей и мотивов раскрывается в условиях травматического экзистенциального конфликта. Культура же выступает как проекция разнообразнейшей человеческой субъективности. В работе «Забытый язык» (1951) Фромм обратился к проблеме языка символов. Символы, по Фромму, — это язык, посредством которого внешний мир «переводится» в смысловые структуры мира внутреннего — души и разума. Фромм перечисляет три типа символов — условные, случайные и универсальные.

Исследуя природу сновидений, Фромм обращается к традиции толкования сновидений, а также к феноменологии символа в мифе, сказке, обычае и романе. В книге «Анатомия человеческой деструктивности» (1973) Фромм обратился к исследованию причин и характера агрессивного поведения в их культурно и исторически обусловленном разнообразии.

Истоком агрессивности может выступать удовольствие, доставляемое мучениями другого (садизм), или склонность к разрушению ради самого разрушения (некрофилия) и ради подлинной любви к жизни (биофилия). Подлинной ценностью человека Фромм считает способность к любви, ибо любовь, по его представлениям, служит критерием бытия и дает ответ на проблему человеческого существования. В процессе овладения искусством любить происходит изменение структуры характера человека и вследствие этого уважение к жизни, чувство идентичности становятся превалирующими над эгоизмом и агрессивностью, способствуют продвижению от обладания к бытию и альтруизму, от «кибернетической религии» к новому, гуманистическому духу, характеризующемуся нетеистической, неинституциональной религиозностью. Гуманистическая концепция Фромма в значительной мере способствовала становлению комплекса гуманистических идей и установок постиндустриальной эпохи.

Лакан Жак (1901 — 1981) — французский психоаналитик и философ, создатель структурного психоанализа. Начиная карьеру как практикующий врач-психоаналитик. В 1930-е гг. изучал философию, психологию, этику, искусствоведение, литературу. В докторской диссертации «О параноическом психозе и его отношении к личности» (1932) отразилось стремление Лакана к синтезу медицинского и гуманитарного знания.

Научные итоги этой работы широко использовались эстетиками и искусствоведами. Идеи Лакана послужили основой «параноической критики» С. Дали. С середины 1930-х гг. Лакан посвятил себя педагогической работе. Занимался научной деятельностью в Парижском психологическом и Французском психоаналитическом обществах. Руководил Парижской фрейдистской школой (1964—1980).

Структурный психоанализ Лакана, сформировавшийся к середине 1950-х гг., характеризуется решительным разрывом с классической философией самосознания и классическим психоанализом в части его индивидуально-биологизированного понимания бессознательного. Это своего рода «посткартезианская» и «постфрейдистская» философская антропология и философия культуры.

Важнейшими методологическими источниками воззрений Лакана выступают неогегельянство (Ипполит), экзистенциализм (Хайдеггер) и феноменология (Мерло-Понти). Собственно структуралистская методология воспринята Лаканом из структурной лингвистики (Соссюр), русского формализма (Якобсон) и структурной антропологии (Леви-Строс). Основной корпус трудов Лакана составляют записи семинаров, регулярно проводимых им с 1953 по 1979 г.

Одним из стержневых положений структурного психоанализа Лакана является установка, что бессознательное структурировано как язык. При этом задача структурного психоанализа формулируется как восстановление понятия либидо — воплощения творческого начала в человеческом существовании. Соответственно, изыскания Лакана лежат в русле нео- и постфрейдизма с их установкой на десексуализацию бессознательного.

В качестве несущей логической конструкции Лакан выдвигает триаду «Реальное — Воображаемое — Символическое». Это измерения человеческого существования, которые обуславливают «судьбу» субъекта. Исходным положением для разработки этой концепции стала идея «стадии зеркала», формулировка которой относится к

ровании функции Я» (1949). Внешне «стадия зеркала» проявляется в овладении ребенком в возрасте 6—18 месяцев способностью узнавать свое отражение в зеркале.

В этом Лакан усматривает первичный механизм идентификации. На стадии зеркала начинается конструирование «онтологической структуры человеческого мира: вытекающей из специфического способа совпадения человеческого существа с самим собой. Характер первичного конструирования человеческого субъекта, как Эго, заключается в специфическом для человека факте «преждевременности рождения». Будучи в известном смысле не особой, а полуавтономной частью материнского тела, ребенок не в состоянии укрыться под «сенью инстинкта» и вынужден решать задачи овладения своим телом как автономным единством. «Стадия зеркала» описывает вхождение человека в порядок Воображаемого. В отличие от реальности, которая конструируется как результат прохождения субъектом порядков Воображаемого и Символического, Реальное есть абсолютно исходный и по определению невозможный для субъекта опыт. Трехчлен «Реальное — Воображаемое — Символическое» полагается Лаканом как первооснова бытия. Художественные образы также подразделяются на реальные, воображаемые и символические. Восприятие в сфере реального оказывается расколотым, вследствие чего в плане воображаемого возникает стремление к разрушению объектов отчуждения и насильственному подчинению их собственным интересам. Единым, всеобщим, идеальным восприятие может стать лишь в порядке символического, воплощенного в художественных образах — идеальном зеркале. Специфика символического раскрывается у Лакана во фрейдовском анализе «языка сновидений».

Наиболее адекватной моделью идеального зеркала Лакан считает кинематограф. Исследуя связи искусства кино и НТР, он сформулировал «машинную», неантропоморфную концепцию генезиса и структуры эстетического сознания.

В своей концепции языка Лакан отталкивается от положений общей структурной лингвистики Ф. де Соссюра, Н. Хомского, Я. Мукаржовского. Заостряя соссюровскую идею о дихотомичности означающего и означаемого, Лакан противопоставил ей концепцию разрыва, обособления означаемого, закономерно приводящую к идее десемiotизации языка. Опыт практикующего врача-психоаналитика привел Лакана к мысли о том, что в речевом потоке пациента-невротика означающее оторвано от означаемого, которое дрейфует отдельно от означающего. В результате целые блоки означаемого оказываются утраченными.

Соответственно, задача структурного психоанализа формулируется как исследование речевого потока на уровне означающего, являющегося слепком структуры бессознательного. Из этого вытекает лакановский проект «возвращения к Фрейду». «Язык» или «символика» сновидений, согласно духу и букве Фрейда, не несут в себе фиксированного символизма, при котором возможна относительная устойчивая корреляция (зонты, трости, кинжалы — фаллос и др.). Символизм сновидений заключается в самих процедурах перевода скрытого пласта сновидений в явный — в том, что Фрейд называл «работой сновидения». Именно эта работа — «сгущение» и «смешение», посредством которых скрытые мысли сновидения без всякой аналогии или подобия, без всякого сознательного участия Эго переводятся в явный план, — и носит, по Лакану, бессознательный характер.

Субъект, согласно идеям Лакана, символически вписывается в существующий порядок культуры, на подготовленное место посредством имени, предшествующих употреблений слов, которыми ему суждено пользоваться, истории идей и т. п. Субъект, таким образом, выступает передаточным звеном замкнутых «символических конструкторов» различного порядка (семейного, соседского, национального, корпоративного), где наличествуют самовоспроизводящиеся дискурсы, средством, а не порождением которых выступает субъект.

Суть фрейдовского открытия, по Лакану, заключается в радикальной децентрированности субъекта (смещенности по отношению к Эго, рассеянности в языке, бытии Другим) и его опредмеченности в символе. Лакановский дискурс оказался до-вольно продуктивен не столько даже как психоаналитическая концепция, сколько в

качестве парадигматического инструментария для изучения культуры. Идея структуры бессознательного желания у Лакана, оригинальная концепция соотношения бессознательного и языка децентрированного субъекта дали импульс новой, иной по отношению к модернистской трактовке художественного творчества. Не менее востребованными для постмодернистов оказались и лакановские концепции пульсаций, связанных с такими фазами символизации в искусстве, как метафора и метонимия, а также идея скольжения означаемого.

Современный психоанализ соотносится с выдвиганием различных теорий в рамках философских направлений, представители которых совмещают психоаналитический метод исследования человека и культуры с философско-антропологическим, экзистенциальным, структуралистским, герменевтическим, феноменологическим видением бытия человека в мире. Это, в частности, «психоаналитическая философская антропология» (*Бинсвангер*), «экзистенциальный психоанализ» (*Сартр*, *Фромм*), «синтетические» представления о человеке, основанные на комбинации идей психоанализа с феноменологией *Гегеля* (*Ринкёр*) или феноменологическим учением *Гуссерля* (*Л. Раухала*), «психоаналитическая герменевтика» (*Лоренц*, *Хабермас*) и др.

См. также статьи; *Архетип*; *Психологическая антропология*; *Психологическое направление в антропологии*.

Соч.: Лакан Ж. *Ecrits*. P., 1966; *Le seminaire de Jacques Lacan*. P., 1973—1986; *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1998; *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1989; Будущее одной иллюзии // *Сумерки богов*. М., 1989; *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности. М., 1989; *Freud Z.* *Gesammelte Werke*. Bde 1—18. Stuttgart, 1966—1969; *Юнг К.Г.* Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1929; *K.G. Jung.* *The Collected Works*. V. 1—20. 1953—1964; *Memories, dreams, reflections*. L., 1967; *Фромм Э.* Пути из большого общества // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988; *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990; *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990; *Фромм Э.* Психоанализ и религия // *Сумерки богов*. М., 1990; *Фромм Э.* Искусство любви. Минск, 1991; *Фромм Э.* Из плена иллюзий. М., 1991; *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.

Лит.: *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; *Сэмюэлс Э., Шортер Б., Плот Ф.* Критический словарь аналитической психологии К. Юнга. М., 1994; К.Г. Юнг и современный психоанализ. Вып. 1. М., 1996; *Сэмюэлс Э.* Юнг и постъюнгианцы: Курс юнгианского психоанализа. М., 1997; *Философская антропология и гуманизм Эриха Фромма*. М., 1995.

А.А. Пелипенко

Психологическая антропология

Психологическая антропология (далее П. а.) (в узком смысле — исследовательское направление «культура-и-личность») — это область культурной антропологии и одновременно междисциплинарных исследований, использующая для интерпретации фактического материала разнообразные психологические теории и стремящаяся к интегративному знанию о человеке, действующем в условиях различных культур.

Интегративный характер П. а. выражается прежде всего в попытках сближить социально-психологический аспект анализа личности с подходами, существующими в биологических науках о человеке, что на практике реализуется по крайней мере в двух следующих направлениях: использование понятийного аппарата, проблемных областей, частично методов исследования поведенческой биологии — этологии человека, и разработке проблемы соотношения культуры, биологии, особенностей личности, ее душевных заболеваний и измененных состояний сознания.

П.а. (до 1960г. «культура-и-личность») возникла в 1920—1930-х гг. XX в. явилась конкретно-научной (в единстве эмпирического и теоретического аспектов) формой выражения взаимодействия двух областей знания — психологии и культурной (со-

циальной) антропологии. В основном П. а. развивалась в США, хотя начиная с 19-1— можно говорить о распространении этой дисциплины в других странах. Общая г :т-мулировка предмета указанной области знания — межкультурный анализ т:г: кат мыслит, действует и эмоционально реагирует человек (как личность) в условиях различных культур. Значительная часть исследований П. а. посвящена изучению психокультурных особенностей (этнопсихологии) обществ (современных и традиционных)»

П. а. есть продолжение определенной научной традиции, присутствовавшей в философии и культурной антропологии XIX в., — традиции, состоявшей в пристальном внимании к психологическому аспекту развития и функционирования культур и известной как изучение психологии и духа народов.

Рассматриваемая дисциплина аккумулировала богатый опыт изучения данной проблемы в XIX в. как в общефилософском плане (И. Кант, Г.В.Ф. Гегель), так и в историко-культурном (А. Бастиан, Т. Вайц). Наиболее значительное воздействие на нее оказали исследования В. Вундта и направление исследований, известное как «групповая социальная психология» (Г. Тард, Г. Лебон и др.), а также теоретические концепции В. Дильтея и З. Фрейда. Определенную роль в 1920— 1940-х гг. сыграла «теория научения» бихевиоризма.

В то же время исследование психологии (духа) народов есть конкретная историко-культурная форма анализа проблемы роли субъективно-личностного фактора, значения идей, символов в культурном развитии человека, часть общей проблемы «история и психология», рассматриваемой как в генетическом, так и в функциональном аспектах.

Собственно говоря, основной предмет психологии народов — это конкретно-исторические формы объективации духа в виде традиций, обычаев, ритуалов, мифов и различных видов искусства в их особенной для каждой культуры форме. Важнейшим предметом исследований психологических антропологов является воздействие объективированных форм духовной культуры на поведение личности и содержание ее внутренних переживаний. Показательно в этом плане наличие в каждой культуре представлений об идеальной личности, служащей образцом для подражания, недосяжимым идеалом.

В то же время в поле зрения исследователей остается еще один весьма существенный аспект: благодаря единству происхождения и среды обитания «все индивиды одного народа носят отпечаток особой природы народа на своем теле и душе», при этом «воздействие телесных влияний на душу вызывает известные склонности, тенденции, предрасположения, свойства духа, одинаковые у всех индивидов».

На самых ранних этапах развития в «психологии народов» учитывалась природно-экологическая детерминанта. Этот подход органично вошел в последующие исследования. Основной же для общетеоретического понимания соотношения идей и деятельности человека в пространственно-временном континууме культуры (в единстве ее материально-вещественной и идеальной, духовной сторон) является логикометодологическая схема Г.В.Ф. Гегеля.

Речь идет об опредмечивании (объективизации) идеальных образований (очень часто сущности, имеющие «для-себя-бытие», обретают «бытие-для-других». поскольку покидают внутренний мир субъекта, выносятся вовне), распредмечивании их (усвоение, понимание идей других, расшифровка культурных кодов по современной терминологии) и, соответственно, об особенностях данных трансформаций для конкретной культуры.

Данные положения Гегеля легли в основу «Психологии народов» В. Вундта. Он сделал первую попытку разработать методологию культурно-исторического познания особенностей духа различных этнокультурных общностей. Аналогичные идеи получили дальнейшее развитие у В. Дильтея, Дж.Г. Мида («интернализация»), Л.С. Выготского («интериоризация»), а также в психологии и философии XX в.

В качестве важнейших предметов исследования (форм объективации) наряду с языком Вундт выделял мифологию (религию) и традиции (обычаи!). Фундаментальным положением немецкого ученого является тезис о существовании интересубъективной

реальности (или социально-психологической реальности), в плоскости которой функционирует (прежде всего в виде деятельности, интеракции) дух народов.

Основные формы объективации и одновременно направления изучения духа народов Вундт охарактеризовал следующим образом: «Язык содержит в себе общую форму живущих в духе народа представлений и законы их связи. Мифы таят в себе первоначальное содержание этих представлений в их обусловленности чувствованиями и влечениями. Наконец, обычаи представляют собой возникшие из этих представлений и влечений общие направления воли».

Предметом изучения в содержательно-конкретном (и эмпирическом) аспекте является комплекс представлений, зафиксированный в языке (письменном и устном), эмоционально при этом окрашенный «чувствованиями и влечениями», реализующийся в обычаях (стереотипах поведения, особенностях поведения и т. д.), которые в свою очередь воздействуют на «общие направления воли», т. е. на деятельностную составляющую человека той или иной культуры. Все это проявляется в динамике, связано с деятельностью человека, протекающей во взаимодействии с вещественным окружением, в межличностном общении и во взаимодействии с идеальными, духовными сущностями (идеями, образами и т. д.).

Первый период (конец 1920 — начало 1950-х гг.) развития данного направления проходил под знаком успеха классического труда Р. Бенедикт «Модели культуры» (1934) и серии работ М. Мид, принесших ей мировую известность. Всего М. Мид написала 25 книг, но наибольшую известность получили ее первые работы, посвященные описанию образа жизни жителей Океании. Тираж ее первой книги «Взросление на Самоа» (1928) превысил 2 млн (!) экземпляров. Эта книга была переведена на 17 языков.

М. Мид была первым антропологом, ставшим известным всему миру. Ее популярность в США в 1930-х гг. ничуть не уступала славе известных писателей и голливудских звезд. За первой книгой последовала вторая — «Как растут на Новой Гвинее» (1930) и третья — «Секс и темперамент в трех примитивных обществах» (1935).

Впоследствии эти работы, ставшие бестселлерами, неоднократно переиздавались в виде трилогии и отдельными выпусками. В это же время Мид опубликовала книги «Социальная организация Мануа» (1930) и «Изменяющаяся культура индейских племен» (1932). В 1937 г. Мид выступила в качестве организатора и редактора коллективного труда «Кооперация и конкуренция среди примитивных народов». Безусловно, мировая популярность книг М. Мид оказала значительную поддержку психологическому направлению в изучении культур и способствовала его динамичному развитию. Заметим также, что первый период развития «культуры-и-личности» завершился выходом двух бестселлеров — «Хризантема и меч» (1947) Р. Бенедикт и «Мужчина и женщина» (1949) М. Мид.

Данный период систематического изучения психологии культур характеризовался формулированием идей и целей исследований, поисками интерпретирующих теорий, определением основных понятий, выделением специфических областей исследований (например, периода раннего детства в различных культурах, патологии и нормы), а также активным взаимодействием с другими дисциплинами и образованием междисциплинарных сфер изучения.

Строго говоря, большинство монографических и коллективных трудов имели междисциплинарную направленность. Речь идет о работе Э. Сепира «Культурная антропология и психиатрия»; ряде более поздних исследований, среди которых сборник «Язык, культура и личность» под редакцией Э. Сепира, А.И. Халлоуэлла, С. Ньютона (1944); исследование «Личность и психотерапия», изданное под руководством Дж. Долларда и Н.Е. Миллера (1950); книга «Воспитание детей и личность» Дж. Уайтинга и И.Л. Чайлда (1953).

В начале 1950-х гг. в развитии этого направления наметился поворот в сторону теоретических обобщений. Этому посвящены книга Дж. Хонигмана «Культура и личность» (1954), новые главы во втором издании «Антропологии» (1948) А. Крёбера; место этому направлению уделено в труде М. Херсковица «Культурная антропология»

(1955), ставшем впоследствии наряду с «Антропологией» Крёбера наиболее популярным учебником в университетах США.

В это же время в более завершённой форме проявилась тенденция к междисциплинарности, которая в конечном счете получила (в начале 1960-х гг.) «институциональное» закрепление в виде нового названия «П. а.». Объемный труд «Личность в природе, обществе, культуре» (1956) в основном посвящен анализу детерминант личности, в качестве которых выделены конституциональные особенности, групповые, ролевые, ситуационные детерминанты.

Кроме этого, две части книги (III и VI) посвящены взаимодействию различных факторов, способствующих формированию личности. В создании этого фундаментального труда приняли участие известные антропологи, социологи, психологи, психиатры и психотерапевты США того времени. Среди авторов — М. Мид и Р. Бенедикт, Дж. Уайтинг, Э. Эриксон, Дж. Горер, А.И. Халлоуэлл, Т. Парсонс, Р. Мертон, Г. Олпорт, Э. Фромм.

Явно выраженная в направлении «культура-и-личность» тенденция к теоретическим обобщениям породила необходимость уточнения ряда понятий и разработки структуры области исследований и «центрального предмета рассмотрения» П. а., что привело к длительной дискуссии о перспективах П. а.

Результатом дискуссии был не только обмен мнениями относительно целей и задач дисциплины, но и выход в 1960 — 1970-х гг. серии трудов, в которых было представлено в целостной форме то или иное видение «культуры-и-личности» — П. а. В связи с этим можно характеризовать середину 1960 — 1980-х гг. как период зрелого развития П. а. — фундаментальной части антропологического знания, ставшей также учебной дисциплиной в университетах США. Знаковыми событиями в этом отношении стали Международный конгресс антропологических и этнологических наук (МКАЭН) в Чикаго в 1973 г. и выход в 1975 г. труда «П. а.».

Особое значение имели также выход книги «Делаем психологическую антропологию» (1978) под редакцией Дж. Спиндлера и первое издание истории психологического направления Ф. Бока «Продолжения П. а.» (1980). И в книге Бока развивается идея о неразрывности психологии и антропологии в познавательном процессе. Это выражается в форме анализа двух положений: «Вся антропология психологична» и «Вся психология культурологична» (или культурно-антропологична). Подтверждению и детализации этих положений подчинены различные исследования психологической ориентации в антропологическом комплексе знаний, объединенные (достаточно условно) в многоуровневую структуру, сложившуюся к середине 70-х гг. XX в.

Ее отличительным признаком Ф. Бок считает взаимодействие «между антропологическими проблемами и психологическими теориями, сосуществующими с этими проблемами». А редактор итогового тома чикагского конгресса «П. а.» (1975) Т.Р. Вильямс полагает, что специфика этой дисциплины состоит в изучении «судьбы индивидов в специфическом культурном контексте и интерпретации данных, полученных в этих исследованиях различными психологическими теориями».

Всю совокупность исследований можно разделить не только на основании предмета (области исследований), но и в соответствии с интерпретирующими теориями (и методами). По предмету следует различать такие области исследований, как:

- 1) этническая идентичность в различных ее исторических формах;
- 2) культура и мышление (особенности восприятия и познания в различных культурах);
- 3) культура, личность, экология;
- 4) психоантропология религии (анализ ритуалов);
- 5) антропология (или этнология) детства;
- 6) модели нормы и патологии в различных культурах (этнопсихиатрия; формы народной терапии);
- 7) измененные состояния сознания: проблема классификации в современном и традиционном обществах;

8) культура и биология (психобиологические особенности личности в различных культурах);

9) личность и экономическое развитие (психологические основы различных типов экономики; проблемы адаптации личности к экономическим изменениям).

В качестве основных методов (или подходов), существующих в П. а., можно выделить следующие: 1) психоаналитический; 2) когнитивистский; 3) отологический (этиология человека); 4) интеракционистский.

Вследствие взаимодействия этих двух структурных уровней и образуется область исследований П. а. Можно даже говорить о переплетении двух классификаций, поскольку предметно-проблемные области можно изучать при помощи различных подходов. Дополнительные штрихи в общую картину исследований П. а. вносит использование различных моделей личности, а также доминирование той или иной детерминанты (или детерминант) ее формирования. Большое внимание этому аспекту уделит В. Барнов в книге «Культура и личность» (1985). Он полагает, что наиболее активно в межкультурных исследованиях используются три модели личности — динамическая 3. Фрейда,вершенная Маслоу — Фромма — Олпорта и согласованная Келли.

Модель Келли доминирует в когнитивном направлении психологии культуры, но почти не используется в других направлениях исследований.

Фрейдистская модель динамической личности считается универсальной: посредством нее «мышление и поведение детей и взрослых, нормальных и сумасшедших, дикарей и цивилизованных объединено и объяснено общими принципами, ведущую роль в которых играет конфликт между структурными составляющими личности». У нее есть свои минусы: исходный пункт исследования — патологический индивид, и задача ученого лишь выяснить особенности патологии и дать им объяснение в терминах клинической психиатрии (психоанализа).

Такому подходу противостоят взгляды Маслоу и Фромма, рассматривающих человека в качестве творческого и разносторонне развитого индивида. Именно эти модели можно считать значимыми для психологии культур, хотя свой вклад в общую картину исследований вносят и другие подходы к определению личности — Уотсона (совокупность поведенческих актов и реакций S→R), Кардинера (совокупность неврозов, тревог и защит) и, безусловно, модель психокультурных исследований Дж. и Б. Уайтингов.

Основополагающей для П. а. является установка на понимание другой культуры, которая предопределяет общую направленность полевых исследований. Б. Малиновский отмечал, что антрополог «должен уловить точку зрения туземца, его отношение, осознать его видение и его мир. Исследователь, занятый полевой работой, должен научиться думать, видеть, чувствовать, а иногда и вести себя как представитель данной культуры. Это не означает, что мы просто должны понять мир другого человека посредством общения. Посредством этнографического диалога мы должны создать мир, общий с ним. Чтобы воспринять эту форму человеческого понимания, необходим период вживания в среду данного народа».

Общий подход к полевым исследованиям в рамках парадигмы «натурализма» (изучения естественно сложившегося положения вещей) в очень скором времени (в конце 1920 — начале 1930-х гг.) был дополнен различными методиками тестирования, т. е. экспериментальными методами исследования особенностей личности в различных культурах (в первую очередь это касается специфики восприятия и форм познания).

Кстати, именно в психокультурных исследованиях широко использовались проективные тесты. Наиболее известные из них — это тест Роршаха и ТАТ. При изучении особенностей восприятия применялись различные виды и модификации визуальных и вербальных тестов. Очень популярны тесты-рисунки — DAP (Draw — A — Person), Н — Т — Р (House — Tree — Person — test), а также различные способы изучения группового взаимодействия (например, Doll Play).

Особую роль в психокультурных исследованиях играет анализ мифов и народного искусства, а также способы интерпретации снов и видений. Достаточно широко

применяются анализ биографического материала (life history material) и различные виды интервью и методики опроса. С 1980-х гг. в П. а. стали применяться эти психические методы анализа поведения.

В 1990-х гг. наблюдалось некоторое уменьшение интереса к П. а., особенно по сравнению с «золотым временем» 1960 — 1970-х гг. Возможно, это временное затишье т. к. проблемы, разрабатываемые этой дисциплиной, актуальны как в теоретическом, так и в практическом аспектах. Тем более что она содержит эвристический потенциал не только для изучения традиционных культур, но и для анализа многих проблем, характерных для современных индустриальных обществ.

Середина 1980-х гг. ознаменовалась для П. а. концентрацией усилий вокруг проблем, связанных с изучением «Self» в межкультурной и исторической перспективе. Выделились две тенденции анализа «Self». Одна тяготеет к целостному межкультурному изучению и продолжает традиции классического психокультурного подхода (психологические типы культур (модальная личность), национальный характер, этническая идентичность, национально-особенное ядро личности («Self»)). Наиболее последовательно такой подход представлен в коллективном труде, изданном под редакцией Хсю, Де Вое и Марселлы, «Культура и Self» (1984).

В конце 1980 — 1990-х гг. проблема «Self» в различных ее измерениях стала одной из самых популярных в исследовании культуры. Об этом свидетельствуют регулярные публикации в крупнейших антропологических журналах США (Journal of Anthropological Research, American Anthropologist) и дискуссия в Current Anthropology в 1999 г.

Проблема «Self» впервые была сформулирована Д. Дьюи в 1890 г. Впоследствии она получила разработку в концепциях Ч. Кули и Дж.Г. Мида. Большое внимание ей уделяли А.И. Халлоуэлл и Г. Мерфи, посвятивший «Self» раздел в книге «Личность» (1947). Возросшее количество публикаций, связанных с изучением «Self» (в антропологии в целом, в П. а., в психологии и этносоциологии), в последнее десятилетие XX в. объясняется поиском новых форм психокультурных исследований и громадной популярностью идеи Дж.Г. Мида на рубеже 1970— 1980-х гг.

См. также статьи: *Аккультурация; Детство (в антропологии); Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Личность (в антропологии); Модели воспитания (в антропологии); Психоаналитический подход в антропологии; Психологическое направление антропологии.*

Лит.: Белик А.А. Психологическая антропология: поиски синтеза в науках о человеке // Советская этнография. 1990. № 6; Белик А.А. Психологическая антропология. М., 1993; Белик А.А. Историко-теоретические проблемы психологической антропологии. М., 2005; Bock Ph. Rethinking Psychological Anthropology. N.Y., 1988; Psychological Anthropology/ Ed. by T.R. Williams. The Hague; Paris, 1975.

А.А. Белик

Психологическое направление (в социокультурной антропологии)

Психологическое направление в культурной антропологии (далее П. н. I) есть наиболее широкое понятие, описывающее психологическое изучение культур и личностей на протяжении XIX и XX вв. Основу единства этого направления составляют использование этнологических (этнографических) данных для решения различных проблем во все периоды его развития.

В возникновении подобного способа изучения немалую роль сыграло немецкое Просвещение конца XVIII в. История данного направления делится на ряд этапов, каждый из которых имеет свое название.

Первый — это формулировка общей теоретической программы П. н. в культурной (социальной) антропологии И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем в конце ХУШ — первой трети XIX в. Основная направленность в этот период состоит в изучении духа народов.

Второй этап получил название «психология народов» и охватывает период с середины XIX до начала XX в. Изучение психологии народов в основном осуществлялось во Франции и Германии.

И наконец, третий этап развития П. н. связан с работами американских культурных антропологов XX в. и исследованиями Б. Малиновского как представителя британской социальной антропологии. Существенное значение для развития П. н. имели дискуссия о самостоятельности наук о культуре в начале XX в. и исследования массовой психологии в последней трети XIX в., которые можно рассматривать в качестве важнейшего переходного или связующего периода между вторым и третьим этапом развития П. н. в культурной антропологии.

Обратимся теперь к анализу значения каждого из периодов П. н. в культурной (социальной) антропологии.

Изучение духа народов в работах И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля

Основной предмет исследования в этом плане — итоговый труд *И. Канта* «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Для более полного понимания точки зрения Канта на роль «антропологического подхода» в системе социально-гуманитарного знания необходимо вкратце реконструировать его взгляды, касающиеся данного круга проблем, по предшествующим работам (прежде всего это касается «Критики чистого разума»). Это необходимо, т. к. антропологию Канта невозможно понять вне контекста этого «коперниковского переворота», который совершил немецкий мыслитель, критически переосмыслив базовые категории теории познания, мышления, чувствования («критический» период творчества Канта).

В контексте исследуемой проблемы — «становления и развития П. н. в культурной (социальной) антропологии» указанные выше базовые понятия важны для выяснения особенностей многообразных форм деятельности, осуществляемых в различных этнокультурных условиях.

Весьма важна для анализа основной темы и общая интерпретация итогов «критики чистого разума», которая состоит в том, что Кант выступает против: а) абсолютизации рационализма; б) «чистого» разума, не связанного с внешним миром; в) разума, не связанного с чувственностью; г) пассивного, саморефлексирующего разума, «очищенного» от активной деятельности.

Такой итог «критики чистого разума», предложенный Кантом, означает для дальнейшего развития гуманитарного познания целый ряд последствий. Первое — самостоятельность исследования «нравственного закона внутри нас» (т. е. общества, культуры во взаимодействии с индивидом) от изучения «законов неба над головой» (естественных наук). Второе — связь мышления, познания с деятельностью личности (индивида). Третье — неразрывность внутреннего мира личности с внешним («культурой», «обществом»). Четвертое — интегральное единство познания, мышления, аффективных чувственных состояний. В «Антропологии...» Кант представил комплекс конкретных и теоретических проблем, ставших впоследствии предметом анализа культурной (социальной) антропологии. В особенности последнее утверждение касается психологической ориентации в указанной дисциплине.

Касаясь же непосредственного содержания работы Канта «Антропология с прагматической точки зрения», в первую очередь необходимо подчеркнуть, что в этой книге отмечается связь между «физиологической» и «прагматической» антропологией.

Первая (физиологическая антропология), по мнению Канта, «имеет в виду исследование того, что делает из человека природа», вторая (прагматическая антропология) — «исследование того, что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам»¹. В то же время главная цель прагматической

антропологии (можно истолковать ее название как «деятельностная акте опсл: 221 вместе с «мироведением» — познание самых разнообразных культур и обществ

Это познание имеет своей задачей облегчение общения людей **различных** югльтте реализацию на практике права быть гражданином мира. «Антропология...» состоит из двух основных частей, каждая из которых имеет свое функциональное назначение. Первая представляет собой общетеоретическую концепцию активной личности, вторая — концепция личности, рассматриваемой в разнообразии характеров и в контексте конкретных культур.

При этом личность рассматривается Кантом как активный, деятельный субъект, познающий окружающий мир при помощи синтетической способности мышления, в которой разум действует вместе с чувствами, прежде всего с конструктивной способностью воображения. И происходит это не в абстрактном внемировом пространстве, а в условиях конкретно-исторических культур. Именно в трудах Канта содержатся многие предпосылки (в виде теории — понятия «модель» и конкретных вопросов и областей исследования) направления «культура-и-личность» (психологическая антропология), основной предмет которой — изучение того, как мыслит, познает и эмоционально реагирует (чувствует) индивид в условиях различных культур.

Г.В.Ф. Гегель, с одной стороны, продолжил разработку теоретических принципов, сформулированных И. Кантом (развитие идеи «схематизма» как объяснение функционирования объективированных форм культуры — опредмечивание-распредмечивание), и изучение форм культурной идентичности (особенности характеров народов), а с другой стороны — значительно расширил предметную область антропологических исследований.

Несмотря на существенные различия в общефилософских воззрениях, Кант и Гегель оказались близки друг к другу в отстаивании фундаментальности антропологии и необходимости ее развития как на общетеоретическом, так и на конкретно-научном уровне.

В подтверждение сказанного обратимся к характеристике основных положений Гегеля, касающихся обоснования психоантропологических исследований.

1. Гегель продолжил изучение механизмов формирования и функционирования объективированных форм культуры и предложил свой способ объяснения, понимания и возможности передачи духовной культуры внутри общности людей (опредмечивание-распредмечивание). Существенную роль в исследовании психологии народов, по Гегелю, играют искусство, религия, откровения, философия наряду с анализом мифологии и конкретно-эмпирическим изучением обычаев различных народов.

2. Личность (человек) у Гегеля — активный субъект, который порождает свое сознание (дух, психологию) в процессе предметной деятельности (труда).

3. Особенность антропологического подхода Гегеля состоит в том, что он отводил существенную роль в изучении психологии народов в частности и человека вообще онтогенетическому рассмотрению индивида. В исследовании процесса индивидуального развития (от рождения к взрослому состоянию) Гегель видел ключ к пониманию процессов воспроизводства культуры в общности. Именно он положил в основу и впервые систематически рассмотрел значение принципа единства фило- и онтогенеза в своем труде «Феноменология духа» (1807). Таким образом, Гегель выдвинул детство в качестве приоритетной темы антропологических исследований.

4. «Ядром» антропологического изучения индивида у Гегеля является анализ «природных» и «местных духов». Гегель продолжил описание характеров европейских народов, начатое Кантом. Правда, общий подход к решению этой задачи у Гегеля несколько иной, нежели у Канта. Гегель предпочитает выделять позитивные черты культурной идентичности отдельных народов (в то время как Кант замечал, и акцентировал внимание на негативных чертах).

При этом Гегель открыл новые горизонты изучения психологии народов. Во-первых, он впервые (в Новой истории) поставил вопрос о необходимости анализа психокультурных особенностей народов во взаимодействии с конфессиональной спецификой, т. е. сформулировал проблему взаимодействия культуры, религии, лич-

ности. Во-вторых, Гегель уделил значительное внимание природным детерминантам психологии народов (в первую очередь влиянию ландшафта). В-третьих, наряду с характеристикой современных ему народов он рассмотрели историческое измерение данной проблемы — историческую психологию народов.

5. Гегель выделил в предмет специального исследования взаимосвязь невербальных форм коммуникации (в первую очередь физиогномики) с аффектами (эмоциональными состояниями) и внутренним миром личности.

6. Рассмотрение немецким философом аффективных состояний во взаимосвязи с внутренними ощущениями переплетается с традиционной впоследствии для культурной антропологии темой соотношения магии и религии. Гегель затрагивает этот вопрос в форме выяснения особенностей магического сознания первобытного человека. Анализ магии — это небольшой фрагмент объемной области исследований — изучения различных форм «чувствующего знания».

В этом разделе антропологии («Чувствующая душа в ее непосредственности») Гегель рассматривает различные уровни (формы) «магического отношения души», особого вида познания, основанного на «жизни чувства, обладающей внутренним видением и знанием»¹. В указанной области исследований немецкий философ особо выделяет следующие вопросы. Первый — соотношение нормы и патологии в различных видах экстатических состояний. Второй — значение сновидений и бессознательного (!) в функционировании личности. Третий — выделение особого типа состояний сознания человека («созерцательное знание») и рассмотрение широкого круга явлений культуры, связанных с ним.

При изучении данного вопроса Гегель дает классификацию типов транса и стремится сформулировать общую концепцию особых состояний сознания (измененных состояний сознания, по современной терминологии).

«Психология народов»

Второй этап развития «Психологии народов», далее П. н., в культурной (социальной) антропологии осуществлялся в Германии и Франции во время становления культурной антропологии и получил название «психология народов». В изучении психологии народов явно проявились две стратегии или методологии анализа: а) культурно-историческая (бесспорными лидерами которой являлись В. Вундт и Т. Вайц); б) позитивистско-эмпирическая, стремившаяся в конечном счете свести культурное разнообразие народов к различиям в органическом строении индивидов (идеологом этого направления был Г. Лебон).

Основная направленность исследований В. Вундта состояла в анализе особенностей языка, мифов, нравов, обычаев различных культур с целью выяснения роли последних в функционировании «народного духа».

В концептуальном плане весьма существенными для Вундта являются два положения, которые он развивает практически во всех исследованиях.

Первое состоит в том, что высшие психические процессы людей, и в первую очередь мышление, есть продукт историко-культурного развития сообществ индивидов и не обуславливаются расово-антропологическими особенностями.

Второе выражается в несогласии с отождествлением индивидуального сознания (или механической суммы сознаний) и «сознания народа». Вундт рассматривал «народное сознание» (психологию народа) в качестве творческого синтеза (интеграции) индивидуальных сознаний, результатом которого является новая реальность, обнаруживающаяся в продуктах сверхиндивидуальной деятельности в языке, мифах, обычаях.

В то же время индивид (личность) не остается у Вундта вне анализа. Немецкий психолог полагал, что человека (личность) необходимо изучать во взаимодействии с надындивидуальной реальностью (культурой) в конкретных исторических этнокуль-

турных общностях. Он резко выступал против «выхватывания» индивида из их жн: и ткани историко-культурных взаимоотношений. «В истории человеческого общества — отмечал Вундт, — первым звеном бывает не индивидуум, но именно сообществ з их Из племени... выделяется самостоятельная индивидуальная личность вопреки гихз-тезам рационалистического просвещения, согласно которым индивидуумы отчасти под гнетом нужды, отчасти путем размышлений соединились в общество»¹.

Вундт не отрицал необходимость изучения органических качеств индивида в свете общих познавательных задач, стоящих перед «психологией народов».

Основными же объектами изучения для психологии народов являются язык, мифы, обычаи. «Язык содержит в себе общую форму живущих в духе народа представлений и законы их связи. Мифы таят в себе первоначальное содержание этих представлений в их обусловленности чувствованиями и влечениями. Наконец, обычаи представляют собой возникшие из этих представлений и влечений общие направления воли»². В то же время Вундт прекрасно понимал, что психология народов только делает первые шаги и многие проблемы еще предстоит изучить в процессе будущего развития дисциплины.

Устремленность в будущее выгодно отличает работы Вундта от исследований «расовой души» *Г. Лебона*. Предмет анализа последнего — не «психология народов» и не «психология культур», а «душа расы». По мнению Лебона, «каждая раса обладает столь же устойчивой психической организацией, как ее анатомическая организация. Что первая находится в зависимости от устройства мозга, в этом трудно сомневаться»³. Лебон пишет о том, что пока нет научных данных, подтверждающих его тезис, но при этом добавляет, что их обязательно найдут.

Таким образом, согласно Лебону, проблема лишь в недостаточности эмпирических данных об устройстве мозга, а все остальные проблемы в принципе решены. Собственно говоря, анализ «души расы» превращается в проблему сравнительной анатомии. Особенно важно отметить, что Лебон противопоставляет массу, толпу (а других общностей он не знает) неким элитным индивидам. И в принципе проблема «психологии народов» у него превращается в изучение «расовой души» индивида.

Наряду с изучением психологического своеобразия народов существовало еще два аспекта изучения субъективного фактора в истории культур: 1) анализ внутрикультурных и межкультурных механизмов передачи информации в коллективе (общностях) и формы распространения эмоционально-психологических аффективных состояний («групповая психология», впоследствии ставшая основой социальной); 2) изучение роли эмоций и чувств в истории и функционировании культур.

Эти два аспекта тесно связаны с психологией народов, но тем не менее имеют самостоятельное значение. Однако роль чувств, эмоций в истории и развитии культур исследовалась в описываемый период фрагментарно, так сказать в рамках постановки вопроса.

Можно лишь отметить, что эта проблема анализировалась в книге *Г. Тарда* «Социальная логика» и в исследовании А. Уорда «Психические факторы цивилизации». Этот аспект исследования, возникнув в конце XIX в., снова попал в поле зрения ученых лишь в 80-х гг. XX в.

Более разработанной оказалась проблема психологии общности и способов меж- и внутрикультурного взаимодействия. Наиболее глубокий анализ этого вопроса принадлежит, безусловно, Тарду в его работе «Законы подражания» (а не Лебону с его «психологией толпы» или С. Сигеле с исследованием «Преступная толпа» s. Центральные вопросы творчества Тарда: как осуществляется распространение нововведений (изобретений) в культурах, как происходит целостное функционирование общностей и как вообще возможно межличностное взаимодействие. К этим аспектам изучения тесно примыкает еще один — как индивид осваивает и воспроизводит культуру.

¹ Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М., 1998. С. 254.

² Там же. С. 225.

³ Лебон Г. Психология толп. М., 1998. С. 21.

Таким образом, французский ученый пытается разрешить проблемы, которые стали в XX в. одними из ключевых предметов изучения в культурной антропологии. Важнейшим принципом развития явлений культуры Тард считает повторение (имитацию), которое есть основа подражания, существующее в социальном взаимодействии в самых различных формах: «подражания-обычая или подражания-моды, подражания-симпатии или подражания-повиновения, подражания-обучения или подражания-воспитания, слепого или сознательного»¹.

Большую роль в жизнедеятельности общества Тард отводил гипнотизму-внушению. Он далее проводил аналогию социального состояния и сна, социального человека и сомнамбулы. «Не иметь никаких идей, кроме внушенных, и считать их самопроизвольными — такова иллюзия, свойственная как сомнамбулу, так и социальному человеку»². Концепция «радикального гипнотизма» Тарда была критически воспринята современниками. Среди них Э. Дюркгейм и В. Вундт. Тард в своих теориях значительно опередил время, и его мысль о «гипнотическом обществе» более адекватно отражает ситуацию, сложившуюся в индустриальном обществе 90-х гг. XX в., получившем наименование «цивилизации иллюзий».

Психология народов во Франции была представлена не только общетеоретическими, но и конкретно-эмпирическими работами — таких, например, авторов, как А. Фулье и И. Тэн.

«Психология французского народа» Фулье — это попытка проследить формирование и развитие обычаев, традиций, особенности литературы Франции. Главный теоретический источник для А. Фулье — Г. Тард. Он стремится применить его идеи в анализе конкретного материала как истории, так и современной ему Франции. Правда, он отдает в своем исследовании дань модной в то время дискуссии о короткоголовых и длинноголовых, но все же она не играет существенной роли в построениях А. Фулье. «Психология французского народа» Фулье представляет собой оригинальное произведение, посвященное историческому анализу конкретного народа. Оно открывает цикл произведений такого рода, которыми был так богат XX в.

Сборник работ И. Тэна «Философия искусств» имеет кардинальное значение для изучения психологического аспекта культур. Центральное понятие для Тэна — «национальный характер». Основные источники для изучения — литература и пластические искусства, а также «общий дух эпохи». Поскольку его работы относятся к 60-м гг. XIX в., он часто (в соответствии с нормами науки того времени) использует термины «инстинкт», «кровь» и т. д. Несмотря на использование такой терминологии, И. Тэн изучает не «особенности крови» (расы, как у Лебона), а объективированные формы духа в виде произведений искусства. Он в общеизвестных литературных характерах показывает нам национальные черты (например, Робинзон Крузо как англичанин, а Дон Кихот — испанец). Он увлечен поисками идеального типа характера и находит его в Древней Греции. Особое значение он придает эмоциональной окраске характера, специального выделяя характер современного ему индустриального города.

Главный теоретический источник для Тэна — немецкая классическая философия. Он воспринял идеи Гегеля о значительной роли религии в функционировании национального характера и положения Канта о фундаментальности чувств и воображения для развития личности. Лацарус и Штейнталь только сформулировали проблему изучения «психологии народов» и сделали попытки (не совсем удачные) первых подходов к ее исследованию, а И. Тэн с 1864 по 1869 г. публикует серию более систематизированных работ, которые впоследствии были объединены в монографию «Философия искусства».

Подводя итог изучению психологии народов в XIX в., можно выделить три основных направления исследований. Это — анализ различных форм культурной идентичности, изучение форм и способов межличностного взаимодействия и исследование роли эмоционально-психологических состояний в функционировании культур.

¹ Тард Г. Законы подражания. СПб., 1892. С. 14.

² Там же. С. 77-78.

Другие направления

Фундаментальную роль в развитии П. н. в XX в. играла дискуссия о предмете *ж* методе «наук о культуре», происходившая в самом конце XIX — первой трети XXв. (содержание этой дискуссии актуально и в XXI в.). Основным предметом обсуждения — теоретические источники психологического изучения культур и «борьба» за самостоятельность «психологии» и «культурной антропологии».

Строго говоря, главный вопрос состоял в выборе метода исследований в «науках о культуре». А это, в свою очередь, предопределяло, есть ли самостоятельные науки «психология» и «культурная антропология» или нет. Следствием выбора было также признание качественного своеобразия человека-личности-культуры или его отсутствие, ведущее к более или менее полной редукции человека-культуры к биологии.

В культурной антропологии существовала точка зрения Э. Тайлора, полагавшего, что все явления культуры необходимо познавать естественнонаучным методом. Правда, Тайлор, с одной стороны, не уточнил, каким именно методом, а с другой стороны, чувствуя неуверенность в таком пути познания, поспешил объявить многие классические сюжеты этнографии пережитками, т. е. некоторыми образованиями, которые находятся как бы вне научного познания.

Более точен и последователен в определениях был Э. Геккель — немецкий ученый, очень много сделавший для разгадки тайны происхождения человека. Одновременно он был идеологом и яростным борцом за единый метод в познании и природы, и общества.

Геккель был также противником признания качественного своеобразия человека и полагал, что существуют лишь количественные различия последнего по сравнению с животными. Он совершенно однозначно утверждал, что «*психологическая грань между человеком и животным уничтожена... у человека нет ни одной "душевной деятельности"*», которая была бы свойственна исключительно ему; вся его душевная жизнь отличается от душевной жизни близких к нему млекопитающих лишь *степенью*, а не *родом*, лишь количественно, а не качественно»¹. Геккель, как никто другой, знал, что животные, так же как и человек, живут в сообществах, но почему-то для анализа столь сложной проблемы он рассматривал в основном абстрактных индивидов вне их этнокультурного взаимодействия.

Впоследствии такой взгляд на человека был еще более упрощен: «Нет в природе "души" и "тела" или "духа" и "материи", нет двух начал — психического и физического, а есть только одно начало — тело или материя»². А «психология есть не больше как часть физики...»³

Когда Геккель, Тайлор или кто-либо другой призывали к точному естественнонаучному методу в «науках о культуре», обычно они ориентировались на стройность ньютоновской физики (точнее, небесной механики). Но ведь это было идеализированное представление о прошедшем этапе физической науки. Начало XX в. ознаменовалось кризисом физики, последующей «психологизацией» этой науки и отказом от строгости, однозначности. С другой стороны, совершенно неясно было, как «точными» методами можно изучать вымышленные, воображаемые сущности (например, мифологию, сказки, магию и религию и т. д.), которые есть составные части культуры.

Естественно, что такой общий подход был неприемлем ни для П. н., ни для культурной антропологии в целом. Но в начале XX в. для целостного изучения культур необходим был специфический метод, некоторая совокупность воззрений, на которые могли бы опереться антропологи.

Кроме этого, необходима была теория личности как активного субъекта, которая давала бы возможность соотнести внутренний мир человека с внешней культурой.

¹ Геккель Э. Мировые загадки. СПб., 1900. С. 104.

² Пельше Р. Предисловие // Гири И. Происхождение искусства. М., 1923. С. XIII.

³ Корнилов К.Н. Учение о реакциях у человека. М., 1922. С. 141.

В принципе контуры теории активной личности наметил Кант, но все же его концепция была сложна, и необходимо было выработать понятие личности, применимое для практической (полевой) работы.

Исторически сложилось так, что в начале XX в. в США совершил триумфальное путешествие З. Фрейд. Его теория личности получила в культурной антропологии США широкое применение. А в самом конце XIX в. был издан труд В. Дильтея «Описательная психология» (1898), который содержал концепцию психологии как самостоятельной науки и размышления о специфическом предмете и методе исследований наук о культуре. Союзниками Дильтея были Т. Вайц и В. Вундт. Важнейшая идея его метода — принцип «вживания» — была впоследствии подхвачена А. Кребером.

Первые десятилетия XX в. были отмечены длительными полевыми исследованиями традиционных культур (А. Рэдклифф-Браун, Б. Малиновский), которые по своей направленности, стремлению вжиться в быт «дикарей», понять жизнь традиционного общества были близки к методу Дильтея.

Несколько позднее идею о целостном понимании ситуаций в поведении животных разрабатывал один из основателей этологии К. Лоренц. Он так же, как и Дильтей, обращал внимание на необходимость вживания в ситуацию по возможности без искажений с целью понимания ее значимости в жизни животных и последующей функциональной интерпретации составляющих ее элементов.

Видимо, не случайно и Дильтей, и Лоренц критикуют количественный подход при исследовании сложных функциональных систем, каковыми являются культуры человека и сообщества животных, и выступают против внешней структурной детерминации и стремления свести сложные явления к ограниченному числу простых элементов, поддающихся исчислению. И Т. Вайц, и В. Дильтей, и К. Лоренц настаивали на «глубинном», «интегративном» описании, на фиксации сложных внешних и внутренних процессов в адекватных им формах и последующей интерпретации в терминах соответствующей теории. При этом фундаментальная роль здесь отводится наблюдателю как своего рода посреднику между объектом изучения и той или иной областью знания.

Метод «вживания» (включенного наблюдения), используемый в полевых антропологических исследованиях (и в этологии человека), с одной стороны, опирается на предшествующую научную подготовку, т. е. является частью культурной (и психологической) антропологии. А с другой стороны, он сродни «искусству» (особому умению, практическому навыку, таланту) осуществлять диалог с незнакомыми людьми, вызвать в них доверие, а не страх, стать «своим». А это возможно лишь через сопереживание иным культурным ценностям и вживание в мир иной культуры. Именно тот, кто обладал этим искусством, и смог понять ту или иную традиционную культуру.

Психоаналитическая антропология

В качестве теоретического источника П. н. в антропологии необходимо выделить психоаналитическую концепцию З. Фрейда. Безусловно, важным и продуктивным является новое видение взаимодействия внутреннего мира человека с внешней культурной действительностью, предложенное Фрейдом в процессе поисков средств лечения неврозов. Причину ряда из них Фрейд видел не в органических патологиях, а в дисрегуляции отношения «я» личности с окружающим миром.

Важнейшим следствием этого вывода стала возможность соотнесения результатов интроспективного наблюдения «я» личности с внешними социокультурными условиями. В определенном смысле различные следствия из анализа терапии неврозов дают дополнительные аргументы в пользу самостоятельности психологии как науки. При этом психология, не теряя своего рефлексивного содержания, становилась дисциплиной, изучающей разнообразные этнокультурные стереотипы поведения людей в соотношении с «представлениями о желаемом» (идеальными ценностями), т. е. сближалась в нашем понимании с антропологией.

Таким образом, Фрейд показал, что у психологии (и психологической антропологии) есть свой предмет, несводимый к физиологии, и, что не менее важно, специфический метод познания. Весьма существенным было и то, что в процессе терапии Фрейд еще раз показал, что слово («язык-речь») способно влиять на глубинные биологические структуры индивида. Одним из главных предметов анализа Фрейда являются переживания человека и их объяснение. Такой подход сближает его с точкой зрения Дильтея.

Не менее важна и теория личности Фрейда, которая показывает связь нашего Эго с культурой посредством Сверх-я. Но наряду с достоинствами психоаналитической позиции и несомненным продуктивным влиянием на последующее развитие культурной антропологии ей присущи недостатки, связанные с тем, что единственной реальностью выступает индивид.

При всей оригинальности аналогии невротического ритуала и религии, отождествление механизмов формирования невроза и происхождения религии, как это утверждает Фрейд, вряд ли правомерно.

Воздействие психоанализа Фрейда на последующее развитие П. н. в этнологии США безусловно. Но все же применение ортодоксального психоаналитического подхода к исследованию культуры и личности (А. Кардинер) оказалось менее продуктивно, нежели применение культурно-детерминистического подхода (М. Мид, Р. Бенедикт и др.), в котором использовалась модернизированная версия психоанализа, близкая к неофрейдизму.

Итак, дискуссия о самостоятельности наук о культуре дала направленность и теоретическую наполненность третьему периоду П. н. в культурной антропологии, который продолжается и по сей день.

Новые подходы

Именно во время обсуждения методологических вопросов «наук о культуре» в американской и английской этнологии наблюдается повышенный интерес к рассмотрению взаимодействия психологии и антропологии. Пик такого взаимодействия пришелся примерно на 1915 — 1925 гг. В это время появляется масса исследований на данную тему. Это работы Р.Х. Лоуи «Психология и антропология» (1915), А. Крёбера «Возможность социальной психологии» (1918), А.М. Хоккарта «Этнология и психология» (1915), К.Г. Селигмана «Антропология и психология» (1924), К. Уисслера «Психологическая и историческая интерпретации культуры» (1916) и ряд других.

Новый этап взаимодействия культурной (социальной) антропологии и психологии был связан, с одной стороны, с фундаментальной разработкой метода познания «наук о культуре» В. Дильтеем и появлением психоаналитической концепции «личности в культуре» З. Фрейда, а с другой — с первыми длительными полевыми исследованиями локальных культур.

Именно в это время (в первую четверть XX в.) А. Рэдклифф-Браун и Б. Малиновский проводят первые длительные полевые исследования, в которых приоритет отдает стремлению понять смысл изучаемых культур.

Важную роль в расстановке акцентов сыграл У. Риверс, который полагал, что важнейшая цель таких исследований — «достигнуть объяснения в терминах психологии, в терминах идей, верований, чувств и инстинктивных тенденций, которые обуславливают поведение людей, как индивидуальное, так и коллективное»

Благодаря работам антропологов психологической ориентации вся американская культурная антропология проявляла явно выраженную антирасистскую направленность. Общий дух их исследований лучше всего характеризуют слова А.И. Халлоуэлла: «Американские антропологи под влиянием Ф. Боаса противостояли инстинктивистским доктринам в психологии, расовым интерпретациям и актуальным тестам»

¹ Hallowell A.I. Contribution to Anthropology. Chicago; IL, 1976. P. 178.

и концепциям примитивного ума, низшего по отношению к цивилизованному человеку»¹.

В 50 — 60-х гг. XX в. был сформулирован общий или «центральный предмет» исследований П. н. Он состоял в выяснении того, как «действует, мыслит, познает, чувствует индивид в условиях различных культур». Данная формулировка предполагает довольно широкий спектр исследований. Особенно это касается междисциплинарных связей П. н.

Следует подчеркнуть, что содержание понятия П. н. и соответственно, область исследований несколько шире, чем у психологической антропологии (см.: *Психологическая антропология*). В него включаются аналитические исследования К. Юнга, психоаналитическая антропология (в большем объеме, чем в психологическую антропологию), психоисторические исследования Л. Демоза, критический анализ этнопсихологических исследований П. Сорокина, а также широкий спектр проблем, являющихся объектом анализа у Э. Фромма. В начале XXI в. и П. н. в культурной антропологии, и психологическая антропология по-прежнему востребованы научным сообществом.

См. также статьи: *Акультурация; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Личность (в антропологии); Национальная культура; Психологическая антропология; Психоаналитический подход в антропологии; Этничность*.

Соч.: Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М., 1998; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977; Геккель Э. Мировые загадки. СПб., 1900; Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999; Корнилов К.Н. Учение о реакции у человека. М., 1922; Лебон Г. Психология толп. М., 1998; Тард Г. Законы подражания. СПб., 1892.

Лит.: Геккель Э. Мировые загадки. СПб., 1900; Пельше Р. Предисловие // Гирн И. Происхождение искусства. М., 1923; Корнилов К.Н. Учение о реакциях у человека. М., 1922; Hallowell A.I. Contribution to Anthropology. Chicago; IL, 1976.

А.А. Велик

Расово-антропологическая школа

Расово-антропологическая школа (другое название — антропосоциология, далее Р.-а. ш.) — направление в антропологии и социологии второй половины XIX — первой половины XX в., придававшее основное значение в детерминации социальных, культурных и личностных характеристик так называемому расовому фактору. Обычно это направление причисляют к «однофакторным школам», характеризовавшим ранний (позитивистский) этап развития социальных наук.

Это направление не было однородным, оно охватывало целый спектр спекулятивных теорий и исследований, объединенных некоторыми общими исходными посылами. Важнейшая среди этих посылок состоит в том, что расовые (генетически закрепленные, биологически передаваемые и наследуемые) характеристики оказывают определяющее воздействие на интеллект, поведение, экономические, политические, культурные и прочие институты различных человеческих групп.

Основоположником этой школы считается *Жозеф-Артюр де Гобино* (1816 — 1882) — французский аристократ, дипломат, философ, писатель и публицист, впервые предложивший развернутую спекулятивную теорию о роли расового фактора в историческом процессе в 4-томном труде «Опыт о неравенстве человеческих рас» (1853 — 1855).

С точки зрения Гобино, «раса» (это понятие остается у него неопределенным и отождествляется с такими понятиями, как «нация», «народ», «этническая группа»)

является главным и, по сути, единственным реальным субъектом исторического процесса, а так называемая «химия» рас (под которой подразумевается их чистота и смешение) — главным его механизмом, или движущей силой. Врожденные савиные качества, биологически наследуемые и неизменные, определяют склад мышления (логику) людей и через него все создаваемые этими людьми социальные и культурные институты. Гармония в мышлении и институтах возможна только как следствие «чистоты» расового типа; при «смешении кровей» неизбежно возникают деформации в мышлении и, как результат этого, беспорядок и неисправимые противоречия в институтах.

Идеальным Гобино представлялось такое состояние, при котором чистая в расовом отношении группа живет по единой «логике», конгениальной ее расовым склонностям, и наслаждается гармонией в своих институтах, естественным образом соответствующих чаяниям всех ее представителей. Он считал, что такое состояние осталось в далеком прошлом, когда еще существовали чистые расовые типы; шансов на его повторение в будущем он не видел. Вместе с тем он указывал на Индию и Китай как на примеры цивилизаций, основанных на «чистоте расы» и в силу этого отличающихся чрезвычайной устойчивостью и неизменностью.

Согласно Гобино, первоначально человечество было разделено на три «чистые» расы — белую, желтую и черную, — резко отличающиеся друг от друга своими способностями и фундаментально неравноценные. Высшее положение в иерархии рас он отводил белой расе, а внутри нее — «арийцам». Белая раса превосходит другие интеллектом, красотой и силой (решающее значение Гобино придавал интеллектуальному превосходству); вместе с тем ей недостает чувственности, в силу чего она по природе своей не предрасположена к искусству. Желтая раса характеризуется мужеством, силой воли, но вместе с тем утилитарностью, преобладающей ориентацией на материальную выгоду; в умственном отношении она, согласно Гобино, посредственна. Черная раса описывалась как «женственная», слабовольная и чувственная; она более, чем другие, развита в эстетическом отношении и склонна к художественному творчеству.

Ведущую роль в развитии цивилизаций Гобино приписывал белой расе, воплощающей в себе «мужское» начало и обладающей наибольшим творческим потенциалом. В отсутствие расовых смещений цивилизация развилась бы только у нее. Другие расы порождают цивилизации лишь под воздействием исходящих от нее стимулов: «Важнейшим пунктом земли является тот, где в данный момент живет наиболее чистая, разумная и сильная группа белых людей. Если бы под влиянием непреодолимых политических сил эта группа принуждена была переселиться в полярные страны или под палящие лучи экваториального солнца, то центр умственной жизни склонился бы тоже в эту сторону»¹.

Главным механизмом исторического развития цивилизаций Гобино считал расовое смешение, или «скрещивание»; по его мнению, именно оно является движущей силой социальных и культурных изменений. По сути, вся история для него есть история «смешения кровей», а хронологическая череда цивилизаций — всего лишь духовная проекция новых комбинаций, которые последовательно образовывали исходные «чистые расовые типы».

Современные расовые типы, равно как и известные из истории, являются все без исключения смешанными. Наиболее плодотворные «скрещивания» породили, согласно Гобино, десять цивилизаций: индийскую, китайскую, египетскую, ассирийскую, греческую, итальянскую, западную (созданную германцами), а также аллеганскую, мексиканскую и перуанскую.

Все они возникли под направляющим влиянием белой расы («арийцев»), которая со своей первоначальной родины в Южной Сибири (на Алтае, в окрестностях озера Байкал) последовательно мигрировала в разных направлениях и по пути вступала в плодотворные смешения с другими расовыми группами. Порождая одну за другой

¹ Цит. по: *Барт П.* Философия истории как социология. СПб., 1902. С. 210.

указанные цивилизации, белая раса каждый раз расплачивалась за это «чистой кровью», все более и более «вырождаясь». В итоге, считал Гобино, не осталось ни одного народа, который можно бы было считать представителем «чистой» белой расы. Из этого делался пессимистический вывод о грядущей гибели западной цивилизации в силу расового «вырождения» (или «дегенерации») и отсутствия всяких шансов на появление новой цивилизации; в конечном счете, по мнению Гобино, это должно было увенчаться физическим вымиранием человечества. Все возможности культурного развития он считал исчерпанными.

Таким образом, Гобино предложил своеобразную эсхатологическую версию философии истории, объясняющую жизненный цикл цивилизаций через действие расовых, т. е. преимущественно биологических механизмов. Он видел в своей теории «моральную геологию», выявляющую вечные «естественные законы, управляющие социальным миром». Тем не менее уже многие современники отмечали редкостную догматичность Гобино, произвольность его умозрительных исторических реконструкций, обилие в его работе грубых фактических ошибок и элементов «научного легкомыслия».

Наиболее тепло его идеи были восприняты в Германии, где в 1891 г. Людвигом Шеманом было учреждено «Общество Гобино». Деятельным его членом был композитор Р. Вагнер. Активно участвовал в деятельности этого общества и *Хаустон Стюарт Чемберлен* (1855—1927), политический философ-германофил английского происхождения, с 1870 г. поселившийся в Германии (ив 1916 г. натурализовавшийся), большой поклонник Вагнера и с 1908 г. его зять.

Ключевым мотивом в сочинениях этого автора было восхищение «героическим тевтонским духом». Им пропитаны и ранние его труды, посвященные Вагнеру («Заметки о Лознгрине», 1892; «Драма Рихарда Вагнера», 1892; биография композитора, 1895), и более поздние произведения, в которых он развил свою расистскую концепцию («Основы девятнадцатого столетия», 2 т., 1899; «Арийское миросозерцание», 1913; «Раса и личность», 1925).

Идеи Чемберлена пользовались в Германии широкой популярностью: во время Первой мировой войны он прослыл «придворным антропологом кайзера», а при национал-социалистическом режиме обрел статус «народного мыслителя» и «провидца Третьего рейха». Его главный труд «Основы девятнадцатого столетия», выдвинувший его в число крупнейших теоретиков расизма и антисемитизма первой половины XX в., многократно переиздавался. В этой книге он попытался переписать всю европейскую историю под углом зрения ее расовой «подоплеки».

По мнению Чемберлена, между расами существуют непреодолимые биологические и интеллектуальные различия. Биологические различия, с его точки зрения, первичны, а интеллектуальные — производны от них. Трактую эти различия как «закон природы», он утверждал, что высшие достижения духа возможны «только при определенных расовых условиях»¹.

На вершине расовой иерархии Чемберлен, как и Гобино, располагал «арийскую» расу, или «нордический тип». Наиболее чистыми «арийцами» он, тоже следуя Гобино, провозглашал «тевтонцев». Но если у Гобино под «тевтонцами» понимались древние германские племена, то Чемберлен эту категорию осовременил; если Гобино обнаруживал остатки «тевтонцев» во французской аристократии, то Чемберлен отождествил их с немцами; и, соответственно, если в версии Гобино «ариец» был среднего роста, слегка смуглым и с темными волосами, то в версии Чемберлена он превратился в «высокого белокурого долихоцефала», образ которого к тому времени был популяризован Ницше.

Считая арийскую расу единственным «творческим элементом» в истории, Чемберлен испытывал определенное затруднение в связи с тем, что многие великие творцы европейской культуры не были «высокими блондинами». Для выхода из этого затруднения он разработал собственную «рациональную антропологию», позво-

лившую ему включить в число «подлинных тевтонцев» некоторых великих брк нет: ь Ханте; и «широколицых» (Лютер).

Арийцы, согласно Чемберлену, наиболее интеллектуально одарены, предрасположены к культурному творчеству. Это «раса господ», несущая культуру и цивилизацию низшим расам. Последние «не приспособлены к культурной работе»; их роль в лучшем случае состоит в воспроизводстве существующей культуры, в худшем — сугубо деструктивная. Расцвет всех цивилизаций определялся, по мнению Чемберлена, влиянием германских племен, а упадок — их смешением с другими расами. Так, упадок Римской империи рассматривался как результат «расового скрещивания», а подъем культуры во времена Возрождения и Реформации — как прямое следствие «тевтонского лидерства». С этих позиций в книге «Основы девятнадцатого столетия» была расистски переосмыслена вся европейская культура.

Европейская культура истолковывалась Чемберленом как результат совместного действия пяти факторов: 1) искусства, философии и литературы древней Греции, 2) права, государства и гражданского общества Древнего Рима, 3) христианского откровения, возрожденного и обновленного Реформацией, 4) организующего творческого «гения» тевтонцев и 5) разрушительных влияний иудаизма и евреев.

Текущее состояние европейской цивилизации Чемберлен оценивал негативно. Расовое смешение, происходившее много веков в Европе, породило «внутренний разлад и раздвоенность», которые подточили творческую силу «арийской расы» и угрожают ей гибелью; «смешанные и чуждые» элементы «быстро размножаются благодаря своей физической и в особенности сексуальной силе, обычно связанной с относительной духовной ограниченностью, и мало-помалу пропитывают основной германский ствол»¹. Влияние «монгольского элемента», по Чемберлену, привело к уменьшению размера черепа, падению «восприимчивости к культуре» и общему «поглощению». Но особенно «ущербным» он считал влияние «семитской расы», которая, как он полагал, «лишена всякой творческой способности»² и несовместима с расовой душой арийца. Арийский дух, по его словам, есть «полнейшая противоположность семитической идее универсализма... там — демократически-абсолютное равенство под неограниченной тиранией самовластно господствующего божества, здесь — аристократия и нравственная независимость индивидуума»³.

Чемберлен утверждал, что у Европы нет будущего, пока не будет восстановлена расовая чистота тевтонцев и пока она не найдет выражение в «подлинной и беспримесной» тевтонской религии. Первейшей задачей «германских народов» он считал освобождение от «порабощающих чужих представлений», аименно от «семитических представлений о мире» и «Моисеевой космогонии», аргументируя это так: «Именно в религиозном отношении мы еще и поныне остаемся вассалами — чтобы не сказать слугами — чужих идеалов»⁴. В качестве альтернативы он предлагал вернуться к исконному «арийскому мирозерцанию», главным принципом которого считал «гармоническое слияние с природой». Это мирозерцание характеризовалось им как «внутреннее», «органическое» и глубоко иррациональное, воплощающее в себе «слитность религии и философии», требующее отказа от «тирании веры» и «тисков логики».

Спекуляции Чемберлена, выстраивающиеся вокруг неопределенного, мистически окрашенного понятия «раса» и постулата о прирожденном превосходстве арийцев, стоят в стороне от научной антропологии и науки как таковой. Тем не менее они стали важным фактом идеологической истории XX в., оказав большое влияние на расовую доктрину германского национал-социализма.

Еще одним теоретиком, принадлежавшим к этому направлению и оказавшим немалое влияние на национал-социалистическую идеологию, был немецкий социалист, философ и публицист *Людвиг Вольфман* (1871 — 1907). Развивая теории Гобино и

Чемберлен Х.С. Указ. соч. С. 38.

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 31.

Чемберлена, он разработал своеобразную версию «политической антропологии», в основе которой лежала идея, что «учение о политической жизни и законодательстве народов» необходимо строить на «естественнонаучных, т. е. биологических и антропологических основаниях».

Вольтман исходил из того, что законы, управляющие расами, «образуют физиологическое основание всех политических учреждений, деятельности и представлений, которые были вызваны человеческими расами в их историческом ходе», что «биологическая история человеческих рас есть истинная и основная история государств» и что задача «антропологического естествознания» заключается в том, чтобы выяснить, «каким образом политические правовые учреждения и правовые представления выросли из биологического процесса рас, а в какой мере они сами влияли побуждающим или задерживающим образом на расцвет или падение нации»¹.

Таким образом, политическое развитие народов трактовалось им как прямое следствие игры биологических («расовых») сил. Центральное место в теоретических выкладках Вользмана занимает понятие расовой борьбы, лежащей в основании всей культурной истории человечества.

Расы, в его понимании, неравноценны как в физическом отношении, так и по интеллектуальным и культурным способностям. Полагая, что рост черепа сопровождается «ростом мозга и интеллекта», Вольтман считал наиболее умственно одаренной белую расу: белых, светловолосых, длиннолицых, голубоглазых долихоцефалов с большим объемом черепа.

Кроме того, он считал, что в ней воплощен «идеал эстетической телесной организации», «абсолютная мера архитектурной красоты». Белая раса рассматривалась им как единственный источник высокой духовной культуры. С целью доказать, что «вся европейская цивилизация, даже в славянских и латинских странах, есть работа тевтонского духа», Вольтман предпринял в начале XX в. исследование портретов выдающихся деятелей европейской культуры, полагая, что все они должны иметь тевтонское происхождение. В «галерею тевтонских портретов» он включал всех, даже не подпадавших под его критерии (низкорослых, широколицых, брюнетов), если считал их по «духу» тевтонцами. Его идеи о ключевой роли германцев в развитии европейской культуры нашли отражение в книгах «Германцы и Ренессанс в Италии» (1905) и «Германцы во Франции» (1907).

В 1902—1907 гг. Вольтман редактировал журнал «*Politisch-anthropologische Revue*», в котором пропагандировал провиденциальную миссию «высокого белокурого сверхчеловека». В Германии его теории повлияли на расовую доктрину национал-социализма, в частности на *Ганса Ф.К. Гюнтера* (1891—1968), автора книги «Раса и стиль» (1927). В США последователями Вользмана были историк *Мэдисон Грант* (1865—1937), автор книги «Закат великой расы» (1916), и «расолог» *Лотрон Стоддард*, автор книг «Бунт против цивилизации» (1922) и «Расовые реалии в Европе» (1924), введший в оборот понятие «недочеловек».

К расово-антропологической школе относятся также исследования в области физической антропологии, главным образом антропометрические, имевшие целью эмпирическую проверку и обоснование корреляций между расовой принадлежностью и интеллектуальными способностями человека. Это прежде всего исследования *Отто Аммона* (1842—1916) в Германии и *Жоржа Ваие де Лянужа* (1854—1936) во Франции.

Аммон, развивая идею английского ученого Фрэнсиса Гальтона о биологической обусловленности одаренности, провел антропометрические измерения в Бадене («Об антропологии баденцев», 1899), а впоследствии в Карлсруэ и Фрейбурге. Обследованию подверглись рекруты и студенты. В качестве основного параметра брался «головной указатель» (процентное отношение ширины черепа к его длине), по которому люди делились на долихоцефалов («длинноголовых») и брахицефалов («короткоголовых»).

С помощью статистического анализа Аммон пытался доказать, что: 1) среди горожан и высшего класса выше доля долихоцефалов, в то время как среди крестьян и низших классов преобладают брахицефалы; 2) долихоцефалы от природы более одаренны и в силу этого призваны занимать в обществе господствующее положение; 3) каждое общество прогрессирует лишь до тех пор, пока в нем высока доля долихоцефалов, и деградирует, когда эта доля начинает снижаться.

Брахицефалов, живших в Европе, Аммон считал потомками древнего коренного населения континента, а долихоцефалов — потомками германских завоевателей, селившихся в городах, и наиболее активных крестьян-долихоцефалов. В работах «Дарвинизм против социал-демократии» (1891), «Естественный отбор среди людей» (1893) и «Общественный порядок и его естественные основания» (1895) он развил «социал-аристократическую теорию общества», в основе которой лежал тезис, что сословный порядок в обществе является продолжением естественного отбора, выполняя такую важную функцию, как обособление высшего слоя, заключающего в себе более одаренных людей (представителей белой расы, долихоцефалов), защита его от расового смешения, или «панмиксии», и сохранение в обществе «творческого» элемента.

Аммон считал, что такие факторы, как феодальные войны, низкая рождаемость в высших сословиях ит. п., привели к возрастанию числа брахицефалов в высших слоях, т. е. к губительному для цивилизации размыванию «антропологической основы» элиты. Так, в Бадене, согласно его подсчетам, «высокие, голубоглазые, светловолосые долихоцефалы» составляли всего 1,2 %.

Исследования Аммона сыграли важную роль в развитии концепции «расовой гигиены». Термин «расовая гигиена» ввел в 1891 г. немецкий биолог *Альфред Плетц* (1860—1940); он же в 1906 г. учредил в Германии «Общество расовой гигиены».

Исследования Ваше де Ляпужа также строились на истолковании антропометрических данных (главным образом «головного указателя»). Он считал, что долихоцефалы принадлежат к «арийской» (или «нордической») расе, а брахицефалы — к «альпийской». «Арийскую» он считал высшей, усматривая одно из доказательств этого в высшем социальном положении ее представителей. На основе антропометрического обследования 20 тысяч французов он сделал вывод о преобладании долихоцефалов среди горожан (по сравнению с сельчанами), в равнинных местностях (по сравнению с горными) и среди богатых (по сравнению с бедными). Расовое смешение и все виды «социального отбора» (военный, политический, экономический, правовой, моральный, религиозный), по мнению Ляпужа, пагубно влияют на «человеческий материал» и, следовательно, на общественное развитие, поскольку уменьшают численность «наиболее ценного» расового типа — «белокурого долихоцефала».

Среди социологических «законов», которые постулировал Ляпуж, центральное место занимает так называемый закон эпох, пессимистически констатирующий, что «с доисторических времен головной указатель имеет тенденцию к постоянному и повсеместному росту»¹. Согласно этому закону, «белокурому долихоцефалу» как лучшему антропологическому типу грозит полное исчезновение, что, с точки зрения Ляпужа, означает окончательный упадок и гибель цивилизации.

Концепции Р.-а. ш. были подвергнуты в конце XIX — первой половине XX в. всесторонней и исчерпывающей критике. В их основе лежал биологический редукционизм; они отрицали видовое единство человечества; теоретические обобщения проистекали из расовых предрассудков и отличались полной произвольностью; понятия, которыми они оперировали, не отвечали стандартам научности. Всем этим концепциям присуща крайняя степень политической ангажированности: практически все представители Р.-а. ш. так или иначе отстаивали аристократические идеалы, крайне негативно относясь к краху сословного порядка и утверждению массовой демократии. Роль этой школы в формировании национал-социалистической идеологии полностью дискредитировала ее в нравственном и политическом отношении.

Важную роль в критике Р.-а. ш. в первой половине XX в. сыграли работы Ф. Боаса, А. Крёбера, Дж. Хаксли, Т. Вайтца, Г. Мюрдала, Ф. Хэнкинса и др. В настоящее время теории представителей этой школы представляют сугубо исторический интерес.

См. также статьи; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Народ*; *Национальная культура*; *Психологическая антропология*; *Психоаналитический подход в антропологии*; *Этничность*; *Этнос*.

Соч.: *Вольтман Л.* Политическая антропология: Исследование о влиянии эволюционной теории на учение о политическом развитии народов. М., 2000; *Чемберлен Х.С.* Арийское миросозерцание. М., 1913; *Ammon O.* Anthropologische Untersuchungen der Werpflichtigen in Baden. Hamburg, 1890; *Idem.* Die natürliche Auslese beim Menschen. Jena, 1893; *Idem.* Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Jena, 1895; *Chamberlain H.S.* Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Bd. 1 — 2. München, 1899; *Idem.* Natur und Leben. München, 1928; *Cobineau J.-A.* Essai sur l'inégalité des races humaines. P., 1933; *Hankins F.H.* The Racial Basis of Civilization. N.Y., 1926; *Hertz F.* Rasse und Kultur. Leipzig, 1925; *Vacher de Lapouge J.* Race et milieu social: Essai d'anthroposociologie. P., 1909; *Idem.* Les sélections sociales. P., 1896; *Woltmarm L.* Die Germanen und die Renaissance in Italien. Leipzig, 1905; *Idem.* Die Germanen in Frankreich. Jena, 1907.

Лит.: *Барт П.* Философия истории как социология. СПб., 1902; *Гофман А.Б.* 7 лекций по истории социологии. М., 1997; *Lichtsirm H.* Otto Ammon und die Sozialanthropologie. Frankfurt a. M., 1987; *Seilliere E.* Houston Stuart Chamberlain, le plus récent philosophe du pangermanisme et mystique. P., 1917.

В.Г. Николаев

Структурализм

Структурализм (далее С.) — направление в изучении культуры и общества, в котором утверждается универсальный, каузальный характер структур, лежащих в основе феноменов, доступных наблюдению. Основное внимание уделяется изучению «глубинных» структур, которые соотносятся с базовыми качествами человеческой ментальности. С. часто идентифицируется с утверждениями об универсальном характере ментальных и культурных структур и об их каузальном воздействии на наблюдаемые социокультурные феномены.

В культурной антропологии С. получил распространение в 60-х гг. XX в. и связан прежде всего с именем французского ученого К. Леви-Строса. В то же время С. получил распространение и в других областях социогуманитарного знания, сформировавшись, таким образом, как «теоретическое направление, которое объединяется поиском общих принципов культурного упорядочения человеческого опыта существования совместной жизни и деятельности, понимаемого как построение знаковых и символических систем»¹.

Своими корнями С. уходит в лингвистику, а именно в учение Ф. де Соссюра о языке как системе знаков. Соссюр устанавливает ряд концептов, которые, выйдя за рамки лингвистики, прочно вошли в обиход современного социогуманитарного знания, в т. ч. и антропологии.

Во-первых, проводится различие между *langue* и *parole*, языком как внутренне связанным набором дифференцированных знаков, управляемых рядом правил, и речью, устной или письменной. Именно *langue* является важным понятием, т. к. из него можно вывести и описать все культурные системы, такие как мифы, национальные культуры или идеологии. По мнению Соссюра, отделяя язык от речи, мы отделяем социальное от индивидуального, а также сущностное от случайного.

Второе важное различие — это различие между *означающим* и *означаемым*. В каждом знаке можно выделить эти две составные части, и это свойство языка дает

ему возможность наделять свои единицы значением. В случае не-языкового материала знаковый подход помогает осмыслить многие феномены культуры и общества. Значение возникает по причине различий, которые придают смысл языку, а отношения между означающим и означаемым являются произвольными, продуктом лингвистической условности. Значение является продуктом общей структуры правил, в которой единицы отличаются друг от друга и наделяются значением в зависимости от своего места в этой общей структуре.

Третьим различием, которое установил Соссюр, является *синхрония* и *диахрония*. Синхронический анализ предполагает изучение структур или систем в определенный момент времени, в то время как диахронический анализ связан с темпоральным аспектом существования структур.

Одним из важнейших аспектов учения де Соссюра, получившего дальнейшую разработку в лингвистике, а затем и в антропологии, стало учение о *фонеме*. Фонемы — это минимальные смыслоразличительные звуковые единицы, которые в каждом языке создают лексически значимые комбинации. В каждом языке существует свой набор фонем, и то, что конституирует значимо важное различие в одном языке, может быть неприменимо к другому. Говорящий на родном языке с самого детства привыкает уделять внимание определенным звуковым контрастам и, напротив, игнорировать другие, которые в другом языке могут быть значимыми, но в своем собственном могут нести нерелевантную и ошибочную информацию.

Таким образом, фонемы можно рассматривать как произвольно определенные, не имеющие собственного значения звуковые единицы, которые комбинируются для конструирования единиц высшего уровня (например, слов), являющихся носителями значения. Теория фонемы стала базой для всех последующих структуралистских исследований. Вначале основы этой теории разрабатывались группой ученых из Восточной Европы, к которой принадлежал и выдающийся лингвист *Роман Якобсон*. Когда он со своими коллегами и единомышленниками переехал в США, теория фонем была расширена и вышла за рамки лингвистики, повлияв на таких антропологов, как *К. Леви-Строс*.

В лингвистике принципы анализа фонем стали применяться к другим аспектам языка, более связанным со значением, нежели со звуковой формой. Тем не менее в лингвистической теории сохранились некоторые положения теории фонем. Что касается антропологии, то для нее был важен переход от понимания фонем (или других элементов культуры) как неких замкнутых в себе единиц к представлению о них как о более или менее произвольных элементах, которые приобретают смысл только в сочетании с другими элементами.

Важным фактором, повлиявшим на развитие структурной антропологии, было развитие общей теории коммуникации, происходившее одновременно с вхождением в научный оборот структурной лингвистики и расширением ее рамок за пределы изучения языка. Все большее развитие получала кибернетика, которая была основой создания первых компьютеров, использовавшихся в основном в военной промышленности. Поскольку эти машины нового поколения могли решать сложные задачи, их стали считать «думающими» машинами, и многие кибернетики предполагали, что существуют аналогия между работой компьютеров и функционированием нервной системы животных и человека.

По их мнению, мозг работает при помощи постоянного комбинирования и перекомбинирования единиц, которые определяются через *бинарные коды*. При их помощи можно декодировать сообщения и решать различные задачи.

Таким образом, существовало видимое сходство между тем, как, по мнению представителей структурной лингвистики, работает язык, и работой компьютера. Это было вполне логичным для кибернетиков, поскольку язык перерабатывался в человеческом разуме и структурирован в соответствии с процессами, проходящими в мозгу человека.

Следовательно, в определенное время (особенно ярко это было выражено в 60-е гг. XX в.) лингвистика рассматривалась как часть более общей науки — *кибернетики*.

Леви-Строс также отмечал исключительный статус лингвистики среди других социальных наук и даже утверждал, что только она одна имеет право на статус науки. При таком отношении к лингвистике было вполне закономерным, что культурная и социальная антропология во многом опиралась на принципы лингвистики и принимала общие контуры кибернетики, что и легло в основу структурной антропологии Леви-Строса.

Структуралистский подход распространился и на область культуры в целом, особенно в американской антропологии. Культура чаще всего рассматривалась американскими антропологами как «информация, разделяемая индивидами и содержащаяся в их уме»¹. Поскольку культура, как и язык, считалась ментальным феноменом, она тоже должна была быть организована в структуры, ведь именно таким образом человеческий мозг копил информацию, управлял ею и передавал ее.

Леви-Строс поставил своей задачей продемонстрировать существование таких структур в области культуры, в частности в области родства и мифологии. В соответствии с этим подходом ментальные структуры существуют и в области социального. Хотя социальность сама по себе и не является ментальным феноменом, антропологи при изучении социального интерпретируют его через понимание людей, которые им оперируют. Таким образом, социальность управляется психологическими требованиями и должна быть структурирована теми структурами, которые содержатся в человеческом разуме.

Э.А. Орлова, анализируя понимание культуры в С., отмечает, что она «рассматривается как разделяемая система символов, кумулятивное порождение разума... В качестве исходного допущения принимается представление об инвариантности во времени психических принципов, составляющих основу трансформации внешних стимулов и внутриндивидуальных импульсов в устойчивые символические формы, пригодные для обмена в процессах социального взаимодействия»².

В применении к анализу культуры С. означает, что элементы культуры в их эмпирической данности являются внешними проявлениями «подлежащих» моделей, находящихся на более глубоком уровне. Лингвистические истоки С. повлияли на рассмотрение культурных феноменов в терминах языковых метафор.

Языковые единицы замещаются символическими структурами социальной жизни, репрезентациями, связанными с материальным состоянием вещей. К примеру, термины родства предполагают определенные социальные роли матери, сына, двоюродного брата и т. д. Грамматические правила этого метафорического языка подтверждаются постоянным актом сигнификации (каковы разрешенные отношения между родственниками, каковы табу, связанные с их нарушением). Разнообразие способов сигнификации в различных культурах ведет к возникновению различных «языков» и кодов, составленных из культурных символов.

Сложность этой системы значений объясняется произвольностью между определенным объектом или состоянием и символическим приемом, который используется для означивания его существования. Значение возникает из системы оппозиций — принципа, который лежит в основе любого бинарного кода. Значение внутри определенной культуры возникает на основе условности, которая «налагается» на произвольные отношения между означающим и означаемым. Культура представляет собой условную глубинную структуру, правила которой являются частью бессознательного ее носителей, в то время как культурные символы и репрезентации являются поверхностной структурой.

В антропологию С. вошел благодаря трудам французского антрополога К. Леви-Строса, который применил идеи структурной лингвистики при изучении мифов доиндустриальных обществ. Леви-Строс основывается на теоретических положениях

Э. Дюркгейма и М. Мосса. Особо следует упомянуть объяснение социальных действий через коллективные репрезентации, предложенное М. Моссом в его работе о даре.

¹ Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology / Ed. A. Barnard. L.; N.Y., 1997. P. 532.

² Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994. С. 64.

Важнейшей и наиболее широко известной работой Леви-Строса является «Структурная антропология» (1958), но не меньший интерес представляет дальнейшая разработка идей структурной антропологии в трудах 1960 — 1970-х гг., таких как «Неприрученная мысль» (1962), «Мифологические» (1964— 1971), «Путь масок» (1975), «Структурная антропология-два» (1973).

Структурная антропология как направление изучения социокультурных явлений основана на ряде процедур, сходных со структуралистским анализом в области лингвистики и литературы, где он был применен ранее:

1) прежде всего, явление культуры рассматривается в синхронном срезе общества, в единстве внутренних и внешних связей;

2) затем оно анализируется как многоуровневое целостное образование, а связи между уровнями истолковываются в семиотическом ключе;

3) наконец, исследование явления проводится с учетом его вариативности, в контексте его трансформации.

В результате соблюдения данных процедур производится моделирование структуры, которая определяет инвариантные связи элементов.

Центральной идеей Леви-Строса была универсальность человеческих познавательных процессов. Каково бы ни было разнообразие форм человеческой культуры в пространстве (синхрония) и во времени (диахрония), человеческий разум всегда работает одинаково. Социальные действия, связанные с формированием и воспроизводством реальных культур, являются, согласно структуралистской мысли, поверхностными манифестациями ряда моделей, расположенных на глубинном структурном уровне познания.

Отдельные культуры являются социально-историческими специфическими трансформациями бессознательной, универсальной и имманентной системы правил. Это вовсе не означает отрицания многообразия культур. Напротив, Леви-Строс был противником эволюционистской идеи однонаправленного прогресса, ведущего к разрушению образа жизни «традиционных» обществ. Несмотря на признание сущностного сходства ментальности и системы ценностей на глубинном уровне, французский ученый подчеркивает разницу в их реализации. По его мнению, мировая цивилизация не может быть в мировом масштабе ничем иным, кроме как коалицией культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность.

Задачей французского ученого было найти общие структурные принципы, подлежащие всем специфическим и исторически изменчивым формам культуры и мифологии. Эти принципы предполагают универсальные качества человеческого разума, чьи ментальные структуры лежат в основе, классифицируют и порождают весь богатый эмпирический материал мифологии. Для Леви-Строса концепт структуры является теоретическим конструктом, не имеющим ничего общего с эмпирической реальностью. Он не может быть наблюдаем, но порождает то, что может быть наблюдаемо, как это происходит в случае сосюрювских *langue* и *parole*.

Эта модель «подлежащей» бессознательной, но тем не менее вполне реальной универсальной структуры определяется Леви-Стросом как *логическая решетка бинарных оппозиций*, сочетающая рациональные способы классификации. Она состоит из определенного числа связанных элементов или оппозиций, которые могут комбинироваться рядом способов.

Таким образом, все культурные формы представляют различные эмпирические комбинации логических оппозиций. Конкретные примеры являются всего лишь вторичными выражениями базовых элементов, лежащих в основе ментальной структуры бинарных оппозиций.

Одной из важных областей исследования Леви-Строса, иллюстрирующей его метод, является *тотемизм*, который указывает на то, как животные или другие «природные» феномены могут представлять определенную социальную группу (клан или племя).

По мнению французского антрополога, тотемизм не может быть объяснен на каком-либо отдельном примере, поскольку не существует связи между специфическим

тотемом (означающим) и данной группой (означаемым). С его точки зрения, эмпирически наблюдаемый феномен — всего лишь одна из возможных комбинаций, существующих наряду с другими возможностями. Их можно понять путем конструирования общей структуры возможностей, что приобретает в анализе Леви-Строса форму решетки бинарных оппозиций, основанной на предпосылке о том, что феномен тотемизма является манифестацией фундаментальной и универсальной тенденции обществ классифицировать социокультурные феномены (группы, племена) при помощи природных феноменов (животных или растений).

Тотемизм рассматривается Леви-Стросом как природная репрезентация культурного, которая может иметь как индивидуальное, так и коллективное существование. Он находится в рамках возможных комбинаций логически связанных оппозиций между коллективным и индивидуальным существованием, а также между природой и культурой.

При таком подходе тотемизм предстает не как определенный культурный феномен, который можно обнаружить в отдельных культурах, а как ряд моделей, которые являются производными от классификационной структуры логических оппозиций и их возможных трансформаций.

Тотемизм также является символическим снятием оппозиции между природой и культурой в том смысле, что и та и другая представлены через тотем. Он представляет собой эмпирически манифестное явление, при помощи которого общества и культуры передают универсальные отношения между природой и культурой.

Таким же образом можно изучать мифы с точки зрения универсальных оппозиций (сакральное — профанное). Леви-Строс осуществляет такой анализ мифа в «Структурной антропологии», обращаясь к мифологическому материалу индейцев Северной Америки, проводя параллель с мифом об Эдипе, на первый взгляд не имеющим ничего общего с индейским мифом и удаленным от него как во времени, так и в пространстве.

Тем не менее и в том и в другом мифе присутствует мотив инцеста и убийства, что заставляет ученого задуматься над вопросом, является ли присутствие сходных элементов в различных обстоятельствах простой случайностью. По мнению Леви-Строса, эти аналогии имеют более глубокие причины, а различные мифы являются фрагментами, культурными манифестациями значимого целого, подлежащей логической структуре.

Отсутствующие, на первый взгляд, элементы (в данном случае загадка в мифе об Эдипе, которой нет в североамериканском мифе) должны иметь место, хотя и в трансформированном виде. Ученый находит эти элементы в загадках, которые задают совы в североамериканских мифах. Анализируя эти мифы, он приходит к выводу о трансформации базовой структуры отношений инцеста (сестра — брат/мать — сын), а также о загадках сов, которые представляют, по его мнению, в трансформированной форме американского Сфинкса.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что существует сходное соотношение между загадками и инцестом среди людей, разделенных историей, географией, языком и культурой. В данном случае специфические черты этих обществ не могут объяснить характер мифа. Тем не менее логическая структура человеческого разума может объяснить сходства и трансформации, обнаруженные при помощи структуралистского анализа мифов. Анализ Леви-Строса иллюстрирует проблему инвариантности, которую пытается решить социальная антропология и которая ведет к более глобальному вопросу — универсальности человеческой природы.

В «Первобытном мышлении» и «Тотемизме» Леви-Строс прежде всего стремится показать, как структурированное знание используется в практических целях. В других работах, в особенности в различных статьях и книгах, посвященных анализу мифов, он исследует типы человеческой интеллектуальной деятельности, которые считает чисто спекулятивными.

172 В этой области он пытается выделить единицы, которые соответствуют фонемам в структурной лингвистике, и называет эти единицы «*мифемами*». Затем он показы-

вает, как в определенных мифах структуры управляют комбинациями мифем. Еще более его интересует то, каким образом различные варианты мифа представляют трансформации его базовой структуры. Под трансформацией здесь подразумевается способ, которым могут быть связаны различные варианты мифа, кажущиеся совершенно различными.

Интерес Леви-Строса к трансформациям дает ему возможность расширить теорию С. до рамок исторической теории, согласно которой люди постоянно пытаются осмыслить свой мир, и они делают это, «накладывая» на него структуры, поскольку это единственный способ, которым человеческий разум может перерабатывать информацию. Тем не менее это структурирование мира может быть только частичным, т. к. мир не поддается «когнитивным требованиям познающего разума»¹.

Отсюда некоторая незаконченность и неудовлетворенность процесса структурирования, что связано и с изменчивостью мира, которая может быть обусловлена как человеческими, так и природными факторами. Соответственно, возникает необходимость приспособления знания и в то же время поддержания его структурных характеристик. С этой целью люди трансформируют его в соответствии с принципами, которые основаны отчасти на событиях, явившихся причиной изменения, отчасти на предыдущих структурах, при помощи которых они организовали свое предшествующее знание.

В некоторых обществах, которые являются сравнительно изолированными и существуют в стабильной окружающей среде, структуры, созданные людьми для интерпретации мира, не нуждаются в значительных переменах. В других обществах, где внешние контакты более развиты, так же как и внутренняя дифференциация, и где окружающая среда постоянно меняется, структуры нужно постоянно приспосабливать и трансформировать. Но эти трансформации ведут к событиям, которые требуют следующих трансформаций, что создает постоянное движение и инновацию. Леви-Строс назвал первый тип обществ «холодными», а второй «горячими» (хотя в реальности большинство обществ находятся между этими двумя идеальными типами).

Теория С. Леви-Строса имела большое значение для антропологии. Французский ученый не ограничивается лишь теоретическими проблемами, он анализирует богатейший и сложный этнографический материал, стремясь избежать редукционизма и все же основываясь на своей общей теории. Как отмечал Д. Спербер в работе, посвященной анализу символического подхода к культуре, на практике Леви-Строс во многом руководствовался интуицией и художественным вкусом, и эта интуиция принесла интереснейшие результаты. Он смог осветить необычайно важные темы и проблемы, которые антропологи и этнографы обходили стороной. Это привело к более углубленному пониманию².

Сильные и слабые стороны С. к настоящему времени подробно изучены и проанализированы. Его теория основана на двух базовых концепциях — структурной лингвистики и кибернетики, которые с течением времени стали подвергаться сомнениям и пересмотру.

Общая теория структурной лингвистики предполагала, что, изучая язык эмпирически, можно обнаружить структуры, соответствующие тем, которые присутствуют в разуме говорящих и слушающих. Эта гипотеза стала неприемлемой для большинства лингвистов и психологов в результате драматических изменений в лингвистической теории, вызванных работами Н. Хомского. Модель, основанная на теории фонемы, перестала использоваться для исследований других уровней языка и других областей культуры.

Что касается кибернетической модели человеческого мозга, она стала казаться слишком упрощенной. Как отмечает Спербер, аргументы кибернетиков, в которых содержалась идея о том, что структура человеческого мозга проще, чем структура человеческой руки, весьма неубедительны.

¹ Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology / Ed. A. Barnard. L.; X.Y.. 1997. P. 533.

² Sperber D. *Rethinking Symbolism*. Cambridge, 1976.

Обращение Леви-Строса с этнографическими данными также подвергается критике. «Он, кажется, забывает процесс интерпретации, который неизбежен, и поэтому он обращается с этнографическими описаниями как будто бы они были действительной реальностью, на которую они указывают. Он уделяет слишком большое внимание интеллектуальному аспекту культуры, обходя стороной ее эмоциональную и практическую сторону»¹.

Несмотря на все эти недостатки, достижения Леви-Строса бесспорны и значительны. Он создал теорию, которая определила отношение между ментальным и социальным и стала основой всей последующей деятельности структурной антропологии. Он также отошел в этнографическом анализе от позиций наивного редукционизма, который характеризовал многие предшествующие работы, подвергнув серьезному рассмотрению как содержание, так и форму этнографических данных.

Хотя в настоящее время успехи, перспективы и даже недостатки С. Леви-Строса рассматриваются в плане истории, в период 60 — 80-х гг. XX в. его мысль доминировала не только в антропологии, но и во многих других дисциплинах.

Структуралистский подход стал применяться в литературе, философии, в истории и даже в анализе кино. К «структуралистам» относят таких разноплановых исследователей, как *Р. Барт*, *М. Фуко*, *Ж. Лакан*, *Л. Альтюссер*. Все эти французские исследователи были современниками Леви-Строса, но найти общую основу в их работах весьма затруднительно, поэтому С. стал восприниматься как термин, объединяющий множество гетерогенных тенденций в социогуманитарном знании второй половины XX в.

Сам Леви-Строс относился к такому распространению С. «вширь» весьма скептически и даже иронически. Тем не менее среди антропологов можно найти серьезных последователей Леви-Строса, которые строго следовали выработанным им принципам. Можно выделить три группы таких последователей французского ученого.

Во-первых, это французские антропологи, которые шли по стопам Леви-Строса. Так, *Ф. Эртье* и ее коллеги продолжили его работу по системам родства². Ряд других ученых продолжили анализ мифа, что нашло отражение в книге «Между верованием и трансгрессией»³. Надо отметить, что эти последователи С. избегают теоретических проблем и ограничиваются применением структуралистского подхода к отдельным культурным феноменам.

Далее, можно выделить группу ученых, которые в 70 — 80-е гг. XX в. пытались соединить новейшие тенденции в марксизме со С. Леви-Строс сам утверждал, что находился под влиянием марксизма, хотя это не отразилось в его работах. Эта связь была подчеркнута *Л. Себагом*, который показал, что положения гегелевской диалектики, в значительной мере повлиявшие на марксизм, присутствуют и в работах Леви-Строса⁴. После этого последовал ряд работ, в которых структуралистский подход применялся к марксизму. Так, *М. Годелье* в своей работе «Марксистский анализ в антропологии» утверждает, что С. применим исключительно к учению Маркса о надстройке и вполне согласуется с положением о влиянии способа производства на инфраструктуру.

К третьей группе относятся в основном британские ученые, наиболее известными из которых являются *Э. Лич* и *Р. Нидхэм*.

Именно Личу обязана англоязычная публика знакомством с идеями Леви-Строса⁵. Он также провел самостоятельный структуралистский анализ ряда текстов, в основном библейских, которые обнаружили общие структуры и трансформации взаимосвязанных текстов⁶. Эти работы отличаются от трудов Леви-Строса прежде всего тем,

¹ Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. P. 534.

² Hertz F. L' exercice de la parente. Paris, 1981.

³ Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History and Myth / Ed. by M. Izard. Chicago, 1982.

⁴ Sebag L. Marxisme et structuralisme. Paris, 1964.

⁵ Leach E. Levi-Strauss. L., 1970.

⁶ Leach E., Aycock D. Structural Interpretation of Biblical Myth. L., 1983.

что они являются исследованиями письменных текстов. Кроме того, понятие —■- -- формации используется в упрощенном по сравнению с Леви-Стросом варианте

И наконец, Лич постоянно подчеркивает социальную значимость анализирте:

им текстов, что ставит его в позицию более близкую к функционализму, чем к С.

Нидхэм в начале своей карьеры защищал позиции Леви-Строса от функционалистской критики¹. Позднее он предпринял анализ, который принято считать структуралистским по причине сходства с некоторыми аспектами работ французского антрополога.

Можно назвать других ученых, работавших в том же направлении, но близость их с учением Леви-Строса весьма относительна. Они заявляют, что символы некоторых обществ формируют важные паттерны, часто носящие бинарный характер, которые организуют структуру познания членов данных обществ². Данный подход предполагает единую культуру, существующую вне разума индивидов, в то время как «Леви-Строс подчеркивает, что культура никогда не формирует четкие целостности, будучи процессом постоянной коммуникации и модификации между индивидами, что ведет к бесконечной трансформации, и что по своей природе она является последствием специфических неврологических потребностей людей»³.

Существует мнение, что С. являлся определенным историческим этапом в развитии социогуманитарного знания, будучи сменен постструктурализмом, на позиции которого перешли многие авторы, связанные со структуралистскими позициями. Тем не менее С. не исчерпал своих возможностей в плане исследования культуры, о чем пишет, в частности, Э.А. Орлова: «Для изучения динамики культуры С. располагает богатыми возможностями». Это связано с тем, что «в рамках этого направления речь идет о формировании так называемого идеационального, или символического, уровня культуры»⁴.

Орлова очерчивает круг проблем, связанных с изучением динамики культуры с позиций С.:

1) изучение того, как формируются устойчивые внутриличностные представления, что открывает интересные перспективы для экспериментальных исследований динамических трансформационных механизмов формирования представлений;

2) исследования такого явления, как различные выразительные формы одинаковых представлений, что открывает возможность строить теоретические основания для интерпретации внутренних форм и динамики различных языков культуры;

3) изучение формирования символических объектов культуры (областью анализа в данном случае является сочетание двух классов факторов, обуславливающих символическую форму: представлений и культурных контекстов);

4) анализ категорий символических, культурных языков и порядков, изучение которых помогает понять механизмы взаимодействия разнородных форм выразительности при образовании культурных текстов и индивидуальных высказываний.

Таким образом, исследование данных проблем открывает новые перспективы и возможности для применения структуралистского подхода в современном социально-научном дискурсе, в частности в культурной и социальной антропологии.

См. также статьи; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Методология культурной (социальной) антропологии*; *Мифы*; *Постструктурализм*; *Социальная структура (в антропологии)*; *Этничность*.

Соч.: Барт Р. Избранные работы. М., 1989; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985; Леви-Строс К. Мифологии. М.; СПб., 2000; Леви-Строс К. Путь масок. М., 2001; Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.

Лит.: Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Клименкова Т.А. От феномена к структуре. М., 1991; Орлова Э.А.

¹ Needham R. Structure and Sentiment. Chicago, 1962.

² Maybury-Lewis D. Akwe-Shavante Society. Oxford, 1967.

³ Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. P. 535.

⁴ Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004. С. 170.

Культурная (социальная) антропология. М., 2004; Структурализм: «за» и «против». М., 1985; *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* / Ed. by A. Barnard. L.; N.Y., 1997; *Hawkes T. Structuralism and Semiotics*. L., 1977; *Leach E. Levi-Strauss*. L., 1970; *Needham R. Structure and Sentiment*. Chicago, 1962; *Robey D. (ed.). Structuralism: An Introduction*. Oxford, 1973.

Е.Н. Шапинская

Функционализм

Функционализм (далее Ф.) — теоретико-методологическое направление в социальной антропологии и социологии, представители которого исходят из общего допущения, что изучаемые ими явления являются элементами (частями, подсистемами) более широких целостных образований (систем) и связаны особой (функциональной) связью с этими целостностями или другими их элементами.

В разных версиях Ф. это допущение разворачивается либо в особые системы теоретических объяснений, либо в методологические программы обнаружения функций исследуемых явлений; грань между методологическими и теоретическими утверждениями в работах функционалистов часто не проводится.

Хотя элементы функционального подхода могут быть найдены уже в античной социальной философии (Платон, Аристотель), первые более или менее развитые версии Ф. в социальных науках появились только в XIX в. Их формирование происходило на фоне быстрого развития биологии и было неразрывно связано с использованием органицистской аналогии, снискавшей в то время огромную популярность. Этой аналогией систематически пользовались *Огюст Конт* (1798— 1857) и *Герберт Спенсер* (1820— 1903), сочинения которых стали важными отправными точками для развития функционального анализа в XX в.

Конт полагал, что наука об обществе должна опираться на биологию, и для него это означало прежде всего уподобление общества организму, с вытекающими отсюда методологическими и теоретическими следствиями: общество должно изучаться как целое, а различные его элементы и части должны быть соотнесены с этим целым.

В этом контексте Конт иногда употреблял слово «функция», подразумевая особую деятельность в рамках социального целого. Слово «функция» не занимало значительного места в контовском словаре; чаще употреблялись такие синонимы, как «значение», «роль», «назначение», «социальное назначение» и т. д. Для Конта такой синонимический ряд не представлял особой проблемы, поскольку он видел функции телеологически, как удовлетворение социальных потребностей, в конечном счете — потребности общества в согласии, или «консенсусе».

Исправное выполнение элементами общества своих функций Конт считал необходимым условием социального порядка. Фактически вся «социальная статика» у него посвящена рассмотрению того, какие функции выполняют или (что для него то же самое) должны выполнять в обществе различные социальные институты и классы; эти функции почти целиком сводятся к вкладу во «всеобщий консенсус» и в реализацию стремления человечества к «непрерывному и всестороннему улучшению всякого своего положения». Конт считал, что указания на эти функции изучаемых явлений достаточно для их понимания и объяснения. От телеологизма, заложенного в подобной позиции, многие функционалисты позже всячески пытались избавиться.

Если влияние Конта больше сказалось на развитии функционального анализа в социологии, то спенсеровская модель функционального подхода повлияла в равной степени на социологов и социальных антропологов.

В работах Спенсера оформился базовый функционалистский лексикон, включающий такие понятия, как «структура», «функция», «составные элементы», «интеграция», «дифференциация» и т. д. Все эти понятия были тесно привязаны к органи-

ческой аналогии. Трактую общество как своего рода «организм», объединяющий в себе некоторое множество элементов или «органов», он постулировал, что «жизнь целого складывается из комбинаций деятельностей его составных частей, находящихся в тесной взаимной зависимости»¹.

Особый вид деятельности, выполняемый частью внутри целого, был назван функцией. Функции как «несходные действия несходных частей», характеризующие общественные агрегаты и живые организмы в отличие от неорганической материи², трактовались несколько механически: не только «жизнь целого» складывается из деятельностей («функций») его органов, но и «функция» каждого органа складывается из «функций» образующих его элементов.

Спенсер обосновывал существование «жизни целого», отличной от «жизней единиц» и независимой от них, тем, что умирание единиц и их замещение не сказываются на выполнении тех «функций», в которых они «принимают участие»³. Кроме того, Спенсер ввел важное понятие функциональной взаимозависимости, ясно установив, что «изменения в различных частях взаимно определяют друг друга, и измененные действия этих частей также находятся в тесной взаимной зависимости»⁴.

Функции, согласно Спенсеру, неотрывны от структур и не могут рассматриваться отдельно от них. Эволюционистская схема развития, которую он разработал, включает в себя положение, что изменения в структуре сопровождаются изменениями в функциях, причем последние часто бывают заметнее первых и могут оказывать помощь в их обнаружении.

С точки зрения Спенсера, по мере роста и усложнения социального «организма» взаимосвязь и взаимозависимость функций внутри него возрастают, причем настолько, что «частные деятельности, составляющие жизнь отдельных частей, [становятся] возможны только в силу комбинации всех действий, составляющих жизнь всего целого»⁵.

По мере возрастания функциональной взаимозависимости частей снижается их функциональная взаимозаменяемость, но общая «жизненность» социальных «организмов» становится при этом выше. Все перечисленные положения присутствуют в том или ином виде в более поздних функционалистских концепциях.

Дальнейшее развитие Ф. шло в сторону эмансипации его от органицистских, эволюционистских и телеологических импликаций, которыми он был изначально обременен. Важной вехой на этом пути была попытка *Эмиля Дюркгейма* (1858 — 1917) очистить функциональный анализ от телеологических смыслов и слишком явных биологических аналогий.

В «Правилах социологического метода» (1895) Дюркгейм установил, что выявление функций «социальных фактов» — необходимая часть их объяснения наряду с обнаружением причин. Он писал: «Если мы не хотим видеть вещи с их чисто поверхностной стороны, если мы хотим постигнуть их корни, то нам необходимо обратиться главным образом к изучению функций»⁶. Под «функцией» он понимал «отношение соответствия», существующее между социальным фактом и некоторой «социальной потребностью».

Определяя «функцию» таким образом, он пытался уйти от телеологичности этого понятия у Конта и Спенсера.

Во-первых, «функция» была недвусмысленно отграничена от «цели»: «Мы предпочитаем пользоваться словом "функция", а не "цель" или "намерение" именно потому, что социальные явления обычно не существуют для достижения полезных результатов, к которым они приводят. Нужно определить, имеется ли соответствие

¹ Спенсер Г. Основания социологии//Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 285.

² Там же. С. 283.

³ Там же. С. 289.

⁴ Там же. С. 283.

⁵ Там же. С. 318.

⁶ Дюркгейм Э. Социология. М., 1995. С. 193.

между рассматриваемым фактом и общими потребностями социального организма, в чем состоит это соответствие, не заботясь о том, чтобы узнать, преднамеренно оно возникло или нет»¹.

Во-вторых, «функция» была столь же ясно отграничена от «причины»: «Показать, для чего полезен факт, не значит объяснить, ни как он возник, ни как он стал тем, что он собой представляет. Применение, которое он себе находит, предполагает присущие ему свойства, но не создает их... Ощущение их полезности вполне может побудить нас привести в действие эти причины и получить вызываемые ими следствия, но не может породить эти следствия из ничего»². Полностью преодолеть телеологизм, или «финализм», Дюркгейму не удалось — в силу чего он часто сбивается на телеологический язык, рассуждая о «социальных целях», которым факты «служат», — однако важные шаги в этом направлении он сделал (и позже эти начинания были продолжены другими учеными).

В методологических замечаниях по поводу исследования функций, рассеянных по работам Дюркгейма, было выдвинуто немало положений, важных для дальнейшего развития Ф. и определивших ряд позднейших серьезных размежеваний в кругу функционалистов.

Одно из них — антипсихологистская трактовка функций. «Функция социального факта, — писал он — может быть только социальной, т. е. она заключается в создании социально полезных результатов. Конечно, может случиться, и действительно случается, что отраженным путем он служит также и индивиду. Но этот счастливый результат не есть его непосредственное основание»³. Вокруг этого положения позднее возникли принципиальные разногласия между А.Р. Рэдклифф-Брауном, который его принял, и Б. Малиновским, который от него отказался.

Дюркгейм отверг распространенное в общественном знании его времени и еще долго сохранявшееся позже аксиоматическое допущение, что если в обществе присутствует какой-то факт, то он должен выполнять какую-то функцию: «...факт может существовать, не служа ничему, либо вследствие того, что никогда не был приспособлен ни к какой жизненной цели, либо вследствие того, что, будучи некогда полезным, он утратил всякую полезность, продолжая существовать только в силу привычки... Бывают даже случаи, когда обычай или социальный институт изменяют функции, не меняя при этом свою сущность»⁴. Дюркгейм тем самым не только выступил в пользу «теории пережитков», но и в каком-то смысле подверг критике «постулат универсальной функциональности» за полвека до Р. Мертона.

У Дюркгейма можно найти также предвосхищение мертоновской «основной теоремы функционального анализа»: он полагал, что между структурой и функцией нет однозначного соответствия, писал, что «орган независим от функции, т. е., оставаясь тем же самым, он может служить разным целям»⁵, и отмечал, что «случается, что один орган или одна часть органа последовательно выполняет различные функции... наиболее ярко это проявляется в обществах»⁶.

Кроме того, в дюркгеймовском утверждении, что социальные институты часто «служат целям, которых никто не мог предвидеть» (там же), можно увидеть предвосхищение мертоновского понятия «латентных функций». Следует признать, что позднейшие версии Ф. были нередко более прямолинейными, чем идеи Дюркгейма, из которых они выросли. В некоторых отношениях сам Дюркгейм неоригинально воспроизводил уже существовавшие формулы, например, говоря, что для удовлетворительного представления о жизни общества «необходимо показать, как отражаемые в нем явления сотрудничают между собой, обеспечивая гармонию общества с самим

¹ Дюркгейм Э. Социология. М., 1995. С. 112.

² Там же. С. 107-108.

³ Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 108—109.

⁵ Там же. С. 109.

⁶ Там же. С. 193.

собой и с внешним миром», и что, исследуя факт, нужно «найти его долю в У—— ;В-лении общей гармонии»¹.

Поскольку Дюркгейм еще не вполне отошел от «эволюционистских» моделей мышления, в его трактовке понятие функции и функциональный анализ сохраняли свою историчность; он требовал устанавливать функции социальных фактов не в отношении общества вообще, а в отношении исторически конкретных «социальных сред»². Более поздние версии Ф., в частности те, которые утверждались в социальной антропологии в противовес эволюционизму и «историческому подходу», часто тяготе-ли к неисторичности, которая преподносилась даже порой как их достоинство.

В работах Дюркгейма «О разделении общественного труда» (1893), «Элементар-ные формы религиозной жизни» (1912) и др. можно найти немало образцов функ-ционального анализа изучаемых явлений. Например, функцией наказания он считал поддержание интенсивности коллективных чувств, лежащих в основе механической солидарности и оскорбляемых преступлением, функцией разделения труда — уста-новление органической солидарности, функцией обрядовых действий — сохранение и оживление коллективных чувств и коллективных представлений и т. п. Аналогичный интерес к функциям изучаемых явлений свойствен в большей или меньшей степени и другим представителям Французской социологической школы, работавшим в об-ласти социологии и социальной антропологии.

Своеобразных представлений о «функции» придерживался *Марсель Мосс* (1872— 1950), ученик и ближайший сподвижник Дюркгейма. С одной стороны, он разделял точку зрения учителя, что социальные факты нужно рассматривать в тесной связи с другими социальными фактами и системой, в которую они включены, и соот-ветственно трактовал функцию как вклад в социальное целое.

С другой стороны, как отмечал К. Леви-Строс, его понимание функции было сродни алгебраическому и подразумевало, что «значения в социальной системе по-знаваемы как *функции* друг друга», что существует некое «*постоянное отношение* между феноменами, дающее их объяснение»³. По словам Мосса, «все в обществе, даже наиболее частные явления, есть прежде всего функция и функционирование: понять что-либо можно, лишь относя его к целому, ко всей общности, а не к изолиро-ванным частям»⁴. Это двойственное понимание функции прослеживается во многих его работах, таких как «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (совм. с А. Юбером, 1899), «О некоторых первобытных формах классификации» (совм. с Э. Дюркгеймом, 1903) и «Очерк о даре» (1925). Интересно, что, хотя функции рас-сматривались как социальные по своей природе, устанавливались они не только в отношении общества как целого, но и в отношении индивидов.

В 20-е гг. XX в. Ф. стал господствующей парадигмой в британской социальной антропологии, в значительной степени благодаря влиянию, оказанному на нее Дюрк-геймом и Французской социологической школой. Функционалистский подход в разных его вариантах развивали оба столпа британской антропологии этого времени: *Брони-слав Малиновский* (1884— 1942) и *Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун* (1881 —1955). Именно в отношении них (особенно первого) чаще всего используется определение «Ф.», ибо в их работах этот подход обрел наиболее чистую и завершенную форму. В этой форме Ф. не только совершенно неисторичен, но и порой антиисторичен,

Рэдклифф-Браун истолковывал понятие функции, опираясь, как и его предше-ственники, на аналогию социальной жизни с органической, однако внес в ее опреде-ление некоторые существенные модификации. Он неразрывно связывал понятие функции с понятием структуры и исходил из того, что как «жизнь организма» есть «*функционирование* его структуры», так и «социальная жизнь сообщества» есть

¹ Дюркгейм Э. Социология. М., 1995. С. 114.

² Там же. С. 128-134.

³ Леви-Строс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные Функции священ-ного. СПб., 2000. С. 425.

⁴ Гофман А.Б. Социальная антропология Марселя Мосса // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 335.

«функционирование социальной структуры»¹. Кроме того, в его трактовке функция не тождественна деятельности: элемент выполняет некоторую деятельность, а деятельность имеет функцию.

По определению Рэдклифф-Брауна, «*функцией* любого регулярно повторяющегося вида деятельности... является та роль, которую он играет в социальной жизни в целом, и, следовательно, тот вклад, который он вносит в поддержание структурной преемственности... "Функция" есть вклад, который вносит частичная деятельность в ту тотальную деятельность, частью которой она является. Функцией того или иного социального обычая является тот вклад, который он вносит в целостную социальную жизнь как функционирование целостной социальной системы»².

В связи с определением функции Рэдклифф-Браун принял два допущения. Первое — допущение функционального единства социальной системы, т. е. «такого состояния, при котором все части социальной системы работают с достаточной степенью гармонии, или внутренней согласованности, т. е. не создавая устойчивых конфликтов»³. Второе — допущение, что «*реально имеются* необходимые условия существования человеческих обществ так же, как *имеются* необходимые условия существования живых организмов»⁴. Принятие последнего было мотивировано стремлением Рэдклифф-Брауна уйти от «телеологической интерпретации» функций: взяв за основу дюркгеймовское их определение, он решительно отверг содержащийся в нем термин «социальные потребности» и заменил его «необходимыми условиями существования».

У Рэдклифф-Брауна были еще другие важные замечания касательно функционального подхода: этот подход не предполагает, что все имеет функцию, а предполагает, что все может иметь функцию и что надо пытаться ее найти; один институт может выполнять в разных обществах разные функции; и т. д.

Строго говоря, Рэдклифф-Браун не относил себя к функционалистам и всячески противился тому, чтобы его к этой категории причисляли. В его глазах «Ф.» тесно ассоциировался с фигурой Малиновского, идентификация с идеями которого была для него неприемлемой. Он писал: «Как последовательного противника функционализма Малиновского, меня можно назвать антифункционалистом»⁵. Отчасти эта его позиция была связана не только с тем, что он не принимал многие из положений функционального подхода Малиновского, но также с тем, что он вообще был противником любых «-измов» в науке, и с тем, что в связке «структура — функция» первое звено интересовало его гораздо больше, чем второе. Хотя во многих его работах (в частности, посвященных религии и системам родства) присутствуют типично функционалистские объяснения, акцент на изучении социальных структур выражен в них намного сильнее, а сами функции связываются прежде всего с поддержанием «структурной преемственности». Иначе говоря, Рэдклифф-Браун был в большей степени структуралистом, чем функционалистом.

Малиновский, в отличие от Рэдклифф-Брауна, не просто определял свой подход как «функционалистский», но и провозгласил существование «функциональной школы» (о чем, правда, позже сожалел). В его работах «Функциональная теория» (1939) и «Научная теория культуры» (1941) — формально-абстрактных, в отличие от других, имевших этнографический характер, — Ф. был заявлен как методологическая позиция и как научная теория. Различие между методом и теорией у Малиновского в этом плане не проводилось.

Понятие функции рассматривалось Малиновским как «прежде всего понятие описательное» и преподносилось им как «новый эвристический принцип», открывающий новые исследовательские перспективы. В связи с этим данное понятие не

¹ Рэдклифф-Браун А.Р. О понятии функции в социальных науках // Культурология: Дайджест. 2000. № 1. С. 206-207.

² Там же. С. 207-208.

³ Там же. С. 208.

⁴ Там же. С. 205.

⁵ Radcliffe-Brown A.R. Functionalism: A protest // American Anthropologist. 1949. Vol. 51. № 2. P. 320.

предполагало большой точности, и ему давалось несколько отличных друг от друга определений, раскрывающих разные его грани и смысловые оттенки. Малиновский резко разошелся на этой почве с Рэдклифф-Брауном и писал: «Функционализм: в конце концов, не был бы функционален, если [бы] мог определить понятие функции лишь такими гладкими словесными формулами, как "вклад, который некоторое частное действие вносит в общую совокупность действий, частью которой оно является"»¹. Вместе с тем он соглашался с ним в том, что функция — не деятельность, а ее результат. Функции при этом приписывались не только деятельности, но и другим единицам (группам, институтам).

Характерной особенностью Б. Малиновского является связывание функций с потребностями, от чего запел Рэдклифф-Брауна. По Малиновскому, «функция всегда означает удовлетворение некоторой потребности, от простейшего акта еды до священного ритуала»². Это положение соединяется с допущением функциональности всех существующих видов деятельности (критиковавшимся ранее Дюркгеймом и Рэдклифф-Брауном, а позже Мертоном). Малиновский писал: «Ни одна важная система деятельности не сможет сохраниться, если она не связана прямым или косвенным образом с человеческими потребностями и их удовлетворением»³. Принятие этого допущения было связано у него с критикой этнологической «теории пережитков».

Еще одна особенность позиции Б. Малиновского, в отличие от ранее существовавших версий этого подхода, состояла в том, что функции соотносились не с обществом, а с культурой. Последняя, в свою очередь, напрямую связывалась с удовлетворением потребностей: «удовлетворение органических, или базисных, потребностей человека и рода» составляло, с его точки зрения, «минимально необходимый набор условий, которому должна соответствовать любая культура»⁴.

Для уточнения понятия функции Малиновский считал необходимым определить весь круг потребностей, с удовлетворением которых оно связывалось. Он включил в них, кроме базисных потребностей (в обмене веществ, продолжении рода, телесных удобствах, безопасности, движении, росте и развитии, здоровье), также производные, культурно-детерминированные потребности, которые подразделялись на две категории: «инструментальные» и «интегративные» императивы.

Малиновский выделял четыре основных инструментальных императива Ф.:

1. «Культурный аппарат технических приспособлений и потребительских благ должен производиться, использоваться, поддерживаться и заменяться новым производством».

2. «Человеческое поведение, с точки зрения его технических, обычных, правовых или моральных предписаний должно быть кодифицировано и регулироваться действием и санкцией».

3. «Человеческий материал, благодаря которому поддерживается каждый институт, должен обновляться, формироваться, воспитываться и обеспечиваться исчерпывающим знанием племенной культуры».

4. «В рамках каждого института власть должна быть четко определена, наделена властными полномочиями и оснащена средствами принуждения к выполнению ее распоряжений»⁵.

Культурными ответами на эти четыре императива Малиновский считал «экономику», «социальный контроль», «воспитание и образование» и «политическую организацию». Интегративные императивы связывались у него со «сферой символизма», благодаря которой становится возможной интеграция элементов культуры в единое целое, сопровождающаяся на уровне индивидов формированием обобщенных символических образцов и цельной картины мира. С точки зрения Малиновского, базовые и производные потребности тесно связаны друг с другом; соответственно, куль-

¹ Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2000. С. 148.

² Там же. С. 149.

³ Там же. С. 101.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Там же. С. 88.

тура тесно связана с биологическими и физиологическими основами человеческого существования; и эта связь по своей природе — функциональная.

Важно, что термин «потребность» Малиновский относит «скорее не к индивидуальному организму, а к сообществу и его культуре в целом», и это позволяет ему определять потребность как «систему таких внутренних условий человеческого организма, условий культурной среды и связей тех и других с природной средой, которые являются достаточными и необходимыми для выживания группы и организма... Привычки и их мотивации, приобретаемые реакции и основания организации должны быть упорядочены таким образом, чтобы обеспечивать удовлетворение базисных потребностей»¹.

Это суждение ясно показывает, что определение функций через потребности неизбежно вовлекало в порочный круг телеологии и тавтологии. Культура в рамках этого подхода понималась инструментально, как средство удовлетворения потребностей, и функционально, как самодостаточная целостная единица: «Полнота и самодостаточность каждой культуры определяются тем, что она дает удовлетворение всему спектру базисных, инструментальных и интегративных потребностей»². В таком виде Малиновским был принят постулат функционального единства системы («культуры»).

Для достижения большей конкретности функционального анализа Малиновский связал его с институциональным анализом, взяв в качестве основных элементов культуры такие аналитически выделяемые единицы, как институты. С точки зрения выполнения функций он рассматривал преимущественно их. В качестве обоснования этого шага он использовал принцип «организации»: «...функцию нельзя определить иначе, нежели как удовлетворение потребности посредством некоторой деятельности, в которой люди сотрудничают друг с другом, пользуются артефактами и потребляют блага... Чтобы выполнить ту или иную задачу, достичь той или иной цели, люди должны организовываться»³.

Под «организацией» понимаются структуры, универсальные формы групповой жизни, или «институты». («Структуры» понимаются Малиновским совсем не так, как Рэдклифф-Браун, и это еще одно важное различие между их версиями функционального подхода.) Институты организуются вокруг тех или иных потребностей и выполняют соответствующие функции («роли») в «целостной схеме культуры»; перед функциональным анализом ставится задача связать типы «организованной деятельности» и «общие результаты организованной деятельности» с «жизнью сообщества в целом». При этом сами институты полагаются как функционально взаимосвязанные друг с другом в рамках единства культуры.

С точки зрения Малиновского, они не являются полностью специализированными, а выполняют «интегральные функции», обеспечивают «интегральное удовлетворение потребностей». «Ни один институт, — писал он, — не может быть функционально связан лишь с какой-нибудь одной базисной потребностью или даже с какой-либо одной простой культурной потребностью»⁴. Соответственно, он призывал определять «интегральные функции институтов».

В целях повышения систематичности своего подхода Малиновский сформулировал несколько «общих аксиом Ф.»:

1) «Культура по своей сути представляет собой инструментальный аппарат, посредством которого человек оказывается в положении, позволяющем ему лучше справляться со специфическими конкретными проблемами, встающими перед ним в ходе его взаимодействия со средой для удовлетворения своих потребностей».

2) «Она является такой системой участников, видов деятельности и отношений, где каждая часть существует как средство для достижения определенной цели».

¹ Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2000. С. 57.

² Там же. С. 37.

³ Там же. С. 35 — 36.

⁴ Там же. С. 76.

3) «Она является целостным образованием, разные элементы которого в займ: - зависимы».

4) «Составляющие культуру виды деятельности, отношения и участники организованы по принципу решения жизненно важных задач в институты — такие как семья, клан, локальная группа, племя и организованные группы для сотрудничества в хозяйственной области, для политической, юридической и образовательной деятельности».

5) «С динамической точки зрения, т. е. принимая во внимание типы деятельности, культура может быть разложена на ряд аспектов — таких как образование, социальный контроль, экономика, системы познания, верований и морали, а также виды творческого и художественного выражения»¹.

В силу огромного влияния, оказанного на британскую социальную антропологию Рэдклифф-Брауном и Малиновским, для нее еще в течение полувека было характерно сочетание этнографической полевой работы с теми или иными версиями функционалистского теоретизирования. Это сочетание обнаруживается в исследованиях таких ученых, как М. Фортес, Э.Э. Эванс-Причард, М. Глакмен, Р. Фирт, О. Ричардс и др.

Вместе с тем ортодоксальные формы функционалистского подхода, доставшиеся им в наследство от Рэдклифф-Брауна и Малиновского, все более критиковались по двум основным направлениям: во-первых, за чрезмерное подчеркивание равновесия, стабильности и порядка в социальных (культурных) системах, во-вторых, за почти полное элиминирование исторического измерения из изучаемого предмета и из исследовательской практики. Причем, критика исходила не только со стороны противников функционального подхода, но и со стороны тех, кто этот подход использовал и считал его продуктивным исследовательским инструментом. Реакцией на критику стали различного рода корректировки функционального анализа.

Прежде всего осознание ограниченности данного подхода заставило таких антропологов-функционалистов, как Э. Эванс-Причард, А. Шапера, Ф. Эгган и др., восстановить в правах исторический метод исследования, отвергнутый их учителями, а Р. Фирта — ввести в функционалистскую схему анализа акционистское измерение. Эти дополнения, нацеленные на возвращение в сферу внимания проблематики изменчивости и изменения, невольно вели к общему смягчению притязаний функционального анализа, размыванию его специфичности и в итоге к отказу от него как такового.

Одним из последовательных, хотя и своеобразных функционалистов оставался Макс Глакмен (1911 — 1975), расширивший область применения функционального анализа за счет введения в нее проблематики конфликта. В классической работе «Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке» (1954) он показал, что ритуальные и политические формы конфликта в традиционных обществах часто не только не разрушают существующие социальные структуры, но и служат их сохранению и укреплению. Изучив африканские церемонии, связанные с сезонными циклами и содержащие драматизации различных разногласий (между полами, между народом и королем, между потенциальными престолонаследниками и т. д.), он дал следующее их объяснение. Социальные структуры могут заключать в себе внутренние противоречия, в силу чего в обществе происходит регулярное накопление напряжений и фрустраций, способных перерасти в насилие. В устойчивых («стационарных;») обществах одним из способов недопущения насилия являются «ритуалы восстания» — церемонии, содержащие в себе «драматическое, символическое разыгрывание социальных отношений во всей их амбивалентности»². Давая внешнее выражение «фундаментальным конфликтам, содержащимся как в социальной структуре, так и в индивидуальных душах»³, они выполняют двойную функцию: консервируют струк-

¹ Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2000. С. 142.

² Глакмен М. Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке // Культурология: Дайджест. 2000. № 4. С. 57.

³ Там же. С. 47.

туру на социальном уровне и обеспечивают «катартическое очищение» на личностном уровне.

Особенностью ритуализированных конфликтов, символически ставящих под сомнение и иногда переворачивающих существующие формы социальных отношений, является то, что они «протекают в рамках установленной и сакрализованной традиционной системы, в которой есть разногласия по поводу конкретного распределения власти, но нет разногласий по поводу структуры системы как таковой», благодаря чему регулярно «обновляется единство системы»¹.

Развивая свою концепцию, Глакмен предположил, что в традиционных обществах (прежде всего африканских, которые он исследовал) функцию укрепления существующих социальных структур и единения общества выполняли не только «ритуалы восстания», но и гражданские бунты. Глакмен сомневался, что политический конфликт и ритуальная драматизация фундаментальных социальных противоречий могут выполнять функции снятия напряжения, предотвращения насилия и сохранения социальной структуры в современных сложных обществах. В завершённом виде его функционалистская концепция конфликта изложена в книге «Обычай и конфликт в Африке» (1955).

В первой половине XX в. функционалистские толкования исследуемых явлений получили широкое хождение не только в европейских социальных науках; в том или ином виде их интенсивно практиковали и американские ученые — как культурные антропологи, так и социологи. Особая проблема возникла в связи с переносом функционалистского метода из социальной антропологии, где он был более основательно разработан, в социологию.

В середине XX в. эту проблему попытался разрешить американский социолог Роберт Кинг Мертон (1910 — 2003), считавший функциональный анализ «самым перспективным» теоретическим направлением в тогдашней социологии и выбравший его в качестве объединяющей «парадигмы» для социологических теорий среднего уровня. Отправной точкой для Мертона стал антропологический Ф., который он подверг критике по двум основным направлениям: за терминологическую путаницу (прежде всего связанную с термином «функция») и за некритическое принятие трех спорных постулатов (функционального единства общества, универсальной функциональности и функциональной необходимости).

Разбирая терминологическую путаницу, он обратил внимание на недопустимость того, что важнейший термин «функция», с одной стороны, употребляется во множестве разных значений («публичное мероприятие», «профессия», «крут обязанностей», связанных с некоторой должностью», «зависимость одной переменной от другой», «вклад в сохранение более широкого целого»), с другой стороны, заменяется такими синонимами, как «применение», «полезность», «мотив», «намерение», «стремление», «цель» и т. п. В качестве выхода было предложено определить функции как «наблюдаемые последствия [изучаемого явления], которые способствуют адаптации или приспособлению данной системы»², и разграничить случаи, когда объективные последствия совпадают с субъективными намерениями акторов и когда они с ними не совпадают.

Соответственно было проведено различие между «явными функциями» и «латентными функциями». Под «явными функциями» подразумевались «те объективные последствия, которые вносят свой вклад в регулирование или приспособление системы и которые входили в намерения и осознавались участниками системы»; под «латентными» — «объективные последствия, которые не входили в намерения и не были осознаны»³.

Три «спорных и не нужных для функциональной теории» постулата, которые критикует Мертон, присутствовали в том или ином виде в разных версиях Ф. Хотя

¹ Глакмен М. Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке // Культурология: Дайджест. 2000. № 4. С. 40-41.

² Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. М., 1996. С. 428.

³ Там же.

они критиковались и раньше, эта критика была не очень эффективной и не столь систематичной, как у Мертон.

Постулат *функционального единства общества* сводится к тому, что отдельные социальные (культурные) явления функциональны в отношении всей социальной (культурной) системы в целом. Мертон выдвинул против этого постулата следующие возражения: он часто противоречит фактам; он обладает низкой эвристической ценностью, т. к. отвлекает внимание от всего многообразия последствий изучаемых явлений: в качестве гипотезы он может быть применим к некоторым (хотя и не всем) бесписьменным обществам, но категорически не подходит для сложных социальных систем, какими являются большие, сложные, высокодифференцированные общества современного типа; в последних функциями обслуживаются разные структурные единицы (не только общество, но также институты и подгруппы внутри него и даже индивидуальные члены общества), причем конкретные явления могут быть в разной степени функциональными для разных структурных единиц и даже, более того, функциональными для одних и дисфункциональными (т. е. «уменьшающими приспособление или адаптацию») для других; нет никаких оснований принимать за аксиому высокую степень интеграции системы, предполагаемую этим постулатом; степень интеграции системы и функциональность тех или иных явлений являются переменными и должны устанавливаться эмпирически.

Постулатом *универсальной функциональности* устанавливается, что все социальные (культурные) явления выполняют позитивные функции. В отношении этого постулата Мертон говорит, что явления не обязательно функциональны, что вопрос о функциональности решается не априорно, а эмпирически, что тезис о функциональности всего возник в ходе борьбы с эволюционистской теорией пережитков, что он безнадежно устарел и есть смысл заменить его более плодотворным методологическим принципом, согласно которому «устойчивые культурные формы имеют чистый баланс функциональных последствий или для общества, рассматриваемого как единое целое, или для подгрупп...»¹.

Постулат *функциональной необходимости* Мертон разбивает на два утверждения: что в социальной (культурной) системе есть некоторый набор необходимых для ее существования функций и что социальное (культурное) явление, выполняющее в более широкой системе некоторую функцию, является в силу этого необходимым для данной системы. В связи с первым из этих утверждений Мертон вводит понятие «функциональных предпосылок [существования системы]»; вопрос о том, что это за предпосылки, остается открытым. В ответ на второе утверждение, категорически отвергаемое, он подчеркивает, что между структурами и функциями нет однозначного соответствия, и выдвигает «основную теорему функционального анализа», гласящую, что *«точно так же как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями»*². Для обозначения явлений, могущих выполнять одну и ту же функцию, Мертон ввел понятие «функциональных альтернатив» («функциональных эквивалентов», или «функциональных заменителей»).

На основе критической переоценки прежних версий Ф. Мертон сконструировал свою «парадигму для функционального анализа», кодифицировав ее в виде 11 основных положений³:

1) объектом анализа, которому приписывается функция, может быть только стандартизированное (типичное, повторяющееся) явление;

2) нужно устанавливать субъективные предпосылки этого явления: мотивы и цели индивидов, включенных в изучаемую систему;

3) нужно устанавливать весь круг объективных последствий этого явления (функций, дисфункций, нон-функций), т. е. определять их «чистый итоговый баланс»; особое внимание должно обращаться на дисфункции и латентные функции:

¹ Мертон Р. Явные и латентные функции. С. 408.

² Там же. С. 410.

³ Там же. С. 426-433.

4) при установлении объективных последствий явления нужно брать некоторую совокупность значимых «единиц» (индивидов разного статуса, подгрупп, социальных и культурных систем), для которых явление имеет эти последствия; в связи с этим Мертон вводит понятия «психологической функции», «групповой функции», «социальной функции», «культурной функции» и т. д.;

5) для каждой рассматриваемой системы должны устанавливаться ее «функциональные требования», или «предпосылки» ее существования;

6) должны проявляться «механизмы, через которые выполняются функции» (разделение труда, церемонии, распределение ролей и т. п.);

7) в ходе анализа явления должны учитываться его функциональные эквиваленты; подлежит определению и «диапазон изменчивости» явлений, оставаясь в котором, они могут выполнять определенную функцию»;

8) явление необходимо анализировать в «структурном контексте», принимая в расчет «ограничивающее влияние структуры»;

9) внимание должно обращаться не только на «статику социальной структуры», но также на динамику и изменение; для этого полезно изучать дисфункции, структурные напряжения и деформации;

10) для установления достоверности положений функционального анализа должны разрабатываться методики, максимально приближенные по строгости к «логике экспериментального исследования»;

11) от исследователя требуется рефлексия по поводу возможной идеологической ангажированности его анализа.

Мертон ориентировался на эту парадигму в исследованиях аномии и девиантности, науки, профессий, массовой коммуникации и т. д.

Льюис Козер (1913 — 2003), опираясь на функциональный подход Мертона, разработал «функциональную теорию конфликта», аналогичную той, которую в социальной антропологии развивал Глукмен. Эта теория была представлена в его книге «Функции социального конфликта» (1956).

Главная идея данной книги состояла в том, что такие процессы, как конфликт, девиация, насилие, обычно считавшиеся разрушительными для социальной системы, могут при определенных условиях повышать ее интеграцию и адаптацию к внешней среде, т. е. быть для нее функциональными. В основе этой идеи лежало допущение, что в любой группе в силу неравного распределения ресурсов всегда существует внутренняя враждебность, что без конфликтов эта враждебность вылилась бы во взаимное уничтожение и что конфликт, давая выход этой враждебности, способствует восстановлению единства, сплоченности, солидарности и стабильности.

Козер не ограничился этими общими соображениями и продемонстрировал разные функции конфликта: группообразующую функцию (установление и поддержание социальных разграничений); повышение солидарности внутри конфликтующих групп, укрепление в них единых норм и ценностей, повышение внутригрупповой конформности; порождение новых структурных аранжировок, ценностей и норм, т. е. содействие социальным изменениям, связанным с повышением интеграции системы и ее адаптации; повышение устойчивости социальной системы через повышение частоты открытых реалистических конфликтов; инициация новых социальных контактов и взаимодействий (в т. ч. через войны); генерирование новых норм, способных поддерживать более широкие системы взаимодействий; образование альянсов и коалиций и т. д.

Принципиально важное развитие функциональный подход получил в «структурном Ф.» Толкотта Парсонса (1902—1979). Если на раннем этапе работы, связанном с разработкой фундаментальных проблем теории действия, Парсонс почти не обращался к этому подходу, то позже, когда он сосредоточил внимание на системах действия, функциональный подход стал неотъемлемой частью его теоретических построений.

Теорию Парсонса невозможно целиком свести к «структурному Ф.», но он служит опорной конструкцией для той ее части, которая посвящена именно системам, и в

значительной степени задает «схему соотнесения» для трактовки более частных теоретических проблем.

Функциональный анализ применяется Парсонсом на нескольких системных уровнях, в т. ч. на трех основных: на уровне систем действия, социальных систем и системы условий человеческого существования. Рассматриваемые системы относятся к классу «живых систем», что позволяет Парсонсу опираться в их анализе на образцы, выработанные в биологии. По его словам, «понятие функции имеет решающее значение для понимания любых живых систем, обозначая определенные черты, во-первых, взаимодействия системы с окружением, во-вторых, внутренней дифференциации самой системы»¹. Эта посылка, в отличие от предшествующих версий функционального подхода, с самого начала задавала два измерения функциональности — внутреннее и внешнее, связанные соответственно с поддержанием связей внутри системы и связей системы в целом со средой.

Понятие функции как аналитическое соотносится в разных контекстах с двумя другими ключевыми понятиями: структуры и процесса. В соотнесении со «структурой» (как совокупностью устойчивых черт системы и связей между ними) «функция» указывает на динамический аспект системы, и «первоочередное теоретическое значение этой координаты состоит в ее интегративности»².

Исходным критерием функциональности тех или иных частных процессов для Парсонса является функция сохранения структуры. В каком-то смысле структура и функция настолько неотделимы друг от друга, что, как отмечает Парсонс, «именно понятие функции... составляет исходное теоретическое основание для структурного анализа даже на... элементарном уровне»³.

На другом уровне анализа, где парными понятиями являются «структура» и «процесс», понятие функции становится связующим звеном между ними, своего рода «мостом» между статическими и динамическими переменными системы. В этом контексте оно служит «отправной точкой» для постановки проблем, относящихся одновременно к процессуальным и структурным аспектам системы; и его «основная роль заключается в том, чтобы определить критерий важности динамических факторов и процессов внутри системы. Они являются настолько важными, насколько имеют функциональное значение в системе, а их специфическое значение определяется с точки зрения анализа конкретных функциональных отношений между частями системы, а также самой системой и ее окружением»⁴. При этом «функциональное значение», по Парсонсу, оказывается «внутренне телеологическим», и он указывает (так же, как и Мертон) на тот момент, что «процесс или совокупность условий либо "способствуют" сохранению (или развитию) системы, либо являются "дисфункциональными" в том смысле, что они уменьшают интеграцию, эффективность и т. д. системы»⁵.

Во всех базовых концептуализациях понятие функции оказывается подчиненным понятию системы и является инструментом для обозначения и выявления принципиальных характеристик систем. Важным шагом в этом направлении стала разработка 4-функциональной схемы (или парадигмы) AGIL. Она вызревала в течение многих лет и обрела окончательную форму в «Рабочих тетрадах по теории действия» (1953г).

Исходная посылка этой схемы была сформулирована так: «... понятие иерархически упорядоченной (в смысле контроля), сохраняющей свои границы системы предполагает понятие *функции* как действия, отвечающего на ряд важнейших требований, иными словами, на ряд внешних и внутренних для данной системы условий, которые можно рассматривать как пределы изменения, не нарушающего интегриро-

¹ Парсонс Т. Некоторые проблемы общей теории в социологии (Реферат) // Современная западная теоретическая социология. Вып. 11. Толкотт Парсонс (1902—1979). М., 1994. С. 80.

² Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 560.

³ Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 678.

⁴ Там же. С. 388.

⁵ Там же. С. 389.

ванность и эффективность системы», поскольку есть пределы, за которыми «начинают действовать процессы фундаментальных изменений, вплоть до распада системы»¹.

В число четырех «функциональных требований» (или «императивов»), без выполнения которых живые системы не могут сохранять свою целостность и тождественность, вошли функции *адаптации* (А), *целедостижения* (G), *интеграции* (I) и *поддержания латентного паттерна* (L). Хотя для тех или иных систем возможны также другие функциональные предпосылки, этот базовый «функциональный реквизит» трактовался как универсальный, т. е. как «минимальное условие стабильности и упорядоченного изменения» любых систем².

Согласно схеме AGIL предполагалось, что в высокоразвитых живых системах должны обнаруживаться подсистемы, специализирующиеся на выполнении четырех основных функций. Отталкиваясь от этого, Парсонс аналитически выделял в общей системе действия *поведенческий организм* (А), личностную подсистему (G), *социальную подсистему* (I), *культурную подсистему* (L); в *обществе* (виде социальной системы) — *экономическую подсистему* (А), *политическую подсистему* (G), *социетальное сообщество* (I), *фидуциарную подсистему* (L); в предельно широкой «системе условий человеческого существования» — *физико-химическую подсистему* (А), *органическую подсистему* (G), *подсистему действия* (I), *теллическую подсистему* (L).

Эта же схема использовалась и для анализа других систем. Реализовав постулированную ранее возможность обнаружения структуры через функции, Парсонс изобрел модель, позволявшую ему рассматривать системы, подсистемы и их структурные элементы аналитически, в отличие от грубореалистических их трактовок, преобладавших в позитивистских и эмпирицистских построениях раннего Ф.

Аналитический тип рассмотрения был перенесен с уровня подсистем ниже, на уровень структурных единиц («ролей», «норм» и т. д.). Согласно Парсонсу, «каждая структурная единица принимает определенное участие в удовлетворении всякого функционального императива, предъявляемого обществу в целом»³. В разных случаях Парсонс говорит о разных единицах, выполняющих функции: это не только «подсистемы», но и «частные условия и процессы», «институты», «нормативные образцы», «лица в разных позициях», «роли» и т. д. Определив «функции» ролей как сочленение подсистем действия, Парсонс установил тесное переплетение функциональных потребностей акторов и социальной системы, повторив много критиковавшееся положение Малиновского⁴.

В 50 — 60-е гг. XX в. структурный Ф. достиг пика своего влияния и стал преобладающей парадигмой как в социологии, так и в социальной антропологии, особенно в США, где этот подход развивали, помимо Парсонса и Мертона, такие ученые, как Марион Леви, Кингсли Дэвис, Уилберт Мур, Эдвард Шилз, Роберт Бейлз, Алекс Инкелес, Нейл Смесер, Сеймур Липсет, Уильям Л. Уорнер и др.

Бесспорным лидером в этом движении был Парсонс. К концу 60-х гг. XX в. влияние Парсонса — а вместе с тем и функционального подхода — резко упало, во многом ввиду того, что функционалистские схемы были плохо приспособлены к анализу быстро изменяющихся обществ и нечувствительны к рассогласованиям и конфликтам, характерным для этих обществ. Ф. в прежнем его виде постепенно уходил на периферию социально-научного дискурса.

Во второй половине 70-х и особенно в 80-е гг. прошлого века был предпринят ряд попыток возродить Ф. в обновленном виде. Самые заметные среди них имели место в социологии. Это «неофункционализм» *Джеффри Александера* (р. 1947) и *Пола Коломи* в США, неопарсонсианский проект *Рихарда Мюнха* (р. 1945) и «функциональная теория систем» *Никласа Лумана* (1927— 1998) в Германии. Отталкиваясь изначально от Парсонса, эти теоретики весьма далеко от него ушли, причем порой в разные стороны.

¹ Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 33.

² Там же. С. 99.

³ Там же. С. 592.

⁴ Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 407.

Александр и Коломи в середине 80-х гг. инициировали движение за разЕи~гз обновленной версии парсонсовского теоретического подхода, которую они назвали «неофункционализмом» (Александр работал в этом ключе уже с конца 70-х гг «Неофункционализм» характеризовался его архитекторами довольно обтекаемо — как «самокритичное направление функциональной теории, которое стремится расширить интеллектуальные горизонты Ф., сохраняя его теоретическую основу»¹. Речь шла о преодолении узости старого структурного Ф., об исправлении содержащихся в нем ошибок и о развитии на этой базе нового подхода, еще более широкого по сравнению с прежним.

При этом особое значение придавалось нацеленности парсонсовского подхода на широкий теоретический синтез: подобно тому как Парсонс собирал в единое целое достижения разных социологических (и не только) теорий, так и развитие «неофункционализма» происходило за счет интеграции переосмысленной теории Парсонса с теориями обмена, символическим интеракционизмом, прагматизмом, феноменологией, критической теорией, этнометодологией и т. д. Смысл этих интегративных усовершенствований усматривался в том, что они повышают «многомерность» социологического знания (а именно в ней Александр видел главное преимущество теории Парсонса над иными теориями и подходами).

Основой для этой интегративной работы служила особая постпозитивистская эпистемология (разработанная Александром в 4-томном труде «Теоретическая логика в социологии» [1982—1983]), а вовсе не «функциональный подход». Более того, в системе социологического знания, как ее понимал Александр, «структурно-функциональная модель» не является единственной возможной или даже необходимой; буквальная трактовка теории Парсонса как «структурного Ф.» и позднее самоопределение Парсонса как «структурного функционалиста» являются, на его взгляд, ошибочными; 4-функциональная схема AGIL трактуется им как шаг на пути к более совершенной модели «кибернетической иерархии» и фактически отвергается.

Таким образом, в неофункционализме, несмотря на его название, были отброшены многие принципы старого «структурного Ф.», в том числе базовые; вместе с тем были в значительной мере отброшены и старая функционалистская лексика и проблематика. Уже с самого начала Александр считал неофункционализм скорее движением, чем теорией, и видел главную его задачу в восстановлении легитимности и значимости парсонсовской теории. В работе «Неофункционализм и после» (1998) он объявил, что эта задача выполнена.

Другая попытка реанимации парсонсовской теории в 1980-е гг. была предпринята Мюнхом, прежде всего в его труде «Теория действия» (1982). Он разглядел в социологии Парсонса сквозную нить, которую, с его точки зрения, можно истолковать как последовательную (хотя и своеобразную) реализацию «кантианской» эпистемологической программы. Вычленив эту нить и очистив ее от случайных вплетений и отклонений, он создал свою реконструированную версию парсонсовского подхода, центральное место в которой занимает схема «пространства действия». Эту схему он вывел из 4-функциональной модели AGIL Парсонса, переосмыслив ее в терминах «измерений» (и избавив тем самым от подтекстов, предполагаемых такими старыми понятиями, как «функции», «функциональные императивы» и «функциональные подсистемы»),

В последующих работах Мюнх применял эту схему как универсальный инструмент анализа и решения самых разных в содержательном плане проблем. Одно из важных применений она нашла в «реконструкции» различных социологических теорий и их критике.

Н. Луман, разрабатывая свою теорию социальных систем, пошел в другом направлении. Он с самого начала был приверженцем Ф., но, радикализовав его, вышел за его пределы. Взяв в качестве исходной точки для своей работы теорию систем, он перенес внимание с вопроса о том, какие структурные элементы и каким образом

¹ РутцерДж. Современные социологические теории. СПб., 2002. С. 142.

вносят вклад в сохранение системы, на вопрос о том, зачем вообще существуют системы и какую функцию они выполняют. Переключившись на вопрос о функции систем как таковых и придав первостепенное значение самому факту установления границы (или различия) между системой и средой, Луман разработал совершенно новую социологическую теорию, которую назвал «функционально-структурной».

Вопрос о функции систем решается им через понятия «комплексности» и «самореференции». Система должна соотноситься с чем-то иносистемным: «окружающим миром», «средой» и «миром» как предельным понятием. Их соотносимость обеспечивается такой универсальной характеристикой, как «комплексность». Определенность же системы обеспечивается такой ее характеристикой, как «самореференция». Самореферентные системы «при конституировании своих элементов и элементарных операций соотносятся сами с собой (будь то с элементами той же самой системы, будь то с операциями той же самой системы, будь то с единством той же самой системы)»¹.

Система способна поддерживать различие в комплексности между собой и своей средой и всегда менее комплексна, чем ее среда. Выполняя функцию обработки и редукции комплексности, социальные системы делают мир более приспособленным к человеческим нуждам и обеспечивают минимальный порядок; каждая система нуждается в комплексности для само(вос)производства («аутопойесиса») и по-своему редуцирует ее для своих нужд. При таком подходе все, что происходит в системе, играет какую-то роль в отношении (связке) «система — среда» и может быть понято только в соотнесении с этой связкой. Складывающаяся в итоге картина множества слабо сообщающихся друг с другом самореферентных, аутопойетических систем не могла быть получена на основе каких-либо предшествующих версий Ф.

Теории Александра, Мюнха и Лумана крайне плохо вписываются в классический функционалистский канон, хотя и связываются их авторами с функционалистской традицией. Все они так или иначе ориентированы на изучение «современности» и «современного общества». По этой причине их влияние преимущественно замкнуто в границах социологии.

См. также статьи; *Культура: антропологические интерпретации; Культура: система и функции; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Методология культурной (социальной) антропологии; Социальная структура (в антропологии).*

Соч.: Дюркгейм Э. Социология. М., 1995; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996; Глакмен М. Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке // Культурология: Дайджест. 2000. № 4. С. 38 — 75; Козер Л. Функции социального конфликта. М., 2000; Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004; Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2000; Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. М., 1996. С. 393 — 461; Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996; Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000; Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002; Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000; Рэдклифф-Браун А.Р. О понятии функции в социальных науках // Культурология: Дайджест. М., 2000. № 1. С. 204 — 215; Alexander J.C. Neofunctionalism and After. L., 1998; Alexander J. C. (ed.). Neofunctionalism. Beverly Hills, 1985; Alexander J.C., Colomy P. Neofunctionalism: Reconstructing a Theoretical Tradition // Ritzer G. (ed.). Frontiers of Social Theory: The New Syntheses. N.Y., 1990. P. 33 — 67; Gluckman M. Custom and Conflict in Africa. Oxford, 1955; Gluckman M. Order and Rebellion in Tribal Africa. L., 1963.

Лит.: Никишенков А.Л. Структурно-функциональные методы А.Р. Рэдклифф-Брауна в истории британской социальной антропологии // Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функ-

¹ Филиппов А.Ф. Никлас Луман: Попытки теоретико-методологической модернизации «стабилизационного» социологического сознания // Буржуазная социология на исходе XX века: Критика новейших тенденций. М., 1986. С. 156.

пия в примитивном обществе. М., 2001. С. 258 — 303; *Николаев В.Г.* НеопарсоЕснан.: -: 80-х годов XX века // *Личность. Культура. Общество.* 2006. Т. VIII. Вып. 2—4; *Николаев В.Г.* Ранний функционализм и структурализм в британской социальной антропологии // *История социологии (XIX — первая половина XX века).* М., 2004. С. 197 — 232; *Покровский Н.Е.* Одиннадцать заповедей функционализма Роберта Мертон // *Социологические исследования.* 1992. № 2; *Ритцер Дж.* Современные социологические теории. СПб., 2002; *Тернер Дж.* Структура социологической теории. М., 1985; *Филиппов А.Ф.* НикласЛуман: Попытки теоретико-методологической модернизации «стабилизационного» социологического сознания // *Буржуазная социология на исходе XX века: Критика новейших тенденций.* М., 1986. С. 145—169; *Филиппов А.Ф.* От структурного функционализма к неофункционализму. Социология Никласа Лумана // *История теоретической социологии.* Т. 4. СПб., 2000. С. 376 — 385; *Штомпка* 17. Роберт Мертон; динамический функционализм // *Современная американская социология.* М., 1994. С. 78 — 93; *Эванс-Причард Э.Э.* История антропологической мысли. М., 2003.

В.Г. Николаев

Эволюционизм

Эволюционизм (от лат. *evolutio* — развертывание, разворачивание; далее Э.) — первое теоретически значимое направление в культурной (социальной) антропологии, основанное на представлении об историческом движении человеческого общества от низшего уровня к высшему (соответственно от простого к сложному, от гомогенного к гетерогенному). При этом изначально предполагалось, что в культуре с самого начала содержится вся программа ее развития, осуществляющегося по ступеням, каждая из которых характеризуется качественным приращением разнокачественных единиц с последующей интеграцией и повышением уровня организации.

Предпосылки

Культурная антропология начиналась как наука, базирующаяся на идеях Э. Более того, понятие «эволюция» задало импульс развитию культурно-(социально-)антропологической терминологии, обеспечив ее базовым принципом, относительно которого можно организовать и синтезировать многочисленные данные.

В XVII в. понятие «Э» начало использоваться в Англии для обозначения такой упорядоченной последовательности событий (каждое из них предопределено ее исходной точкой [«гермом»]), которая обусловлена исходными условиями ее возникновения. Такое понимание, начиная с Аристотеля, базируется на исходном допущении, что вещи изменяются в соответствии с собственным внутренним принципом, воплощенным в «семени» или «герме».

Лейбниц называл такие гермы «монадами» и считал, что в них изначально заключены все характеристики, которые объекты будут последовательно актуализировать и обнаруживать. Более того, согласно Лейбницу, развитие или разворачивание монады обусловлено действием прежде всего внутренних сил, а не внешних условий.

Эта точка зрения на природу изменений была широко распространена в европейской философии в течение XVIII в. и в начале XIX в. И. Кант, например, считал, что гермы заложены в природе человека, который развивается только согласно изначальной схеме. Г.В.Ф. Гегель также полагал, что принцип развития предполагает существование исходного герма бытия, или способности, потенциала, стремящихся к оеализации вне зависимости от внешних условий.

Иными словами, в XIX в. превалировала концепция эволюции, согласно которой гермы, присущие всем вещам, содержат внутренний принцип развития, ведущий их через различные серии метаморфоз по восходящей универсальной шкале. Эта концепция получила название «*преформационизма*».

Именно в этом смысле термин «эволюция» был впервые использован Ш. Боннэ применительно к развитию зародыша.

Формирование Э. как общей теории началось в первой половине XIX в. и было связано с научными представлениями того времени о развитии. Впервые ее систематически применил Л. Окен, выдвинувший предположение о едином субстрате, из которого произошли все классы и виды органического мира. Его последователем стал Ж. Ламарк, исходивший из допущения о приспособлении организма к окружению и о наследовании приобретенных таким образом свойств в рамках вида. Ч. Дарвин, сформулировав принцип естественного отбора, придал исходным основаниям Э. определенную завершенность. Формированию этого теоретического направления способствовали представители других естественных наук — эмбриологи, геологи, палеонтологи и др.

К середине XIX в. сформировалась методология позитивизма, под влиянием которой в науке возобладал принцип эмпиризма. Место философских спекуляций заняли логические классификации и определения временных последовательностей в процессах развития как видов животных, так и истории человечества.

В антропологии Э. стал доминировать приблизительно в середине XIX в. Основные идеи исходили из Германии, Англии, Франции, а также из Австрии, хотя и в меньшей степени. Одним их старейших представителей направления считается Г. Клемм с его пятитомной «Общей историей культуры человечества» (1843—1847). В 1850 г. австрийский юрист и этнолог И. Унгер опубликовал работу «Брак в его всемирно-историческом развитии», где все еще заметно влияние идей Гегеля. Т. Вайц в «Антропологии диких народов» (1859) попытался объединить антропологическую, культурно-историческую и психологическую позиции в построении основ новой науки. По его мнению, в отличие от истории, ограничивающейся исключительно изложением конкретных событий, необходимо стало исследовать основные направления развития государственного периода существования человечества в качестве «естественной основы истории».

В рамках Э. принято выделять ряд течений:

— *Культурно-историческое* (Э. Тайлор, Л. Морган, И. Липперт, Дж. Леббок, И. Мукке, К.Д. Кавелин, М.М. Ковалевский). Его сторонники описывали либо развитие отдельных областей общественной жизни, либо логическую последовательность ступеней социального развития для осуществления более сложных исторических реконструкций и разработки классификационных схем. Его место в культурной антропологии связано с описаниями первобытного общества.

— *Биологическое* (А. Бастиан, Т. Ахелис); в его пределах закономерности эволюции общества и культуры обосновывались исходя из принципов естественных наук.

— *Социологическое* (О. Конт, Э. Дюркгейм, Е. Вестермарк, Дж. Макленнан, И. Бахофен, К. Штарке, Ш. Летурно). Здесь в центре внимания было изучение развития социальных институтов — брака и семьи, разделения общественного труда, частной собственности.

— *Географическое* (О. Пешель, К. и Р. Андре, Н.П. Надеждин). Представители этой позиции, считая, что географию следует связать с распространением человеческого вида на Земле, начали изучать отношения между обществом и природным окружением. Появление этой отрасли географии стимулировало в дальнейшем формирование экологической антропологии.

Наиболее широкое распространение Э. нашел в Англии. С 1850 г. термин «эволюция» начинает входить здесь в достаточно широкое употребление, но все в том же значении имманентного развития. Первое строгое и неметафизическое определение эволюции дал в 50-х гг. XIX в. Г. Спенсер. Ч. Дарвин, вопреки распространенному мнению, использовал его лишь в 1872 г., не давая ему специального толкования.

Г. Спенсер освободил понятие «эволюция» от метафизических обертонов, дал ему точное определение, продемонстрировал его универсальную применимость в качестве ведущего принципа всех исторических изысканий. Он определил эволюцию как преобразование неопределенной, неупорядоченной гомогенности в определенную

упорядоченную гетерогенность путем последовательных дифференциаций и интеграций.

Английские антропологи Э. Тайлор, Дж. Макленнан, Дж. Леббок первыми и почти одновременно начали систематическим образом разрабатывать эволюционную концепцию человеческой истории. Тайлор проявлял большой интерес к ранним культурам; Макленнан ограничивался воссозданием истории брака и семьи. Тайлор оказал серьезное влияние на формирование культурной антропологии своими тезисами о пережитках и анимизме как первой ступени религиозных представлений. Хотя идеи Макленнана и не нашли убедительных подтверждений, тема семьи и родства стала для этой науки классической. Леббок, будучи не только антропологом, но и археологом, предложившим выделить в истории первобытного общества ранний и поздний каменный век, утверждал представление о развитии как естественно необходимом процессе.

В Германии формирование Э. принято связывать с именами О. Пешеля, А. Бастиана, И. Липперта. Пешель, проводя аналогию между течением жизни людей и растений, по-новому представил фактор времени в эволюционном процессе, указав на пространственное сочетание обществ, находящихся на разных стадиях развития. Бастиан выделил единицы, которые он считал основой всех явлений культуры и называл клетками или «элементарными идеями». Он полагал, что в каждой из географических провинций земного шара в силу одинаковости условий проживания люди разделяют общие «этнические идеи». Липперт — более поздний представитель Э. — претендовал на создание «прагматической истории культуры», рассматривая жизнеобеспечение как «основной стимул, господствующий повсюду» и объединяющий людей. Соответственно развитие человеческого общества он видел как последовательное развитие солидарности. Исходя из этих позиций, он выделил ряд локальных вариантов исторического развития.

Во Франции Э. формировался в рамках социологии. Первым его приверженцем стал О. Конт. Он не давал понятию «эволюция» четкого определения, но применял его в общем смысле роста и прогресса. И хотя не предполагалось, что конечный результат эволюции всегда или с необходимостью содержится в ее началах, все же первобытность с господствующей в ее рамках религиозностью была разделена на последовательные стадии: фетишизм (охота), политеизм (скотоводство) и монотеизм (земледелие). Последователями Конта были Э. Дюркгейм, Ш. Летурно, Л. Леви-Брюль.

В США первой социально-антропологической эволюционистской работой стала книга Л. Моргана «Системы родства и свойства» (1858). Позднее он опубликовал монографию «Древнее общество», где, согласно классическим представлениям, разделил развитие первобытного общества на три этапа: дикость, варварство, цивилизация, — но вдобавок каждый из первых двух этапов — на три ступени. По этой схеме он оценивал изобретения и открытия (понимаемые как важные движущие силы общественного развития), формы социальной организации, семью и собственность в обществах такого рода. Он был одним из первых сторонников идеи унилинейной эволюции, согласно которой все культуры одинаково прогрессируют от низших ступеней к высшим и которую не разделяли другие эволюционисты того времени.

В России Э. начал формироваться примерно в то же время, что и в Европе и США, хотя и не имел значительного влияния. Одним из первых его сторонников здесь был К.Д. Кавелин. Из более поздних эволюционистов следует упомянуть Л.Я. Штернберга, Н.И. Зиберу, М.М. Ковалевского. Особый интерес вызывали работы Ковалевского, где процесс общественного развития связывался с трансформацией общины.

Свой вклад в развитие Э. внес швейцарский исследователь И. Бахофен. В работах, посвященных изучению «материнского права», он описывал историю семейных отношений как производной процесса общественного развития.

Возвращаясь к истокам Э. в культурной антропологии, необходимо отметить следующее.

Крупнейшими основоположниками культурного Э. принято считать Э.Б. Тейлора и Л.Г. Моргана. Правда, Тейлор был в значительной степени больше историком культуры, чем эволюционистом: ему было интереснее проследить историю мифов, обычаев, ритуалов, игр и других артефактов, а не выявлять общую форму процесса или последовательность стадий эволюции культуры как целого. Тейлор использует понятие «Э.», но не дает ему специального определения и применяет его практически к любой последовательности культурных форм, не ограничивая его содержание — в отличие от Спенсера — увеличением гетерогенности, определенности, интегрированности.

Подобно Тейлору, Л.Г. Морган редко использовал термин «Э.» и также не давал ему точного определения. Тем не менее он часто обращался к понятиям «рост», «развитие», «прогресс». Хотя он предпочитал обсуждать эволюцию отдельных культур (ацтекских, греческих, римских), а не культуры в целом (как Спенсер), в его работах специальное внимание уделялось крупномасштабным культурным изменениям в социальных системах в целом (в отличие от Тейлора).

У Моргана можно обнаружить трактовку понятия эволюции: если изобретения и открытия имеют прогрессивную последовательность, то институты находятся друг с другом в отношениях разворачивания. Различия между ними, согласно Моргану, заключаются в том, что первому классу явлений соответствуют более или менее прямые связи, тогда как второму — развитие из нескольких первичных гермов мышления.

Для реконструкции культурной эволюции основоположники этого исследовательского направления обращались к трем типам источников данных: археология, история, этнография. Они считали возможным построить социальную науку, приближающуюся по методу и точности умозаключений к естественным. По их мнению, культура человечества может быть объектом объяснения в терминах естественнонаучных законов и принципов, поскольку она порождается естественными причинами. Это было принципиально новым по сравнению с предшественниками, считавшими невозможным объяснить ход человеческой истории, не принимая во внимание божественное вмешательство, форма которого считалась недоступной человеческому пониманию.

Э. можно считать первой попыткой научного подхода к обществу, культуре, истории. Свой вклад в формирование эмпирического и теоретического корпуса культурной антропологии помимо Спенсера, Тейлора, Моргана и Конта внесли такие исследователи, как Дж.С. Милль, Дж. Фрейзер, Т. Уэйтц, Д. Бринтон, Дж. Макленнан, Дж. Фиск, Дж. Леббок, Г. Майн, А. Питт-Риверс, А. Хэдден, Ч. Кингсли и др. Вплоть до настоящего времени Э. продолжает оставаться в культурной антропологии одной из наиболее влиятельных моделей исторического процесса, необратимых культурных изменений, называемых эволюцией или развитием.

Интерес к эволюционистским идеям в мировой науке об обществе и культуре не оставался неизменным. После широкого распространения в конце XIX — начале XX в. это теоретическое направление стало считаться чуть ли не единственным для объяснения социокультурных изменений. Однако в начале XX в. оказалось, что существуют многочисленные факты, не поддающиеся эволюционной интерпретации. И по мере продолжения исследований общества и культуры их становилось все больше. Теория начала утрачивать научный авторитет и постепенно была вытеснена функционалистскими идеями.

Однако, поскольку оба направления базировались на одних и тех же эволюционных допущениях о генезисе и существовании общества и культуры, в процессе становления функционализма неизбежно проявлялся интерес к их динамике, что побуждало исследователей вести работу именно в эволюционном ключе.

Интерес к идеям Э. начал возрастать в 50-е гг. XX в. Появляются и все шире распространяются работы, где устанавливаются аналогии и связи между биологической и культурной эволюцией. Празднование столетия со дня выхода в свет работы Ч. Дарвина «Происхождение видов» стимулировало дискуссии, посвященные проблемам

эволюции, как и выход в свет книги «Эволюция и антропология: оценка за столетие» и трехтомника «Эволюция после Дарвина» (1985).

Такой поворот привел к порождению социально-научного направления, обозначенного как «неоэволюционизм», которое объединило весь спектр представлений, связанных с изучением необратимых социальных и культурных изменений, обусловленных отношениями человека как вида с его природным и искусственным окружением. За время существования неоэволюционизма были получены ценные обобщения и выводы, относящиеся к закономерностям глобальных социокультурных процессов, определению единиц социокультурного развития, разграничению общей и специфичной, макро- и микроэволюции.

С момента возникновения классического Э. и до сих пор считается, что социальное и культурное развитие обусловлено действием механизмов адаптации человека к окружению двух типов — биологических и культурных. Они относительно независимы друг от друга как по способам функционирования, так и по последствиям. В то же время они совместно контролируют параметры отношений людей с окружением (например, обмен ресурсами, информацией, антропогенное давление на среду и т. д.), значения которых меняются под влиянием как человеческих воздействий, так и средовых факторов.

Изменения подразделяются на два типа. Во-первых, вариации, обозначающие форму колебаний, не выходящих за границы установившихся параметров системы, не меняющих ее структуры. Они находятся под контролем механизмов гомеостазиса. Во-вторых, структурные сдвиги, предполагающие смену соотношения параметров или порождение новых переменных и устанавливающие связи социальной системы с изменившимся окружением. Адаптационные механизмы регулируют оба типа процессов, сохраняя целостность системы. Когда же изменения параметров выходят из-под контроля, система может разделиться и потерять самостоятельность.

Принято выделять три типа концепций эволюции: однолинейная, универсальная и многолинейная.

Представления об однолинейной эволюции базируются на допущении наличия универсальных стадий развития социальных систем (например, классические «дикость — варварство — цивилизация»).

Концепция универсальной эволюции основывается на идеях Л. Моргана, где последовательность в развитии культуры выводится на самый абстрактный уровень с отвлечением от его многообразных проявлений. Исследовательское поле ограничивается только культурными универсалиями, чертами, чей вклад в глобальное развитие культуры считается бесспорным.

Основу теории многолинейной эволюции составляет допущение о возможности множества примерно равноценных путей социального и культурного развития. Сторонники этой позиции не стремятся «открыть» всеобщие законы эволюции. Они ограничиваются, как отмечает Дж. Стюарт, описанием отдельных регионов и характерных для них исторических поворотов и параллелизмов.

Особое внимание уделяется изучению связей человеческих сообществ с природным окружением. Эта ветвь неоэволюционизма называется по-разному: экологической антропологией, культурной географией, средовой адаптацией.

Известные антропологи Э. Вайда и Р. Раппопорт обозначили это направление как «культурная экология» и первый этап его развития отнесли к появлению работы Дж. Стюарта «Теория изменения культур: методология многолинейной эволюции» (1955). Главная задача состоит в том, чтобы выяснить, какие из форм отношений людей с окружением порождают изменения эволюционного характера. Культурная адаптация понимается не как состояние социальной системы, а как перманентный процесс, поскольку считается, что культурные черты не могут достичь полного равновесия с природной средой и друг с другом. В ходе этого процесса строение культуры усложняется за счет внутренней дифференциации и возникновения инноваций.

Основные адаптационные механизмы, согласно этой теории, заложены в ядре социальной системы — институтах, технологиях, формах образа жизни, обеспечи-

вающих совместное существование людей. В этом ряду «технологическому базису» принадлежит ключевая функция инструмента адаптации. Его изменения влияют на сдвиги в социокультурных запросах и характере воздействия на среду. Это в свою очередь порождает переориентации культурного ядра в отношениях с окружением.

Таким образом, процессы культурно-экологической адаптации носят конструктивный по отношению к социальной системе (но не всегда по отношению к окружению) характер.

Выделяются также элементы культуры, не входящие в ее ядро (например, идентификационные, стилевые и т. п.) и не участвующие в процессах адаптации социальной системы к внешним изменениям. Они не находятся в жестких причинно-следственных зависимостях друг от друга и потому могут варьироваться в относительно широких пределах. Общества различаются именно по таким вариациям, которые объясняются в соответствии с закономерностями «специфической эволюции».

Важной ветвью неозоволюционизма стала концепция *модернизации*, рассматривающая современные развитые общества в такой совокупности необратимых социокультурных изменений, которая обеспечивает имеющим ее социальным системам определенные гарантии развития. К культурным чертам, отличающим от традиционалистских (занимающих низшую позицию на такой шкале), относятся: технологии и производство, основанные на научном знании, сменившие ручной труд и природные материалы; демократический политический режим, сменивший абсолютизм и олигархию; универсальное юридическое право, сменившее локальное обычное; личностно достигаемый социальный статус, сменивший приписанный по общественному происхождению; рационализированность социокультурной жизни, сменившая ее мифологизацию и идеологизацию; универсалистская философия человеческого существования, сменившая партикуляристскую, националистическую. Все эти черты считаются важными факторами общей эволюции. Они распространялись путем миграции, колонизации, завоевания, торговли, индустриальной экспансии, финансового контроля и связанного с ними культурного влияния более развитых стран и в глобальном масштабе вели к повышению качества жизни.

Препятствия такому распространению обусловлены диспропорциями в сочетании модернизационных механизмов (нравы, привычки, стереотипы) регулирования динамики различных социальных систем. Механизмы первого рода относительно подвижны, поскольку предполагают рациональный контроль над социокультурными процессами, а в условиях модернизации — над быстрыми техногенными изменениями. Механизмы второго рода обычно неотрефлексированы и потому носят жесткий характер, действуя автоматически вне зависимости от их эффективности. В современных условиях вторые не помогают людям приспособиться к антропогенному окружению, сложившемуся в результате действия первых. Соответственно, неозоволюционисты ищут средства преодоления вызываемых этим социальных и культурных проблем.

Теоретические основания классического эволюционизма

Характеристики культурной эволюции

Для классического Э. характерна устойчивая совокупность общих исходных допущений, на которых базируется идея эволюции.

Психическое единство человечества. Этой концепции придерживались практически все представители классического Э. Из нее выводились культурные параллели, обнаруживаемые в истории. Э. Тайлор, Л. Морган, Дж. Фрейзер и другие полагали, что психика человека как такового одинакова во все времена и повсюду. Это допущение остается фундаментальным и для современной культурной антропологии.

Однако из него отнюдь не следует, что культурную эволюцию нужно рассматривать как разворачивание имманентных психических свойств человека. В классических

работах ее в основном трактовали как реакцию человеческих сообществ на внешние условия существования. Это позволяло Тайлору и Моргану объяснять сходство культурных черт в различных обществах подобием жизненных условий, а не приписывать, как прежде, неуловимому «герму».

Движение от простого к сложному. Это допущение принималось в качестве логического принципа построения эволюционного процесса. Уже в ранней идее «герма» содержалось представление о том, что из простой нерасчлененной целостности «разворачивается» имманентный процесс дифференциации ее потенциала, ведущей к усложнению ее внутреннего строения. В поддержку этого допущения приводились данные археологии и истории, и, по словам Моргана, все они свидетельствуют о том, что человечество в целом последовательно прогрессировало «от низшего к высшему состоянию».

Объективными показателями данной направленности процесса считались такие культурные факты, как ремесла, переработка природных материалов, агрикультура, строительство, рациональное познание, моральный кодекс, религия, социальная организация и т. п. Г. Спенсер, Э. Тайлор полагали, что в соответствии со степенью их развитости можно объективно и точно упорядочить весь ход культурной эволюции от простого к сложному.

Закономерность культурной эволюции. Эволюция человеческой культуры в целом и ее отдельных составляющих изначально считалась закономерным процессом. Это подразумевало, что социальные и культурные институты развиваются одинаково, в одной и той же последовательности у всех народов. Соответственно, задача антропологов состоит в том, чтобы «открыть» движущие силы и механизмы, обуславливающие «законы» культурной эволюции.

Из идеи закономерности логически следовало представление о непрерывности человеческой истории. Допущение о том, что настоящее вырастает из прошлого, делало правомерной экстраполяцию предшествующих культурных событий и состояний в настоящее и будущее, при этом без всяких разрывов и непоследовательностей. По словам Тайлора, этого принципа должен придерживаться каждый ученый, желающий понять историю человечества, мир, в котором он живет.

В то же время представители классического Э. допускали, что отдельные человеческие сообщества в своей реальной истории могут пропускать некоторые стадии общего развития. Это сохраняло эволюционную модель в качестве общей теории при наличии противоречащих ей фактов.

Другой способ сохранить такую непрерывность предложил Э. Тайлор, введя в научный оборот теорию пережитков. К ним он относил культурные явления и процессы, сохранившиеся при новом состоянии от предшествующего и потому свидетельствующие о том, как происходит процесс развития. Из этого делался вывод, что по «пережиткам» можно реконструировать прошлые состояния общества, понять смысл и значение тех фактов, которые иначе оставались бы в современных обществах необъяснимыми. Такой же точки зрения придерживались Морган, Макленнан и Фрейзер.

Форма развития культуры. Классические эволюционисты отказались от трактовки развития культуры в прогрессивистском ключе. И Спенсер, и Тайлор считали, что в человеческой истории можно обнаружить периоды активного подъема, застоя, спада и разложения социокультурных процессов. В то же время они полагали, что в конечном итоге эволюция в целом доминирует над регрессией. Такие идеи имели особое значение для эволюционистов, противостоящих в то время концепции «деградационизма», утверждавшей общую тенденцию снижения уровня культуры по сравнению с золотым веком. И хотя к 70-м гг. XIX в. эта точка зрения утратила былой авторитет, она до сих пор периодически высказывается в философских и социально-научных дискуссиях.

Развитие не рассматривалось как униформный однолинейный процесс. Его закономерность постоянно подчеркивалась, но тем не менее не считалось, что каждое общество проходит через одни и те же последовательные ступени эволюции. Г. Спен-

сер, Э. Тайлор, Дж. Фрейзер, Дж. Макленнан — все они полагали, что эволюция представляет собой постоянно расходящиеся и дробящиеся многообразные процессы, осуществляющиеся с различной скоростью. Из этого следовало, что, находясь в несходных условиях, общества меняются по-разному. Соответственно в каждый период времени состояние человечества можно представить как совокупность социокультурных единиц, находящихся на разных ступенях эволюции и развивающихся с разной скоростью. Это представление получило название дифференциальной эволюции и применялось не только к человеческой культуре в целом, но и, по мнению Макленнана, к изучению отдельных культур.

Для реконструкции общей эволюции это представление имело важное методологическое значение, поскольку позволяло делать выводы исторического характера на основе синхронных сравнений. Благодаря этому в рамках Э. удерживалась традиционная для его предшественников идея исторической последовательности «дикость — варварство — цивилизация», считавшейся закономерной для всех человеческих племен с оговоркой, что пути движения от стадии к стадии могут быть различными.

Таким образом, существовала своего рода идеальная модель эволюционного процесса, которая не описывала реальность, но обеспечивала теоретическую систему соотнесения при сравнении и обобщении эмпирических данных.

Скорость эволюции. Классический Э., как и современный, предполагает, что в ходе исторического времени культурное развитие постепенно ускоряется. Начиная с Г. Спенсера считалось, что на ранних стадиях прогрессивные изменения осуществлялись с большими затруднениями и крайне медленно. Однако со временем благодаря умножению результатов эволюционного процесса и росту гетерогенности социальных систем скорость поступательного движения человечества возрастала «не строго, но в общем в геометрической прогрессии» (Г. Спенсер).

Кроме того, считалось, что общества различаются мерой своих возможностей к продолжению развития. Так, согласно Спенсеру, более простая организация может оказаться лучшей предпосылкой для нового эволюционного шага, чем более сложная, но и более жесткая структура. Жесткость в силу инерционности может мешать заимствованию или формированию новых, более адаптивных элементов системы и таким образом затормозить ее развитие. Тогда как менее сложные и организованные системы в силу их пластичности легче заимствуют адаптационные образцы, ускоряющие их эволюцию.

Представления о доисторическом обществе. Реконструкция процесса социокультурной эволюции считалась в рамках классического Э. основной задачей. В этой связи концепция доисторического общества становилась отправной точкой такой реконструкции и нижним полюсом эволюционной шкалы. Но классические эволюционисты понимали принципиальную невозможность такой процедуры из-за радикальной и принципиально невосполнимой недостаточности эмпирических данных и неубедительности основанных на них доказательств. И хотя Морган, Фрейзер, Макленнан строили гипотезы относительно ранних форм человеческой культуры, такие спекуляции, вопреки расхожему мнению, отнюдь не были общей отличительной чертой классического Э.

Реконструкция основывалась на нескольких принципах. Во-первых, проведение аналогий между первобытными и современными «примитивными» культурами. Во-вторых, градация существующих обществ по степени сложности. В-третьих, использование сравнительного метода. При этом в работах Спенсера, Моргана и Тайлора подчеркивалось, что все выводы о течении эволюционного процесса следует считать лишь вероятными.

Детерминанты культурной эволюции

В классических эволюционистских работах не обнаруживается последовательно сформулированных теорий детерминации культурной эволюции. Однако при всем многообразии объяснений ее движущих сил прослеживаются две основные тенденции: акцент помещается либо на «антропологических», либо на «средовых» факторах.

Антропологические, имманентные детерминанты

Идеи как побудители культурной эволюции. Эта позиция восходит к представлениям французских просветителей, а затем О. Конта и Дж.С. Милля об эволюции общества и культуры как производной человеческого разума. В качестве источников назывались «архетипические идеи» (Г. Майн), «элементарные идеи» (А. Бастиан), «гермы мысли» (Л. Морган), собственные человечеству как виду. В то же время классические эволюционисты не были радикальными рационалистами и полагали, что идеи влияют на социальные и культурные изменения лишь тогда, когда для этого есть предпосылки на уровне чувств и активности.

Носителями «врожденных идей» считались расы и индивиды.

Расовый (этнический) детерминизм. Представления о «коллективном субъекте», воплощающем «врожденные идеи» в эволюционном процессе, нашли воплощение в концепции расового детерминизма. В отличие от допущения о психическом единстве человечества, применяемого для объяснения общих черт в культурах разных обществ, к расам обращались для акцентирования культурных различий. Расовые различия при этом рассматривались:

- а) как количественные, а не качественные;
- б) в качестве признака, а не объяснения культурных различий.

Следует подчеркнуть, что эволюционисты считали расу не особой эволюционной единицей, как это было в более поздних расистских теориях, но отдельным человеческим сообществом — племенем, народом, этносом.

Индивиды как детерминанты культурной эволюции. Индивидуальная обусловленность эволюционных изменений стала важным допущением при объяснении как культурных различий, так и порождения изобретений. Это особенно ярко проявилось в концепции «великих людей» как **причины** эволюционных изменений. Разумеется, объяснения не о границах, а обращением к индивидуальному поведению; во внимание принимались и культурная матрица, и природное окружение сообществ.

Внешние детерминанты

Факторы окружения. Влияние физического окружения на форму человеческих обществ признавали уже Ш. Монтескье и Дж. Вико. Классические эволюционисты также обращались к идее географического детерминизма. Однако они подчеркивали, что ход эволюции определяет взаимодействие культурных и природных факторов, а не просто воздействие последних.

Жизнеобеспечение. Классические эволюционисты придавали большое эволюционное значение жизнеобеспечению, таким его формам, как обработка земли, агрикультура, скотоводство, охота, рыболовства, ремесла. Их рассматривали как способствующие адаптации, улучшению качества жизни, развитию технологий.

Экономические факторы. Классические эволюционисты не были экономическими детерминистами. Однако они признавали значимость подобного рода факторов при объяснении структурного усложнения человеческих сообществ, изменений в политических структурах, особенно таких как развитие промышленности и торговая экспансия (Г. Спенсер), а также институт собственности (Л. Морган).

Социальные факторы. Одной из значимых социокультурных детерминант эволюции расселения, собственности, некоторых аспектов социальной организации считалась система родства. В качестве другой принималась социальная структура, из которой выводились ценности, обычаи, правила владения и наследования собственности.

Завоевания. Историческая значимость войн была предметом активных обсуждений как до возникновения Э., так и в его рамках. Вопреки распространенному мнению, война не рассматривалась здесь как эволюционная универсалия. Позитивная значимость приписывалась ей только на ранних этапах становления человеческой культуры. По мере исторического развития ее эволюционные функции считались убывающими, а разрушительные — возрастающими (Г. Спенсер, Дж. Макленнан).

Диффузия и эволюция. Обнаруживаемые в различных обществах одинаковые адаптационные черты объяснялись в рамках Э. двумя конкурирующими способами.

Сторонники идеи независимого изобретения считали их сходства производной видового единства человечества. Ведущие же фигуры Э. придавали первостепенное значение в развитии культуры действию диффузионных механизмов. Морган, Тайлор и Фрейзер полагали, что относительные немногочисленные и появившиеся в разных человеческих сообществах эволюционно значимые изобретения в дальнейшем распространялись благодаря адаптационным преимуществам, которые они обеспечивали тем, кто их заимствовал. Правда, в рамках Э. механизмам и процессам культурной диффузии специального внимания не уделялось.

Естественный отбор. Концепция естественного отбора занимала особое место в рамках так называемого «социального дарвинизма». Согласно этой точке зрения, те общества, которые лучше оснащены в технологическом отношении, сохраняются и процветают, а более слабые угасают и исчезают. Вопреки распространенному мнению, применительно к социокультурному развитию первым ее использовал У. Бэйджхот (1867), а Ч. Дарвин со ссылкой на него повторил этот тезис позже. Спенсер принял идею, однако отказался от термина «естественный отбор» и предпочитал говорить о «выживании наиболее приспособленных», считая его свободным от телеологических обертонов первого. Концепция случайных вариаций, отбора и закрепления культурных образований не утратила популярности и сегодня.

Неоэволюционизм: общие направления

Выше были представлены те исходные допущения и представления о детерминантах эволюции, которые составляют общую концептуальную базу неоэволюционизма. Его сторонники не стали радикально пересматривать теоретические основания классических идей, но занялись эмпирической проверкой гипотез о социальном и культурном развитии. Эволюция культуры при этом рассматривается как категория, объединяющая в последовательный процесс необратимые изменения, связанные с организационным усложнением социокультурной жизни и сохраняющиеся в глобальном масштабе. В то же время сами изменения, порождающие эволюционные универсалии, совсем не обязательно обуславливают развитие.

Культурная единица (система) как объект эволюционного анализа. Дальнейшее изучение связей между биологической и социокультурной эволюцией обусловило поиск таксономических социокультурных единиц, сопоставимых с концептами вида, подвида, популяции. К ним сегодня относятся человечество в целом, этносы, социокультурные группы, которые принято обозначать как «экосоциокультурные системы» или «культурные единицы». Впервые систематическим образом понятие экосистемы в культурной антропологии начал применять К. Гиртц. С этого времени терминология из общей теории систем распространилась на неоэволюционизм, что было характерно в 1960-х гг. для всех социальных наук.

Социокультурные системы описываются в терминах трех измерений (подсистем): популяция, окружение, культура и механизмы их взаимодействия (Дж. Стюарт, М. Салинс).

Механизмы эволюции культурной единицы (системы). Считается, что структурная устойчивость или изменчивость системы зависит от условий ее существования и характера связей с окружением. Принято выделять три идеально-типических состояния системы, определяемых характером происходящих в ней процессов. Во-первых, объединение элементов системы, присоединение к ним новых извне, возникновение новых функциональных единиц за счет внутренней дифференциации. Это состояние называют ростом, если имеется в виду приращение однокачественных элементов, и развитием, если речь идет об умножении разнокачественных единиц с последующей интеграцией и повышением уровня организации. Во-вторых, установившиеся, стабильные внутренние и внешние связи. Такое состояние называется равновесным, гомеостатическим. В-третьих, процессы дезинтеграции и дедифференциации, приводящие систему из более сложного состояния в более простое.

Динамика отношений системы с окружением обеспечивается эффективным действием механизмов «отрицательной» и «положительной» обратной связи. Первые ослабляют (в пределе — нейтрализуют) влияние негативных факторов, вторые усиливают воздействие позитивных. Другой комплекс механизмов эволюции определяется принципом минимума диссипации энергии или минимизации энтропии (И. Пригожин).

Все эти представления были обобщены в рамках культурно-экологического направления, где с позиций общей теории систем изучаются взаимодействие людей с природным и социальным окружением, закономерные связи между физическими и социокультурными переменными.

Экологическая антропология

Предметное поле исследований определяется тремя основными темами: адаптационные механизмы в отношениях людей с окружением; энергетический обмен между обществом и средой; сравнительно-культурный анализ эволюционных универсалий.

Для экологической антропологии центральной задачей стало изучение факторов, обуславливающих процессы жизнеобеспечения. Уже в 1970-х гг. появились многочисленные монографии, статьи, учебные пособия на эту тему; начал издаваться специализированный журнал «Human ecology». Основоположниками этой области познания принято считать М. Салинса, работающего в области экологической антропологии; М. Харриса, автора концепции культурного материализма; Дж. Стюарта, систематизировавшего идеи многолинейной культурной эволюции.

Экологическая антропология характеризуется акцентом на изучение механизмов взаимодействия различных социокультурных систем с природным окружением; факторов, определяющих их сравнительную эволюционную значимость. Для обозначения последней здесь используется термин «адаптация». Он указывает на динамические связи человеческого сообщества с меняющимися условиями, обеспечивающие его выживание и благополучие как целого. Это понятие вовсе не предполагает пассивного подчинения людей давлению среды. Для этого существует специальный термин — «приспособление». Адаптация подразумевает как следование людей императивам средовых воздействий, так и изменение элементов окружения в соответствии с их нуждами.

Общая и специфическая эволюция. Дж. Стюарт и М. Салинс с самого начала исходили из допущения, что источник порождения и поддержания особенностей каждой отдельной культуры следует искать в области решений проблем, порождаемых взаимодействием с окружением. Этим определяются закономерности так называемой специфической эволюции, т. е. развития отдельных культур. В результате межкультурных контактов и обменов происходят отбор и распространение адаптационных культурных черт, на базе которых складывается глобальный процесс, обозначаемый как общая эволюция.

Культурная эволюция рассматривается как процесс, продолжающий биологическое развитие человека как вида другими средствами: разработка образцов совместного существования людей и их воздействия на среду, знаковых систем, моделей социализации и т. п. Поскольку эти средства не являются врожденными и обусловлены неодинаковостью жизненных условий и прошлого опыта популяций, культуры обретают специфические черты. Изучение и сравнение различных форм адаптации социальных систем к окружению, выделение из них эволюционных универсалий и привело к разграничению понятий общей и специфичной эволюции, помогающему ориентироваться в многообразии культурных явлений и процессов.

Адаптация и эволюция. Эти идеи нашли дальнейшее развитие. Так стало понятным, что не все специфические культурные черты приспособительного характера можно считать эволюционными. К последним по определению относятся лишь те, что связаны с усложнением социокультурной системы и ее переходом на более высокий организационный уровень. В то же время дедифференциация, дезорганизация могут

оказаться адаптационно целесообразными для системы, но отнюдь не ведут к ее эволюции.

Таким образом, концепции общей и специфической эволюции увеличили познавательный потенциал эволюционной теории. Появилась точка отсчета для анализа культурных форм в их непосредственной зависимости от окружения, а также возможность придавать самодовлеющую значимость культурной изменчивости и многообразию и не считать множественность культурных форм «отклонениями» или «пережитками» по отношению к эволюционным эталонам. Идеи культурного релятивизма и культурного прогресса нашли здесь примирение. Кроме того, на смену подходу, где популяция во взаимодействии с окружением априорно рассматривалась как системная целостность, приходит другой, где центром системообразования становится индивидуальное поведение, из которого выводятся образцы взаимодействия, свойственные отдельным культурным группам. Оценка воздействия общества на окружение складывается из дифференциального рассмотрения влияния каждого из активно действующих элементов.

Культурная единица в исследовании специфичной эволюции.

Проблема этничности

Этнос представляет собой наиболее показательный пример построения социокультурной единицы, предназначенной для изучения специфичной эволюции, особенно в контексте отношений между традиционалистскими и модернизационными тенденциями в современном мире.

Этническая группа. В исследованиях, посвященных формированию этнических групп в контексте модернизационных процессов, рассматриваются мобилизационные факторы, усиливающие, по словам С. Хантингтона, стремление людей к этнической идентификации и формированию этнических движений и групп, направленное на сохранение культурной самобытности в условиях глобализации. Важное место в этой связи занимает выявление механизмов интеграции разрозненных носителей этнических характеристик в социокультурную систему. В частности, изучаются процессы формирования и функционирования политических элит, харизматического лидерства, символических выражений этноидеологии. Рассматриваются специфичные для разных групп механизмы ускорения или торможения модернизационных процессов.

Значимым механизмом, стимулирующим распространение культурных инноваций в обществе или группе, считается добровольное заимствование. Он рассматривается как обуславливающий в основном общую эволюцию, в данном случае распространение модернизационных процессов. Механизмы, препятствующие такому распространению, связаны с конфликтами между консервативными и реформистскими, этноцентрически и демократически ориентированными объединениями. В случае значительного отставания этнической единицы от глобальных модернизационных тенденций она остается неинтегрированной в контекст соответствующих преобразований. В этом случае изучаются факторы и механизмы, обуславливающие развитие одних и деградацию других этнических регионов и групп.

Реальные исторические процессы опровергли идеологию некоторых эволюционистов (например, К. Маркса и его последователей) о неизбежности преодоления национально-культурных различий и формирования транснационального мирового сообщества. Такие взгляды господствовали вплоть до 1960-х гг., однако в 1970-х гг. стало очевидным, что не только в модернизирующихся, но и в модернизированных странах этническая идентификация вовсе не ослабляется, но усиливается, а этномобилизация является важным аспектом современной политической жизни, источником социальных напряжений и конфликтов. Этническая группа, как следует из работ С. Хантингтона, Н. Глейзера, Д. Мойнихана и др., считается значимой динамической социокультурной единицей, генезис и развитие которой, в отличие от исторических спекуляций, могут быть прослежены и документально проверены по крайней мере в пределах одного-двух веков.

От других социокультурных единиц — социальный класс, группа интересов, гендерная категория — этническое объединение отличается рядом особенностей. Во-первых, его члены руководствуются интересами прошлого и будущего и потому долговременными социокультурными устремлениями, сохраняя традиционные черты культуры. Во-вторых, такая группа значительно более полифункциональна, чем другие, и удовлетворяет многообразные чаяния ее представителей, принадлежащих к разным классам, поколениям, гендерным категориям. В-третьих, принадлежность к ней подразумевает возможности личностной самореализации, значительно большие, чем в других группах.

Этническая идентификация. Этническая идентичность в рамках каждой культуры — величина переменная и ситуативно обусловленная. Подобно классовой, она часто становится основой идеологии, а группы, порождающие и поддерживающие ее, возглавляют этноцентристские движения.

Этнос, следовательно, является сегодня одной из наиболее заметных культурных единиц, которая рассматривается как целостность во взаимодействии с окружением и другими единицами. Она относится к людям, разделяющим определенные идентификационные признаки, традиционно передаваемые от поколения к поколению:

- выраженность этноспецифичных черт;

- осознание высокой ценности обладания такими чертами, принадлежности к этнической группе;

- наличие определенной организационной структуры, институционально поддерживающей лиц с общей этнической идентичностью.

Особенность такого рода характеристик, как отмечал Т. Парсонс, состоит в их аскриптивности — приобретении путем культурного наследования, а не за счет личностных достижений. В то же время речь идет об общности не кровнородственных связей, но культурных особенностей, которые в антропологии принято называть этнической категорией. Она представляет собой устойчивую культурную черту, сохраняющуюся в обществе вне зависимости от степени интегрированности и социальной активности этнических групп.

Таким образом, в дополнение к демографическим, классовым, гендерным признакам этнические черты составляют важную базу для «естественной» и для научной дифференциации человеческих сообществ.

Формирование этнической группы. Доказанная концепция этногенеза в культурной антропологии отсутствует. Поэтому относительно ранних стадий формирования этнических групп и этнической категории существуют многочисленные точки зрения, которые в конечном итоге сводятся к двум основным ориентациям: примордиальной и культурно-детерминистской (конструктивистской). В первом случае считается, что формирование этноса основывается на общности предков, принадлежности к одной расе и эволюционирует на этих эндогенных (внутренних для популяционного ядра) предпосылках. Во втором случае этносы рассматриваются как ситуативно обусловленные экокультурные образования, организационные конструкты, сложившиеся для совместного решения определенного набора социально значимых проблем, вокруг чего и складываются характерные для сообщества «культурные темы» и соответствующие им институты.

Спор ведется также и относительно будущего этнической формы дифференциации человечества. Те, кто считает приверженцев этноидентификации носителями пережитков более ранних стадий культурной эволюции, полагают, что со временем такая форма станет анахронизмом и исчезнет. Те же, кто рассматривает этносы как аналитическую социокультурную единицу, считают, что в процессе культурной эволюции они будут модифицироваться, но сохранять свою функцию дифференциации человеческой популяции.

Концепция культурного этногенеза проверяется и уточняется при изучении современных процессов, связанных с этническим самоопределением. При этом одни сторонники этнической идентификации группируются для получения экономической и политической автономии от крупномасштабной социально-политической системы,

к которой они принадлежат. Для ряда групп, особенно небольших по составу, более характерно стремление не столько к политическому или экономическому, сколько к культурному самоопределению. Есть группы, объединяющиеся по этническому признаку для более полной интеграции в рамки «основной» культуры (например, группы мигрантов). С точки зрения культурной эволюции важно принимать во внимание, в каких формах, насколько интенсивно и с какими локальными и глобальными последствиями осуществляется объединение людей на этнической почве.

Механизмы сохранения этнической единицы. Они становятся особенно заметными в контексте концепции плюрализма, предполагающей сосуществование в рамках одной социокультурной единицы сразу нескольких идентичностей: региональной, этнической, классовой, религиозной, лингвистической и т. п. Более того, в любой культуре обнаруживаются не только различные основания для идентификации, но и реальные объединения людей, использующих такие основания для группового самоопределения. Это сопровождается плюрализмом нормативных, ценностных систем, различиями в образе и стиле жизни. Соответственно, следует с большей осторожностью относиться к употреблению выражений «общество в целом», «культура в целом».

Утверждается, что в условиях культурного плюрализма существуют механизмы специфичной эволюции, выполняющие для каждой единицы селективные, стабилизирующие, направляющие функции, способствующие сохранению ее самостоимтельности. Важнейшим механизмом такого рода принято считать традицию. Культурная традиция обеспечивает воспроизведение норм, ценностей, паттернов этнической культуры. Этим термином обозначается непосредственная трансляция специфических культурных форм от поколения к поколению и контроль над их сохранением. Благодаря действию механизма традиции структурируется опыт социокультурной идентификации, упорядочиваются взаимодействия с представителями других групп, осваивается стандартный этноспецифичный опыт.

Традиция выполняет также функцию селективного механизма по отношению к инновациям. Благодаря ее действию из них отбираются только те, что не оказывают разрушительного воздействия на этноспецифичные черты, и отвергаются те, что грозят им серьезными структурными изменениями.

В самом общем виде в контексте изучения культурной эволюции действие механизма традиции в этнической единице нередко считается аналогичным биологическому естественному отбору.

Культурная черта в изучении общей эволюции. Эволюционные универсалии

В рамках современного Э. принято разграничивать макро- и микроэволюционные процессы, что позволяет выявлять закономерные связи между устойчивыми и изменчивыми культурными феноменами. Начиная с М. Мид, термин «микроэволюция» относится к процессам непосредственного взаимодействия индивидов и социокультурных групп и связывается с концепцией специфичной эволюции. Макроэволюция определяется как интегральный результат активности больших человеческих популяций. На этом уровне динамические особенности отдельных единиц обычно не принимаются во внимание, т. е. речь идет об общей эволюции.

Этнос как культурная единица хорошо иллюстрирует уровень специфичной эволюции и микроэволюционных процессов. Макропроцессы общей эволюции в настоящее время принято рассматривать с помощью черты, аналитической единицы культурной антропологии, обозначающей устойчивую совокупность представлений, отношений, действий, вещественных объектов, традиционно существующую в культуре.

Концепция эволюционных универсалий. Концептуальный образец неэволюционистского подхода к изучению механизмов общей социокультурной эволюции представляет собой работа Т. Парсонса «Эволюционные универсалии в обществе». Ими он называет «структурные инновации», обеспечивающие обладающие ими социальные системы преимуществами перед другими с точки зрения дальнейшего развития.

Такая социокультурная черта составляет узловой центр, вокруг которого образуется область адаптационных видов активности, механизмов, институтов, т. е. специфических эволюционных черт, стимулирующих процесс общей эволюции.

Правда, Парсонс не объясняет, каким образом и при каких конкретных условиях формируются универсалии такого рода. Скорее всего, это примерный аналог случайных мутаций в биологической эволюции. Соответственно, они закрепляются в социальной системе за счет того, что увеличивают ее адаптационные возможности, и сохраняются в форме черт или институтов независимо от причин возникновения.

Исходя из представлений о «доисторической» и «исторической» формах развития человечества, Парсонс полагает, что переход от одного типа социальной организации к другому начинается с момента формирования эволюционных универсалий.

Согласно Парсонсу, две из них положили начало разрушению структуры социальных связей, характерных для «примитивной» стадии социокультурной эволюции. Во-первых, это институционализация дифференциации социально значимых функций (по Э. Дюркгейму — «разделение общественного труда»), независимая от структур родства. Она становится предпосылкой для социального расслоения. Во-вторых, сама система социальной стратификации, т. е. культурно маркированного закрепления устойчивых границ между иерархически упорядоченными социокультурными группами, составляющими общество. Парсонс полагает, что стратификация служит условием легитимизации политических функций.

Появление остальных эволюционных универсалий относится уже ко второй стадии социокультурного развития человечества. Это институты рынка и денег, бюрократия, универсалистская правовая система, демократическая ассоциация.

Формирование такого рода черт осуществляется на определенной базе, которую Парсонс называет предпосылками социокультурного развития. К ним он относит родство, технологию, язык, религию. Они считаются необходимыми для совместного существования людей, поскольку предопределяют непосредственные социальные связи в структурах родства, жизнеобеспечение с использованием технологий, коммуникацию с помощью языка, символическую интеграцию через систему религиозных верований.

Эволюционные универсалии и технология. Т. Парсонс проводит концептуальное различие между эволюционными универсалиями и технологией на основе их функциональной специфики. Эволюционная универсалия определяется как инновация, обеспечивающая возрастание адаптационного потенциала социокультурной системы, а технология в самом общем виде понимается как средство его актуализации. При этом подчеркивается ее относительная функциональная автономия по отношению к другим измерениям общественной жизни, которая обуславливает ее высокую мобильность как внутри систем, так и между ними. Именно в силу этого диффузия технологий достаточно свободно осуществляется в контексте социокультурных систем с различными типами экономической, политической, социальной, символической организации.

Технологии обеспечивают обществу повышение адаптационного потенциала двумя способами. Во-первых, по отношению к природным ресурсам технологии используются, чтобы увеличить объем используемых людьми благ. С их помощью для каждого облегчается возможность получить большее вознаграждение без сокращения его величины для других. Во-вторых, такое развитие является основным источником власти над окружением. Социокультурные системы с более высоким уровнем технологического развития могут эффективно конкурировать с системами, менее развитыми в этом отношении, и навязывать им свои условия взаимодействия. Поскольку технологическое развитие способствует расширению сферы адаптационных возможностей социальной системы, оно повышает ее шансы на специфичную, а возможно, и общую эволюцию.

С развитием технологии тесно связывается качество используемой людьми энергии, которое, начиная с Л. Уайта, считается одним из важнейших показателей культурной эволюции. В рамках неэволюционизма демонстрируются последовательные

возрастание и качественная модификация используемой человечеством энергии, изменение ее источника: мускульная сила человека, домашних животных, энергия воды и ветра, ископаемое топливо, электрическая, а сегодня и атомная энергия. Разработан индекс оценки адаптации, связывающий характеристики энергетической системы общества и его социальной организации. Развитие технологий в этом отношении обеспечивает устойчивые связи общества с окружением через интегральное использование его членами энергетических ресурсов. С точки зрения неозволюционистов, человеческая культура характеризуется уникальной и сложной системой извлечения из окружения, хранения и использования энергии, необходимой для снижения энтропии в процессах социальной жизни людей, т. е. для ее эволюции.

Пределы роста

В рамках неозволюционизма, как отмечает Р. Нэрролл, различия культур оцениваются по совокупности следующих параметров: подчиненность окружения (от слабой до сильной); организационная структура (от простой до сложной); формы расселения популяции (от сельской до городской); специализация общественного разделения труда (от нерасчлененной до узкоспецифичной); режимы управления (от консенсуса до единовластия); распределение благ (от уравнительного до жестко дифференциального); поведение элит (от ответственного до эксплуататорского); функции войны (от мести к политическим интересам).

Считается, что современное модернизированное общество («модернити») обладает культурными чертами, которые обеспечивают ему оптимум адаптированности к природному и культурному окружению. Оно в наименьшей степени зависит от окружения; обладает сложной и подвижной организационной структурой; имеет широко разветвленную систему общественного разделения (специализации) труда; в нем преобладает демократическая система управления; ему свойственно дифференциальное распределение благ; поведение его элит ответственно, оно ориентировано на предотвращение войн. Такое общество считается эволюционно наиболее «продвинутое» и в этом смысле служит эталоном для сравнительной оценки современных обществ в контексте глобализации.

Кризис роста. Изучение социокультурных процессов, происходящих в постиндустриальных обществах, свидетельствует о том, что их рост и экспансия не безграничны. Этой теме посвящена научная, экспертная и просветительская деятельность Римского клуба. С одной стороны, динамика общества и культуры ограничена социобиологическими предпосылками, антропологическими инвариантами, устанавливающими внутренние для человека пределы его физическим, психическим, познавательным возможностям. С другой стороны, конечность размеров планеты, ограниченность жизнеобеспечивающих средств, невозполнимость некоторых существенных для человека природных ресурсов делают очевидными внешние пределы сегодняшней стадии социокультурной эволюции.

Современный цивилизационный кризис обусловлен, согласно изысканиям участников Римского клуба, нерациональным использованием ресурсов и технологий, приверженностью к росту и экспансии искусственного мира, отсрочкой в принятии и реализации социально значимых решений, краткосрочными и плохо обоснованными политическими стратегиями. Как подчеркивает А. Печчеи, проблема пределов роста и развития человечества носит прежде всего культурный характер. Сегодня ясно, что необходимо ограничить человеческую активность по отношению к окружению, поскольку она уже приносит заметный вред людям, животным, растениям, планете как таковой. Однако пока неизвестно, как установить эти пределы.

Наряду с эволюционными процессами в каждом обществе, равно как и в глобальном масштабе, происходят и иные социокультурные события, которые не имеют отношения к повышению адаптационного потенциала человечества в классическом смысле. Простое наблюдение свидетельствует о том, что люди тратят значительную часть времени и энергии на бессмысленную, неэффективную работу, на необязательные напряжения и конфликты; бездумно расходуют невозполнимые природные ре-

сурсы. Многие продолжают, не задумываясь, производить потомство, не имея возможности обеспечить ему благоприятные условия существования, а сегодня возрастает степень риска появления на свет высокого процента физически и психически неполноценных детей.

Даже использование научного знания и технологий люди способны лишить рациональности. Так, наука сначала фетишизируется и рассматривается как панацея от всех человеческих проблем, что ведет к массовому распространению научной идеологии. Затем оказывается, что научное познание имеет строгие ограничения, требует серьезной работы и не ведет к непосредственному изменению реальности. Это вызывает мощную волну антисциентизма, оправдывающую массовое невежество и обскурантизм. Что касается технологий, то их разработка и использование во вред самим же людям — войны, разрушение природной среды, средства массового воздействия — сегодня стали обычным явлением.

Рационализация адаптационных процессов как черта общей эволюции. Сторонники идеологии «пределов роста» полагают, что истоки современного глобального социокультурного кризиса следует искать в неадекватной организации человеческой активности при условии, что искусственный мир человека начал выходить из-под контроля. Такое положение дел порождает проблемы, обусловленные его особенностями. Во-первых, созданное людьми окружение в отличие от природного не обладает свойством самовоспроизводства, но для его поддержания в пригодном для жизни людей состоянии необходима постоянная затрата усилий. И чем оно объемнее и сложнее, тем больше усилий и времени нужно для его обслуживания и поддержания. Во-вторых, культурная среда является результатом не спонтанного возникновения, но конструктивной активности людей. Соответственно, использование и поддержание искусственных объектов (артефактов) предполагает понимание того, что они собой представляют, и умение обращаться с ними.

Следовательно, эволюция культуры предполагает увеличение меры рациональности в отношении человека не только к окружению, но и к самому себе. Об этом, в частности, свидетельствует рационализация в XX в. тех областей человеческого существования, которые прежде не находились под постоянным и жестким преднамеренным контролем: бессознательные процессы, пограничные психические состояния и отклонения, мистические переживания и т. п.

По отношению к окружению нерациональность человеческого поведения сегодня стала очевидной. В хозяйственной сфере она проявляется в случайных размещениях и структуре ресурсов производства, в несвязанности их ни с распределением населения, ни с необходимостью обеспечения занятости людей, ни с программами социально-экономического развития конкретных регионов. В отношении к ресурсам преобладают расточительность; идеология потребительства; нерациональные способы производства и потребления в глобальном масштабе; затраты на военные программы, которые не только не способствуют улучшению жизненных условий людей, но связаны с постоянной угрозой массового разрушения и уничтожения. В отношении людей к самим себе доминирует попустительство безотлагательному удовлетворению собственных желаний, невежеству, вульгарному гедонизму, социальной безответственности и т. п. Из-за этого люди все больше мешают друг другу проявлениями своей индивидуальной свободы.

Однако, по мнению сторонников концепции пределов роста, сегодняшние негативные явления не означают движения человечества к закату, заложенного в самой человеческой природе. Это кризис цивилизации или культуры, причина которых кроется в несоответствии массовых стереотипов социального поведения изменившимся условиям существования человечества. А поскольку модификации этих условий антропогенны, сами же люди в принципе могут исправить ситуацию, поскольку знают не только об истоках многих негативных культурных тенденций, но и о возможных путях и средствах их смягчения. Современные эволюционисты говорят о необходимости вырабатывать новые схемы использования людьми собственного социокультурного потенциала, позволяющие найти новые модальности в их отношении-

ях с природным и искусственным окружением, т. е. о формировании новых эволюционно-культурных универсалий.

Использование эволюционистских идей в изучении динамики культуры

Сегодня общепризнано, что динамика социокультурной жизни не исчерпывается эволюционными процессами, или процессами развития в их строгом социально-научном определении. В то же время все исследования XX в. подтверждают, что таким процессам принадлежит важная роль в историческом движении человечества. Поэтому идеи Э. продолжают занимать ведущее место в изучении динамики общества и культуры. По сути дела пока это единственная «большая теория», или парадигма, специально ориентированная на изучение закономерностей социальной и культурной изменчивости.

Принятые в рамках этого теоретического направления классические исходные допущения не утратили эвристического потенциала. Они вполне применимы к моделированию как макро-, так и микродинамических процессов. Соответственно вопрос относительно эволюционистской парадигмы относится не к правомерности ее использования, но к границам ее применимости. Если эти границы будут логически обоснованными и достаточно четко установленными, использование концепции развития может дать значительно более интересные и обоснованные результаты, чем до сих пор.

С помощью эволюционистского подхода к обществу и культуре решается несколько классов задач:

— Продолжение традиционной для Э. темы необратимости исторических изменений на уровне панкультуры, составляющих эволюционные процессы, т. е. характеризующиеся дифференциацией культурных систем с их последующей интеграцией на более высоком уровне организации (усложнения). В этом отношении весьма плодотворным оказывается изучение эволюционных универсалий и последовательности их возникновения и взаимосвязанности.

— Выявление факторов, обуславливающих вероятность возникновения таких универсалий, а также механизмов их формирования и трансформации в исторических масштабах времени. Подобные исследования позволяют понять, благодаря каким движущим силам происходит повышение уровня социокультурной организации.

— Изучение соотношения процессов специфичной и общей эволюции, которое позволяет отделить развитие от других динамических форм и сделать последние специальным предметом анализа. При этом иначе начинает выглядеть контекст социокультурной динамики в глобальном масштабе. Он становится более дифференцированным и концептуально упорядоченным. Соответственно увеличивается достоверность суждений о факторах, способствующих и препятствующих распространению эволюционных изменений.

— Определение и типология социокультурных единиц, в рамках которых могут быть достаточно детально прослежены процессы развития. Результаты многочисленных исследований свидетельствуют о том, что понятие эволюции никогда не может быть отнесено к отдельной культуре или панкультуре в целом. Всегда, на любом уровне анализа наряду с развивающимися единицами обнаруживаются области социокультурной жизни, изменяющиеся в каких-то иных формах или структурно не изменяющиеся в течение относительно длительных промежутков времени. Соответственно важно понять, какими должны быть свойства социокультурных единиц, меняющихся в эволюционной форме.

Итак, определенные положения классического Э. продолжают оставаться важным инструментом изучения динамики общества и культуры. Причем сегодня совершенно очевидно, что процессы развития имеют свои границы и не исчерпывают всех исторически значимых типов социокультурных процессов.

См. также статьи; *Диффузионизм*; *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: к определению понятия*; *Культура: система и функции*; *Культура и обще-*

ство; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Методология культурной (социальной) антропологии.

Соч.: Hatch E. The growth of economic, subsistence and ecological studies in American anthropology // Journal of anthropological research. Vol. 29. 1973; Main currents in cultural anthropology. N.Y., 1973; McLennan J.F. Studies in ancient history. L., 1986; Morgan L.H. Ancient society. Cambridge (Mass.), 1964; Parsons T. Evolutionary universals in society // American sociological review. XXIX. № 3. 1964; Rappaport R.A. Some suggestions concerning concept and method in ecological anthropology // National museum of Canada bulletin. № 230. 1969; Sahllins M. Culture and environment: The study of cultural ecology // Horizons of anthropology. S. Tax (ed.). Chicago, 1965; Sahllins M. Evolution: specific and general // Theory in anthropology. R. Manners, D. Kaplan (eds.). Chicago, 1968; Spenser H. The principals of sociology. Vol. 1—3. N.Y., 1897— 1899; Steward J. Theory of cultural change: the methodology of multilineal evolution. Urbana, 1955; Tylor E.B. Anthropology. N.Y., 1916; Tylor E.B. Primitive culture. L., 1871

Лит.: Баньковская С.П. Инвайроментальная социология. Рига, 1991; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: Логико-методологический анализ. М., 1983; Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004; Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985; Этнологическая наука за рубежом: Проблемы, поиски, решения. М., 1971; Этнология в США и Канаде. М., 1989; Ethnicity: Theory & experience. Cambridge (Mass.), 1975; Social science concepts: a systematic analysis. G. Sartory (ed.). Beverly-Hills; L., 1984.

Э.А. Орлова

Экологическая антропология

Экологическая антропология (далее Э. а.) — современное направление исследований в культурной антропологии, связанное с изучением взаимодействия природного окружения с различными культурами в целом и с их отдельными структурными элементами в частности. Термин «Э. а.» ввел в научный оборот американский антрополог М. Бейтс в 1955 г. От классических версий географического детерминизма Э. а. отличалась двумя особенностями. Во-первых, в ней анализировалось взаимодействие природы и культуры, т. е. учитывалось влияние культуры, даже на доиндустриальном уровне, на экологическое окружение. Во-вторых, окружающая среда рассматривалась только с точки зрения используемых человеком ресурсов и условий, а не как совокупность всех природных особенностей той или иной территории.

От идей географического детерминизма к геополитике и экологической антропологии

Взаимодействие культурной (социальной) антропологии с экологией человека и глобальной экологией весьма многогранно и имеет довольно длительную историю и предысторию. Изучение роли природных условий в антропологическом познании воплощалось в самых различных формах. Это могли быть выяснение значения природно-климатических условий для развития тех или иных обществ людей (географический детерминизм), исследование влияния ландшафта на особенности образа жизни, анализ отражения отношения к природе в фольклоре, религии, а также изучение роли пищи как в биологическом, так и в социокультурном измерении. В то же время идея географического детерминизма играла и в определенном смысле играет существенную роль в истории культурной (социальной) антропологии. Не случайно Э. Эванс-Причард считает предтечей социальной антропологии Ш. Монтескье, одного из основателей географического детерминизма. Именно с него он начинает изучение истории антропологической мысли.

Итак, «История антропологической мысли» Э. Эванса-Причарда начинается очерком о творчестве Ш. Монтескье (1689— 1755). В центре внимания Эванса-Причарда анализ двух работ французского мыслителя «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734) и «О духе законов» (1746). Что привлекло внимание

английского антрополога в этих произведениях и почему он поставил именно работы Монтескье в начале своего повествования?

В указанных работах содержится представление об обществе как целостности, имеющей свою структуру, а также свои ценности. Монтескье выделяет также типы обществ в соответствии с «духом» законов и видом политического устройства или образом правления (республиканского, монархического и тиранического). Важным детерминирующим фактором, действующим на дух народа и вид законов, являются природно-климатические условия. Они во многом определяют количество людей в общности, вид их занятий, образ жизни (оседлый — кочевой), тип управления и психологические качества народов. «Необходимо, чтобы законы соответствовали природе <...>. Они должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату — холодному, жаркому, умеренному, качествам почвы, ее положению, размерам...»¹ При сравнении Азии и Европы Монтескье особое внимание уделял различному влиянию ландшафта на общее жизнеустройство. Некоторые его положения весьма наивны («жители Севера всегда обладали и будут обладать духом свободы»), но они не мешали Монтескье выстроить довольно зрелую теоретическую концепцию общества (культуры), взаимодействующего с окружающим природным миром.

Это позволило Эвансу-Причарду дать творчеству Ш. Монтескье достаточно высокую оценку и рассматривать его концепцию в определенном смысле в качестве источника будущего антропологического познания. По мнению английского антрополога, «несмотря на то, что сегодня мы знаем гораздо больше о человеческих обществах, чем Монтескье, и понимаем, что некоторые из его положений были наивными, нам все же не мешало бы допустить, что в отношении метода и теоретических знаний со времен Монтескье мы продвинулись ненамного. Даже если это допущение и не бесспорно, то по крайней мере нельзя не признать, что большинство авторов, имеющих дело с социальной философией, социальной историей и социологией (включая сюда социальную антропологию), испытывают его влияние, прямое или косвенное, которое отчетливо запечатлено на страницах их работ»².

Аналогичную оценку роли Монтескье дал в свое время и Э. Дюркгейм. Определенные положения Монтескье и ранее высказывались философами и историками. Их происхождение восходит к Платону и Аристотелю, но именно Монтескье уже в Новое время придал им целостную и завершенную форму. Таким образом, идея связи природных условий с обществом (культурой) в целом и с отдельными их структурными элементами, а также с «духом» народов, образом жизни и стереотипами поведения индивидов стала полноправной частью социокультурных исследований и получила впоследствии самые разнообразные формы проявления.

В конце XVIII — первой трети XIX в. идеи влияния природы на общество (географический детерминизм) использовали в своих теоретических конструкциях многие ученые. Особо выделим в этом периоде разработку положения о влиянии ландшафта на «местные духи» (национальный характер) в «Антропологии» Г.В.Ф. Гегеля. «Пустыня, близость страны к морю или удаленность от него — все эти обстоятельства могут иметь влияние на национальный характер». Море, его беспредельность являются для Гегеля символом свободы и активности людей. «Внутри коренной Африки, окруженной высокими горами, вплотную подходящими к побережью, и тем самым наглухо отгороженной от моря — этой свободной стихии, — дух туземцев остается нераскрытым, не чувствует никакого стремления к свободе, не противясь переносит всеобщее рабство»³. Активность индивидов, согласно Гегелю, подчиняется и другим природным факторам — климату, активности Солнца и фазам Луны.

Но все же наибольшее внимание к изучению влияния природных условий на культуру и особенности поведения людей было связано с первыми периодами развития культурной (социальной) антропологии во второй половине XIX в. Период с

¹ Монтескье Ш. О духе законов // Антология мировой философской мысли. Т. 2. М., 1970. С. 54.

² Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 23 — 24.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа: Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 63.

70-х гг. XIX в. по 30-е гг. XX в. можно с полным правом назвать расцветом различных форм исследования воздействия природных факторов на культуру, стереотипы поведения и функционирование организма человека. Этот период географического детерминизма отличается конкретностью и определенностью изучения влияния внешне природного окружения на человека и отдельные элементы культуры. Появляется также новый аспект изучения — связь природных феноменов с массовыми движениями (в т. ч. «психическими» эпидемиями, бунтами), а также с эпидемиями различных болезней.

Пионером в разработке традиционной программы географического детерминизма во второй половине XIX в. был *Г.Т. Бокль* (1822—1861). Взаимодействие природы и культуры (общества) являлось для него основой понимания исторического процесса. Свою концепцию развития общества он изложил в двухтомном труде «История цивилизации в Англии» (1858, 1861, русский перевод 1864). Согласно его положениям, история подчиняется взаимодействию двух типов закономерностей — законов человеческого духа и природы. О природе он говорит так: «также подчиняющаяся своим собственным законам, но постоянно приходящая в соприкосновение с духом человеческим, возбуждающая страсти людей, подстрекающая их рассудок и, вследствие того, дающая их деятельности такое направление, какого она не приняла бы без внешнего вмешательства».

Таким образом, человек видоизменяет природу, природа видоизменяет человека: все события суть естественные последствия такого взаимодействия». К числу факторов, действующих на человека и общество, Бокль относит климат, пищу и почву, а также общий вид природы. Разнообразие климата, пищи и почвы влияет на человека опосредовано через накопление богатств и разделение труда, а общий вид природы, согласно Боклю, «действует на накопление и распределение мыслей»¹.

Рассмотренный подход к анализу воздействия природы на человека и общество в целом английский исследователь использует при изучении истории Ирландии, Индии, Египта, Мексики, Перу, Бразилии. Этот подход также играет определенную роль при анализе «умственного» развития Англии, Франции, Шотландии и Испании. Итак, Бокль на богатом историческом материале показал применимость классического варианта географического детерминизма.

Новому аспекту взаимодействия природных условий и экстремальных форм поведения людей (бунты и революции) посвящена работа *Ч. Ломброзо* и *Р. Ляски* «Политическая преступность» (1890). Центральное место в ней занимает первая часть «Антропология и социология политических преступлений и революций» (вторую часть составляют юридические приложения), в которой предпринят довольно подробный и фактически обоснованный анализ возможного воздействия природно-климатических условий на массы людей. Для исследования связей между особенностями климата и бунтами в работе привлечен весьма обширный эмпирический статистический материал. Изучение данной проблемы начинается с рассмотрения влияния климата и атмосферных явлений вообще на революции, бунты и восстания. Исследование осуществляется путем сравнения динамики указанных явлений по временам года и даже по месяцам в Европе, Азии, Африке, Америке и Океании.

Кроме этого, в работе проведен сравнительный анализ воздействия барометрического давления, геологического строения почвы и высоты над уровнем моря на революции в различных странах (Испании, Италии, Франции, Португалии, Германии, Австро-Венгрии, Швейцарии, Польше, Болгарии, Швеции, Дании). Статистические данные о «политической преступности» относятся к 1791 — 1880 гг.² В результате были получены разного рода корреляции между двумя исследуемыми процессами, которые в принципе свидетельствуют о взаимозависимости между массовыми выступлениями людей и природно-климатическими условиями. Можно по-разному относиться к

¹ Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии. СПб., 1864. С. 13, 89.

² Ломброзо Ч., Ляски Р. Политическая преступность // Ломброзо Ч. Гениальность и упомощательство. М.; СПб., 2003. С. 446-460, 461-480.

данному исследованию, но здесь очевидно, что в работе Ч. Ломброзо и Р. Ляски на фактическом материале был изучен один из тезисов географического детерминизма, и он получил частичное подтверждение. Необходимо добавить, что данная работа (точнее, та ее часть, что связана с анализом корреляций природных условий и поведения людей) выгодно отличается от других исследований Ломброзо (в аспекте фактического материала), в которых он увлекается весьма категоричными выводами, не имеющими под собой фактических оснований.

В 1889 г. во Франции опубликована книга Л. Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки». В ней осуществлено оригинальное исследование роли природных факторов в развитии великих речных цивилизаций (Нил, Тигр и Евфрат, Инд и Ганг, Хуанхэ и Янцзы). В своей книге Мечников практически в полном объеме на конкретных исторических примерах использует научную программу Ш. Монтескье. При этом он значительно расширяет ее за счет историософских размышлений о географическом синтезе истории, анализа понятия «прогресс» и ряда других аспектов. Среди них, безусловно, необходимо выделить сравнительное изучение роли «среды» и «расы» в человеческой истории¹. В процессе рассмотрения данных вопросов Мечников резко критикует генетический детерминизм Ш. Летурно, особенно его концепцию высших и низших рас.

Концепция Мечникова направлена также против воззрений Г. Лебона и других сторонников теории высших и низших рас, столь популярной во Франции того времени. Работу Мечникова высоко оценил Ф. Ратцель, который в 80-х гг. XIX в. работал над своим грандиозным трудом «Антропогеография» (1882 — 1891). Ратцель тоже был сторонником географического детерминизма. Он также рассматривал влияние климата, в частности температурных колебаний, на развитие культур различных народов. В его работе можно встретить применение самых разнообразных аспектов программы изучения воздействия природы на общества, сформулированных еще Ш. Монтескье. Но в то же время в его «Антропогеографии» есть совершенно новые подходы к анализу роли природы в исторических судьбах различных культур, которые оказали влияние на последующее развитие исследовательской мысли в культурной (социальной) антропологии.

Одна из центральных идей Ратцеля, которые он выдвигает в «Антропогеографии (Народоведении)», — рассмотрение человечества как целого, существующее в самых разнообразных условиях. Важнейшую роль в связи с этим Ратцель отводил всевозможным контактам различных культур и фундаментальную роль в них отводил возможности морских путешествий. Море (океаны), с его точки зрения, не столько разъединяло, сколько давало возможность людям путешествовать и мигрировать из одной точки земного шара в другую. Соответственно еще один аспект, который акцентировал Ратцель, — это миграции и контакты различных народов. При исследовании указанного круга вопросов немецкий ученый выдвигает на первый план продукты деятельности человека как объекты изучения. Это были предметы материальной культуры и определенные умения, навыки, которые могли передаваться при взаимодействии, контакте народов и которым немецкий ученый придавал особое значение. По его мнению, «задачей народоведения является прежде всего не указание различий, а указание переходов и внутренней связи, т. е. человечество есть целое, хотя и сложного образования»². Ратцель также уделял внимание изучению пространственных параметров отдельных культур. Основой подобной локализации служил комплекс этнографических предметов, дифференцирующий одну культуру от другой.

Последователь Ратцеля Л. Фробениус разработал на основании его идей теорию «культурных кругов», породившую впоследствии метод этнографического картографирования. Идея Ратцеля о культурных контактах стала важнейшим принципом диффузионизма — довольно интересного направления в культурной антропологии

¹ Мечников Л. Цивилизации и великие исторические реки. М., 1885. С. 390 — 324.

² Ратцель Ф. Народоведение (Антропогеография) // Классики геополитики XIX в. М., 2003. С. 57.

XX в. Положения Ратцеля о размерах территории (границах) и численности тех или иных народов, о динамике их взаимодействий в XX в. были реализованы в таком направлении, как геополитика.

В качестве примера можно привести работу *К. Хаусхофера* «Границы в их географическом и политическом значении» (1927). Во второй половине XX в. геополитика стала предметом пристального внимания со стороны политологов (Г. Киссинджера, З. Бжезинского, а в самое последнее время, уже в XXI в. — С. Хантингтона). У Хаусхофера проблема геополитики носит некоторый налет мистицизма и имеет своеобразную интерпретацию (о психологии границ государства и ее типах, отношении мира природы и мира духа к биологически правильной границе, воспитании чувства границы). У политологов второй половины XX в. геополитика становится прагматическим придатком политических доктрин.

Рассматривая вопросы, связанные с анализом взаимодействия различных типов культур, в т. ч. в геополитическом аспекте, нельзя забывать, что еще в 1869 г. в России вышла книга Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». Идеи Данилевского в определенном смысле получили продолжение в 20-е гг. XX в. у российских мыслителей Н. Трубецкого («Европа и человечество», «Мы и другие», «Русская проблема», «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока») и П. Савицкого («Евразийство», «Географические и геополитические основы евразийства»)¹.

Идеи географического детерминизма получили распространение в 20-е гг. и в СССР в форме этногеографии. Данный термин был введен в науку *В.Г. Богораз-Таном* в работе «Распространение культуры на Земле. Основы этногеографии» (1928). Этногеография как учебный предмет преподается в России и в первое десятилетие XXI в.² В 50—70-х гг. XX в. появляется и развивается в различных формах Э. а. и несколько позже более широкая междисциплинарная область исследований экология человека.

Таким образом, начиная с конца XIX в. идея географического детерминизма получила разностороннее развитие, которое выразилось в выделении отдельных, относительно самостоятельных областей исследований, в некотором смысле специфических специализаций изучения взаимодействия природы и культуры (личности).

Перечислим основные направления специальных исследований, порожденные идеями географического детерминизма. Это— 1) геополитика; 2) этногеография (в США «культурная география»); 3) изучение влияния природных условий на функционирование и направленность развития культур; 4) исследование комплекса проблем «экология и религия» и тесно с ним связанных «этноботаники» и «этнозоологии»; 5) анализ воздействия ландшафта «общего вида природы» на «дух» народа, психологические черты личности; 6) значение роли понятия «энергия» во взаимоотношениях природы и народов (Уайт, Крёбер, Гумилёв); 7) изучение возможных воздействий космических факторов на массовую активность индивидов; 8) одна из центральных тем культурной антропологии — добывание пищи и роль различных видов питания в развитии обществ и индивидов; 9) отражение проблем, связанных с экологическим кризисом в культурной антропологии; 10) вопросы, связанные с необходимостью адаптации к последствиям воздействия индустриальных культур на природу. Рассмотрим некоторые из аспектов взаимодействия антропологии и экологии человека более подробно.

«Культурная экология» и направление «экология и религия»

В Э. а. выделяется несколько подходов к изучению взаимодействия природы и культуры. Наиболее распространен подход связанный с исследованиями *Дж. Стюарда* (1902— 1972). Его концепция называлась *культурной экологией*. Основная направленность концепции — изучение адаптации общества к окружающей среде.

¹ См.: Классики геополитики М., 2005.

² *Ямсков А.Н.* Этногеография и география религий: Программа курса // Этнология общества. М., 2006. С. 309- 328.

Главной ее целью является выяснение того, начинаются ли с адаптации внутренние социальные изменения эволюционного характера. Культурная адаптация — процесс непрерывный, поскольку ни одна культура настолько совершенно не приспособилась к среде, чтобы превратиться в статичную, неизменную.

Существенную роль в теории Дж. Стьюарда играет понятие «культурный тип», определяемое как совокупность черт, образующих ядро культуры. Эти черты возникают как следствие адаптации культуры к среде и характеризуют одинаковый уровень интеграции. *Ядро культуры* — это совокупность черт, наиболее непосредственно связанных с деятельностью по производству средств существования и с экономическим устройством общества. Кроме того, ядро культуры включает также социальные, политические и религиозные институты, тесно взаимодействующие с производством средств существования¹. Идеи Стьюарда получили дальнейшее развитие в трудах представителей американской культурной антропологии М. Салинса, Д. Беннета и Р. Неттинга.

Существенно дополнил культурно-экологический подход М. Салинс. Он предложил относить к окружающей среде социально-культурные параметры, например влияние других общностей, контактирующих с изучаемой, а также учитывать тот факт, что культура, трансформируясь в процессе адаптации ландшафт, вынуждена приспособляться уже к тем изменениям, которым сама положила начало.

Культурная экология Стьюарда явилась теоретическим фундаментом для экологии религии О. Хульткранца.

Экология религии — метод и направление в исследовании религии как важнейшей составной части культуры. Крупнейший исследователь в этой области и основатель экологического подхода к изучению религии — шведский этнолог Хульткранц. Основная отличительная черта экологии религии состоит в выяснении влияния окружающей среды на организацию и развитие религиозных форм. Специфическим объектом экологического подхода являются ранние или архаические формы религии, т. е. религии, культуры которых зависят от естественной среды. Хульткранц выделяет несколько основных направлений исследований в рамках «экологии религии».

Первое — изучение различных уровней влияния экологического окружения на религии или виды религиозно-экологической интеграции. Первичная интеграция связана с воздействием на те религиозные верования и ритуалы, которые существуют как часть деятельности по поддержанию существования и наиболее сильно проявляются тогда, когда система религиозных ценностей построена в соответствии с фундаментальными потребностями общества. Вторичная интеграция выражает опосредованную адаптацию религиозных верований и ритуалов. В этом случае происходит заимствование религиозных форм из социальной структуры, которая в свою очередь несет на себе отпечаток экономического и технологического приспособления к среде обитания.

Типичный пример подобного влияния — наличие сложного стратифицированного пантеона богов лишь там, где имеется стратифицированная социальная структура, которая обязана своим существованием наличию плодородных земель и других факторов, способных обеспечить расширенное воспроизводство. Кроме двух указанных уровней Хульткранц выделяет также и морфологическую интеграцию, состоящую в использовании форм, взятых из физического и биологического окружения, в ритуалах, ритуальной одежде.

Вторым важнейшим направлением экологии религии согласно Хульткранцу является установление типов религии универсального или регионального значения. Он предлагает понятие типа, относящегося к культуре и к религии одновременно. В качестве важнейшего признака идентификации кросскультурного типа Хульткранц предлагает субстанциальную активность, т. е. деятельность по поддержанию существования в общности в соответствии с его концепцией. Тип религии может быть найден в различных районах, где уровень экологической адаптации и основных систем

жизнеобеспечения идентичен. Понятие «тип религии» может быть в большей степени применимо там, где производственная активность человека не превышает активности как биологического существа. Вот почему Хульткранц выделяет еретический», «субарктический», «охотничий», «пустынный», «кочевнический» типы религии и такой тип, как «собиратели полупустынь»¹.

Общеметодологический подход Хульткранца использован американским ученым Б. Линкольном для сравнительного анализа западноафриканских и индоиранских религий. Линкольн осуществил сравнительное исследование религий и культур народов, не имевших географических и исторических связей, но функционировавших в практически одинаковых экологических условиях.

Третье направление — исследование указанных влияний на глобальном уровне. Речь идет об использовании «экологии религии» при анализе всего современного общества, исследование проблемы «экология и религия» в глобальном контексте. Суть данного аспекта наиболее четко сформулировал Ф. Уоллинг, полагающий, что «изучение религии должно играть продуктивную роль не только с целью исследования самой религии, но и для познания мира в целом, особенно в современный период, когда мы столкнулись с проблемами, охватывающими всю планету Земля»².

Таким образом, наряду с рассмотрением воздействия природного окружения на религию предполагается и анализ обратного процесса, т. е. влияние религии как нормативно-регулятивной идеологической силы в этнокультурных общностях на природное окружение. В 1980 — 1990-е гг. именно этот аспект экологии религии приобретает все более актуальное значение в связи с поисками путей установления более гармоничных отношений человека и природы.

Четвертое направление исследований состоит в анализе взаимодействия природы и религии на уровне индивида, а точнее, в изучении влияния тех или иных религиозных форм (ритуалов, запретов и т. д.) на организм человека, изучении того, есть ли связь между внутренними особенностями нашего организма и спецификой какой-либо религиозной системы, функционирующей в определенных экологических условиях. Важным аспектом здесь является анализ внутриорганических процессов, происходящих у человека во время религиозных ритуалов, церемоний. В большей степени данное направление исследования связано с изучением воздействия на организм индивида различных форм ритуального транса.

Этот аспект влияния религии был наиболее подробно изучен американским антропологом Э. Бургиньоном. Большую роль в понимании процессов, происходящих в организме человека, сыграли работы Б. Леке. В ходе исследований этого аспекта воздействия культуры на биологию человека было обнаружено влияние ритмических звуков и движений на нейробиологические процессы, лежащие в основе деятельности как центральной, так и вегетативной нервной системы. Как оказалось, религиозные ритуалы влияют на биологические ритмы человека, затрагивая и «внутренние биохимические и физиологические состояния»³.

В 60 — 70-е гг. XX в. в США появилась *экосистемная* или *популяционная антропология*, включившая в поле исследований индивида с точки зрения его биологических и демографических особенностей. С точки зрения теории это функциональный подход, т. е. изучение закономерностей систем, объединяющих природные и социально-культурные явления. Важнейшие представители *экосистемной антропологии* — Э. Вайда и Р. Раппопорт. Главный объект их исследования — человеческие популяции. Основная задача — объяснить действие тех механизмов в культуре, которые постоянно поддерживают исследуемую экосистему в состоянии гомеостаза, или динамического равновесия. Раппопорт предложил подразделить понятие «окружающая

¹ Hultkiantz A. Ecology of Religion: the Scope and Methodology // Science of Religion. Studies in Methodology / Ed. by L. Honko. The Hague; Paris; N.Y., 1979. P. 228.

² Whaling F. The Study of Religion in Global Context // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin; Amsterdam; N.Y., 1984. Vol. 1. P. 443.

³ LexB. Neurobiology of Ritual Trance // Spectrum of Ritual. N.Y., 1979. P. 146.

среда» на понятия «реальная» и «воспринимаемая», или «когнитивная», иначе говоря, имеющаяся в представлении изучаемого народа.

В 70 — 80-х гг. XX в. были опубликованы и получили популярность труды российских ученых А.Л. Чижевского и Л.Н. Гумилёва. Жизненный путь их сложился трагично. Но, к счастью, творческое наследие и того и другого опубликовано на русском языке в СССР и России. В 1995 г. были опубликованы основные работы Чижевского под заголовком «Космический пульс жизни» (ранее в 1976 г. вышла лишь одна работа «Земное эхо солнечных бурь»).

Основная идея *А.Л. Чижевского* — показать влияние солнечной активности, периодов возмущения электромагнитных полей нашего светила на самочувствие людей, общий уровень смертности, эпидемии инфекционных заболеваний и массовые волнения, бунты и революции. В определенном смысле он продолжает исследования Ляско — Ломброзо, но у Чижевского значительно шире охват объектов исследования и иные факторы воздействия. Его концепцию или учение называют по-разному — астробиологией, космической биологией или гелиобиологией. Основной его тезис — периодические колебания солнечной активности оказывают влияние на все живое на Земле, от микроорганизмов до людей. Для обоснования своих положений Чижевский представил данные о массовых движениях людей, пандемиях и восстаниях, которые он кропотливо собирал большую часть своей жизни. Очень интересна и продуктивна его идея о клетках (он изучал поток эритроцитов в крови) как резонаторах колебаний, в т. ч. и космических электромагнитных. Чижевский — автор многих оригинальных идей, связанных с улучшением здоровья и функционирования индивидов в природном окружении.

Советская наука весьма прохладно встретила публикацию его трудов. Его поддерживал академик О. Газенко, который занимался исследованием жизнедеятельности космонавтов. Ряд его идей получил подтверждение (влияние электромагнитного поля на самочувствие людей), другие ждут проверки. Чижевский также разрабатывал идеи природного детерминизма, он создатель концепции космического детерминизма¹.

В 1970 г. в «Вестнике ЛГУ» была опубликована статья *Л.Н. Гумилёва* «Этногенез в аспекте географии», а в 1990 г. вышел его фундаментальный труд «Этногенез и биосфера». Значительное внимание в данной работе уделено взаимодействию ландшафта и общества, в т. ч. становлению антропогенных ландшафтов. Этническая история согласно Гумилёву развивается неравномерно, регулярно происходят взрывы этногенеза. Они связаны с распространением особой сверхэнергичной активности — пассионарности. Пассионарность происходит в результате мутации, которая есть ответ на воздействие извне (из космоса, но как это происходит — неясно). Каждый этнос, обладающий пассионарностью, проходит ряд фаз в своем развитии (подъем, смещение, надлом, инерция, упадок). Достаточно интересны рассуждения Гумилёва об этническом поле, ритме функционирования и развития этносов.

Безусловно, концепция Гумилёва очень спорна и местами мистична и фантастична. Но она является одним из вариантов реализации общей идеи воздействия природы на общество, своеобразной версией Э. а.. Она изложена в хаотической и нередко непоследовательной форме, очень трудно ввиду этого реконструировать систему понятий автора (если таковая есть вообще). Возможно, Гумилёв не знал (или не хотел знать?), что аналогичные идеи о воздействии извне в виде ритмических колебаний на людей рассматривал Чижевский. Вполне вероятно, что эмпирические данные основателя космического детерминизма могли бы значительно упорядочить идеи Гумилёва. Не оригинален Гумилёв и в анализе динамических фаз этноса. Задолго до него такой же подход осуществил А. Крёбер. Именно у него была идея сделать центральным предметом анализа пики развития в истории, он предложил построить график жизненного пути культуры под названием «конфигурация культуры». Этот

же американский антрополог использует понятие «этническая энергия» (нечто похожее на пассионарность). Вполне возможно, что Гумилёв в изучении этногенеза шел своим самостоятельным путем.

Но, так или иначе, его концепция, теория развития культур А. Крёбера и эволюция культур Л. Уайта объединены использованием понятия «энергия», которое широко применялось для объяснения разнообразных процессов в обществе и природе представителями «энергетизма», прежде всего Л. Освальдом в первых десятилетиях XX в. Правда, у Уайта энергия культуры понимается утилитарно в киловатт-часах, а у Крёбера и Гумилёва таинственно-мистично, как нечто стихийное и неподвластное пониманию.

Роль природного окружения в формировании и отборе психологических черт личности

Влияние окружающей природы на восприятие, познание отмечал еще русский историк *В. О. Ключевский*. Он видел в среднерусском ландшафте источник своеобразия русского национального характера. Ключевский выделял значения образов леса, степи и реки в русской культуре и их роль в формировании психологических черт личности (степь олицетворяла широту натуры, река воспитывала привычку к порядку совместных действий). Вслед за Ключевским ту же идею развивал Н.А. Бердяев, который отмечал, что в душе русского народа «остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, безграничностью русской равнины»¹. В XIX в. теории, рассматривавшие природно-ландшафтные особенности культуры в качестве источника своеобразия духа народа, были популярны не только в России.

Гипотеза о связи особенностей восприятия, познания, мышления со спецификой природного окружения стала центральным положением, вокруг которого в 60-е гг. XX в. концентрировались исследования проекта «Культура и экология». Его активными участниками были американские антропологи Г. Барри, И. Чайлд, М. Бэкон, Р. Эдгерсон, Р. Болтон, Х. Виткин. Особо необходимо отметить вклад Дж. и Б. Уайтингов в разработку проблемы.

Основные понятия и взаимодействия рассматриваемой проблемы могут быть представлены следующим образом. Природное окружение (экология) — субстанциальная активность (экономика) — особенности воспитания детей (энкультурация) влияют на: 1) психологические особенности личности; 2) наличие или отсутствие детского труда; 3) особенности ритуалов и других проективных систем (магия, искусство, игры). Наибольший интерес ученых вызывала гипотеза о воздействии природного окружения на психологические характеристики личности, носящем не прямой, а опосредованный типом деятельности характер.

В итоге исследования традиционных обществ, проведенных *М. Бэкон* и *Г. Барри*, гипотеза о тесной взаимосвязи экономики, природных условий и специфики психологических черт получила подтверждение. В производящей экономике аграрных обществ ярко выражена тенденция к формированию у детей таких качеств, как послушание, ответственность, воспитанность. Образуется психологический тип личности, для которого характерны уступчивость, уживчивость, умение жить сообща.

В обществах охотников и собирателей антропологи выявили установку на воспитание самоуверенности, стремления к индивидуальным достижениям и независимости. В целом из этих качеств складывается самоутверждающийся тип личности. Общий результат исследований антропологов состоял в отыскании устойчивой корреляции между деятельностью по поддержанию существования, которая во многом определяется природными условиями, и характерными чертами личности, формируемыми в процессе социализации².

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8.

² Bamy H., Child I.L., Bacon M.K. Relations of Child Training to Subsistence Economy // American Anthropologist. 1959. № 1. P. 51 — 63.

Несколько иначе подошел к этой же проблеме Р. Эдгертон, проанализировав четыре общества в трех странах Восточной Африки: Танзании, Кении и Уганде.

Каждое из этих традиционных обществ представляет собой смешение пастушеских и фермерских групп. Основная направленность исследований Р. Эдгертона — сравнительный анализ влияния природных условий, экономики, особенностей деятельности на личностные характеристики выделенных групп населения. Он обнаружил, что у пастушеской части населения более развиты такие свойства, как независимость, открытое выражение агрессии и др. Основной чертой, определяющей характер пастушеского населения, по его мнению, является «открытость».

Необходимо подчеркнуть, что Р. Эдгертон не просто констатирует наличие определенных черт характера, а исследует их функционирование в культурном контексте: в совместной деятельности по поддержанию существования, в сексуальных отношениях, в связи с психозами, депрессиями, самоубийствами¹. Аналогичное исследование было проведено Р. Болтоном и его коллегами в перуанских Андах².

Относительно самостоятельным подходом к рассматриваемой проблеме является изучение того, как влияют на личность познавательные процессы и специфика восприятия, в свою очередь зависящие от природного и культурного окружения. Особенность такого подхода состоит в ограничении предмета исследования процессами восприятия, познания, мышления и преимущественно экспериментально-психологическим методом изучения. В ходе решения экспериментальных задач представители различных этнических общностей выделили два общих типа познания — когнитивных стиля: глобальный и артикулированный³. Влияние природного окружения на особенности когнитивного стиля исследовал Дж. Берри.

Наиболее интересен в этом плане сравнительный анализ этнической общности темне (Сьерра-Леоне, джунгли) и эскимосов Канады (тундра). Берри не получил однозначного подтверждения влияния ландшафта на особенности личности. Более надежно подтвержден факт опосредованного влияния природных условий на психологические качества человека через тип хозяйства. При сравнении общностей различного уровня исторического развития Берри отмечал изменения Я от большей дифференциации к меньшей, т. е. явление, обратное обнаруженному Виткином в онтогенетическом развитии. В последующих работах Берри продолжил анализ психологической дифференциации личности в производящих и собирающих обществах и связал эту дифференциацию с уровнем иерархичности общности⁴.

Наиболее фундаментальные труды по рассматриваемой проблеме принадлежат Дж. и Б. Уайтингам и их соавторам. Они исходили из психоанализа, изложенного на языке теории научения, используя экспериментально-психологическую и социологическую методику полевой работы.

Первые контуры концепции, связывающей субстанциальную активность (принимаемую как экологическая адаптация), социализацию (инкультурацию), особенности личности и проективные системы, были намечены в 1953 г. Дж. Уайтингом совместно с И. Чайлдом. Затем разработка этой темы была продолжена Дж. Уайтингом в 1961 г. в статье «Процесс социализации и личность», вошедшей в книгу «Психологическая антропология», изданную под редакцией Ф. Хсю. В новом издании этого труда в 1972 г. Дж. Уайтинг в соавторстве с Ч. Харрингтоном дополнил свою схему природным окружением.

Исследования Дж. и Б. Уайтингов и их соавторов отличаются глубинным теоретическим осмыслением рассматриваемого круга проблем и интенсивной полевой работой. Наиболее фундаментальным их исследованием является «Проект шести культур», включающий ряд коллективных монографий. Обобщающий и итоговый

¹ Edgeiton R. B. Pastoral — Fanning comparisons // Culture and Personality. Chicago, 1974. P. 354 — 367.

² Bolton R. etc. Pastoralism and Personality // Ethos. 1976. P. 467 — 468.

³ Определения этих понятий приводятся в данной книге в главе «Мышление и культура».

⁴ Berry J. W. Developmental Issues in the Comparative Study of Psychological Differentiation // Handbook of cross-cultural Development. N. Y., 1981. P. 485.

труд этой серии — книга «Дети шести культур. Психокультурный анализ» (1975), в которой теоретическая концепция Дж. и Б. Уайтингов получила наиболее разностороннее развитие и эмпирическое подтверждение. Их модель психокультурного развития — это методология целого цикла исследований; ее значение выходит далеко за рамки изучения развития детей в шести культурах.

Это своеобразная концепция воспроизводства в традиционных культурах, включенная в природные и исторические взаимодействия. Схема структуры культуры вместе со всеми возможными детерминирующими личностные факторами, приведенная в первой части настоящего издания, основана именно на модели психокультурных исследований Дж. и Б. Уайтингов. В ней взаимодействуют экологическое окружение (климат, флора, фауна), история, поддерживающие субстанциальные системы, детское обучающее окружение (культурная среда), взрослая личность в единстве приобретенной и врожденной составляющих и проективные системы (религия, магия, ритуалы, искусство и отдых, игры, уровень преступности и самоубийств).

В последующих трудах Дж. и Б. Уайтинги специально рассматривали роль окружения в психологической антропологии. «Для психологической антропологии, — пишут они, — важность инвироментальных факторов объясняется в первую очередь их воздействием на поддерживающие системы, экономику, образ жизни и социальную структуру, которые детерминируют разделение труда, статус и роль взрослых». Эффект такого воздействия на психологические свойства личности, прежде всего в западных цивилизациях, не всегда заметен. Поэтому «одна из важнейших функций психологической антропологии состоит в отыскании этих скрытых различий»¹.

Наряду с опосредованным влиянием природного окружения Уайтинги выделяют и более непосредственное его воздействие на экономику, социальную и политическую структуру общности. Значительное место в их исследованиях отводится изучению непосредственного влияния природных условий на отношение детей — родителей. Как показывают последние исследования, степень контакта младенца с родителями может существенно влиять на его развитие в более позднем возрасте. «Согласно нашей гипотезе, тесный физический контакт, — отмечают Уайтинги, — может иметь продолжительный эффект в реакции на физический стресс, физический рост и стиль коммуникаций»² и, наконец, на особенности характера ребенка. Важность непосредственного контакта с ребенком подтверждается современными исследованиями. Например, Р. Хайнд отмечает, что «тактильный, термальный стимулы, идущие от матери, вносят существенный вклад в ритм дыхания ребенка»³.

Особую группу составляют исследования воздействия окружения на психологические характеристики личности в рамках этнологического подхода к изучению культур. В этологии человека в рассматриваемой проблеме анализируется поведение в социальном и природном пространстве. Влияние окружения на психологические качества личности отражается в категориях, выражающих эмоционально-психологические состояния человека: агрессивность, враждебность, эмпатия, тревога, привязанность, страх, любовь и др. Важную связующую роль здесь играет потребность в уединенности и общении и степень их удовлетворения в современных и индустриальных обществах. Разрегулированность связи «Я — другие», неудовлетворенность потребности в общении ведут к деградации личности вплоть до тяжелейших психопатологий.

Изучение воздействия социального и природного пространств состоит в установлении того, в какой степени они способствуют существованию и отсутствию, а также интенсивности эмоционально-психологических состояний. Наиболее наглядный пример подобного анализа — выявление причин, способствующих существованию такого качества человека как агрессивность. На интенсивность его проявления воздей-

¹ Whiting B.B., Whiting J.W.M. A Strategy for Psychocultural Research // The Making of the Psychological Anthropology. Berkley, 1978. P. 55.

² Ibid. P. 54.

³ Hinde R.A. Individuals, Relationships and Culture. N.Y., 1987. P. 113—114.

ствуют непосредственное физическое окружение: температура воздуха, сила звука, а также ряд социально-психологических факторов (скопление народа, деятельность средств массовой информации). Предметом изучения становится и влияние на агрессивность, тревожность и тому подобные качества — климата, географических условий (высокогорье, изменение или стабильность светового дня).

В 70 — 80-е гг. XX в. влияние окружения на эмоционально-психологические состояния личности исследуется более системно и целостно. Прежде всего изучается взаимодействие «личность — пространство» (person — place). Наиболее интересное воплощение такой подход получил в концепции территориального функционирования Р.Б. Тейлора. Территориальное функционирование рассматривается во взаимосвязанной, культурно- и социально-определенной системе поведения, чувствования, познания. Данная концепция имеет психологические, социально-психологические и экологические последствия соответственно для индивида, малой группы и экологической системы. Важнейшее психологическое следствие на индивидуальном уровне — уменьшение стресса, что ведет к уменьшению агрессивности, враждебности. На уровне малой группы на основе эмпатии повышается сплоченность. Экологические последствия состоят в более эффективном функционировании окружающей среды — природной и квазиприродной. Территориальное функционирование эффективно тогда, когда учтены социальные и культурно-обусловленные факторы, необходимые для существования человека как в традиционном, так и в современном обществе.

Обращает на себя внимание такой феномен, как привязанность к месту, определяемая как «аффективные связи между индивидом и его непосредственным окружением»¹. Это явление играет далеко не последнюю роль в формировании характера человека, в его отношении к окружающему миру.

Проблемы и методы Э. а. близки проблемам и методам аналогичного способа анализа культур, существующего в российской науке. Речь идет о концепции хозяйственно-культурных типов, разрабатывавшейся С.П. Толстовым, М.Г. Левиным, Н.Н. Чебоксаровым, Б.В. Андриановым, и о научной дисциплине «этническая экология», основателем которой можно считать В.И. Козлова.

Этническая экология изучает особенности традиционных систем жизнеобеспечения этнокультурных общностей, влияние сложившихся экологических взаимосвязей на здоровье людей, воздействие культур на экологический баланс в природе. При исследовании особенностей жизнеобеспечения выделяются его физическая и психическая (духовная) стороны. К первой относится физическая адаптация людей к природной среде и социально-культурная адаптация, проявляющаяся посредством таких элементов культуры, как пища, жилище, одежда и т. д., а также посредством народной медицины. Вторая выражается главным образом в психологическом приспособлении человека к окружающей природной среде (и к новому социокультурному окружению в случае миграций) путем применения культурно-обусловленных методов предотвращения или ослабления стрессовых ситуаций².

Таким образом, Э. а. как самостоятельное направление исследований сложилась во второй половине XX в. Ее представители уделяли первостепенное внимание исследованию взаимосвязи культуры и социоприродного окружения.

См. также статьи: *Культура: антропологические интерпретации: Культура: система и функции; Культура и общество; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Урбанистическая антропология; Эволюционизм; Этничность; Этнос.*

Соч.: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии. СПб., 1864; Гегель Г.В.Ф. Философия духа: Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977; Ломброзо Ч. Гениальность и умопомешательство. М.; СПб., 2003; Мечников Л. Цивилизации и великие исторические реки. М., 1885; Монтестье Ш.

¹ Taylor R.B. Human Territorial Functioning. Cambridge. P. 102 — 104.

² Козлов В.И. Этническая экология // Этнография и смежные дисциплины. М., 1988. С. 92 — 95.

О духе законов // Антология мировой философской мысли. Т. 2. М., 1970; *Ратцель Ф.* Народоведение (Антропогеография) // Классики геополитики XIX в. М., 2003; Звонг-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003; *Hultkxantz A.* Ecology of Religion: the Scope and Methodology // Science of Religion. Studies in Methodology / Ed. fcv L. Honko. The Hague; Paris; N.Y., 1979; *Steward J.* Theory of Culture. Chicago, 1965; *Whaling F.* The Study of Religion in Global Context // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin; Amsterdam; N.Y., 1984. Vol. 1; *Whiting B.B., Whiting J.W.M.* A Strategy for Psychocultural Research // The Making of the Psychological Anthropology. Berkeley, 1978.

Лит.: Голованов Л.В. Космический детерминизм Чижевского // Чижевский А.Л. Космический пульс жизни. М., 1995; Ямсков А.Н. Этногеография и география религий: Программа курса // Этнология общества. М., 2006; *Barry H., Child I.L., Bacon M.K.* Relations of Child Training to Subsistence Economy // American Anthropologist. 1959. № 1; *Berry J. W.* Developmental Issues in the Comparative Study of Psychological Differentiation // Handbook of cross-cultural Development. N.Y., 1981; *Edgerton R.B.* Pastoral — Farming comparisons // Culture and Personality. Chicago, 1974; *Lex B.* Neurobiology of Ritual Trance // Spectrum of Ritual. N.Y., 1979.

А.Л. Велик

Этнометадология

Этнометодология (далее Э.) — междисциплинарное направление исследований, возникшее в 60-е гг. XX в. на стыке социологии и социальной антропологии, в частности в русле феноменологической социологии, и повлиявшее на становление «принимающего» (интерпретативного) направления в антропологии (см., например: критическая и «рефлексивная» антропология).

Основоположник Э. — американский социолог *Гарольд Гарфинкель* (р. 1917). «Манифестом» направления стал сборник его статей «Исследования по Э.» (1967). Первоначальным замыслом Гарфинкеля было соединение теорий действия, содержащихся в социальной феноменологии А. Шюца, и социологии действия Т. Парсонса (последний был его учителем). Однако сохранить связь Э. с теорией Парсонса Гарфинкелю не удалось, и она с самого своего появления воспринималась скорее как радикальная альтернатива парсонсовской социологии, нежели как ее продолжение.

По мере своего развития (особенно в сфере эмпирических исследовательских практик и процедур) Э. постепенно отдалялась также и от феноменологии, сближаясь с такими дисциплинами и направлениями, как этнография, социолнгвистика, философия языка, семиотика, когнитивные науки; в начале XXI в., во многом благодаря Гарфинкелю, наметился ее возврат к феноменологическим основаниям. Основные ее представители (помимо Гарфинкеля): Эгон Биттнер, Алан Блам, Лоренс Видер, Хьюстон Вуд, Гейл Джефферсон, Майкл Линч, Питер Мак-Хью, Хью Механ, Мелвин Поллнер, Дэвид Саднау, Харви Сакс, Аарон Сикурел, Дон Циммерман, Эмануэль Щеглофф, Роберт Эмерсон.

Вокруг некоторых из этих ученых сформировались свои небольшие «школы», в силу чего Э. на сегодняшний день представляет собой уже не единое направление, а целый куст направлений, в разной степени отошедших от своего «ортодоксального» первоисточника, сформировавших свои особые исследовательские интересы, практикующих особые методы исследования и пользующихся разным понятийным аппаратом. Объединяющей фигурой для сегодняшних этнометодологов продолжает оставаться Гарфинкель.

Противопоставляя себя всем существующим версиям социологии без исключения, Э. сосредоточила внимание на исследовании того, как в ходе обыденной практической деятельности людей создается и поддерживается упорядоченная, осмысленная, практически рациональная повседневная социальная реальность. С точки зрения этнометодологов, исследовать этот процесс методами традиционной социо-

логии в принципе невозможно, поскольку она в своей работе берет элементы повседневного мира как готовые «данные» и не рассматривает их как проблематичные.

В свою очередь, Э. проблематизирует феномены обыденной жизни и задается вопросом, каким образом люди создают и поддерживают для себя и друг для друга повседневные среды, упорядоченные на уровне здравого смысла. Центральное место в попытках ответить на этот вопрос занимает понятие «практика». Если традиционная социология прибегала в объяснениях упорядоченности повседневной социальной жизни к разного рода «нормативным порядкам» — таким, как общие системы ценностей и норм, институты, общее определение ситуации и т. п., — то Э. находит источник базового упорядочения обыденной жизни в самих практических действиях ее участников.

С этнометодологической точки зрения общность практик является основополагающей и позволяет достигать упорядочения повседневных сред даже в отсутствие общих ценностей, норм, интересов, представлений, определений ситуации и т. д. С этим связан постоянный интерес Гарфинкеля и его последователей к «практическим действиям, практическим обстоятельствам, обыденному знанию социальных структур и практическому социологическому мышлению».

Интерес к практикам обосновывается, помимо прочего, тем, что в современную эпоху «сообщества практик» (communities of practice) стали гораздо более важной основой совместной жизни, нежели «сообщества верований» (communities of belief), характерные для прошлого. Вместе с этим все более утрачивают свою адекватность и полезность традиционные социологические методы исследования, выработанные для изучения более нормативно регулируемых социальных сред.

Этнометодологический тип исследования предполагает изучение практических действий в конкретных ситуациях и рассчитан на обнаружение генезиса смысловых упорядочений не вообще, а в конкретных ситуациях. Это связано с ориентацией на непосредственность происходящего и наблюдением взаимодействия как разворачивающейся последовательности ходов, в которой участники гибко реагируют на изменяющиеся возможности и обстоятельства. Поскольку в каждом месте могут выстраиваться и закрепляться свои особые практики со своей особой историей, этнометодологические исследования обыденной социальной жизни сближаются по ряду параметров с этнографическими. Они имеют локальный характер и нацелены на познание упорядоченных обыденных сред как локальных практических достижений участников.

Характерной особенностью этих исследований является неразрывная связь с весьма изощренным теоретизированием, своеобразным понятийным аппаратом и постоянной методологической рефлексией. Это обусловлено в какой-то степени тем, что повседневная жизнь обладает тривиальностью и «неинтересностью»; те ее свойства, которые интересуют этнометодологов, являются «видимыми, но не замечаемыми»; повседневная реальность во многом держится на этой «незамечаемости» и действительно сопротивляется исследовательским усилиям; сопротивление реализуется в числе прочего через обыденный язык, который в силу этого оказывается принципиально непригодным для этнометодологических исследований.

Для объективного и беспристрастного раскрытия природы и свойств обыденных социальных порядков этнометодологи предложили установку «этнометодологической индифферентности», т. е. мыслительную позицию, с которой обыденные феномены, воспринимаемые обывателями как нечто само собой разумеющееся, выглядят «*антропологически чуждыми*».

С этой же целью Гарфинкель разработал метод «разрушающих экспериментов» (breaching experiments), состоящий в экспериментальном привнесении в рутинные обыденные ситуации специфически бессмысленных элементов для обнаружения процедур восстановления осмысленной упорядоченности этих ситуаций. Описание этих экспериментов — наиболее увлекательная часть Э. для непосвященных. Иногда их ошибочно считают исследовательскими методами этнометодологов; на самом деле это всего лишь «поучительные эксперименты», назначение которых — подстегнуть

«вялое воображение», показать привычную жизнь в непривычном свете и наглядно продемонстрировать, что изучаемые Э. свойства социального мира неоспоримо реальны (что не для всех очевидно).

В своих исследованиях этнометодологи исходят из того, что в самих практических действиях участников («членов коллективов», или просто «членов») содержатся какие-то *методы*, посредством которых они создают, поддерживают и изменяют повседневные осмысленные миры, достигают согласия по поводу реальности этих миров, создают для себя и друг для друга видимость осмысленного социального порядка, достаточную для решения их повседневных практических проблем.

Эти методы отличны от научных методов систематизации социального мира, и именно их изучает Э. Они называются *этнометодами* («народными методами») или просто способами (ways); соответственно, «Э.» — это в буквальном смысле «наука об этнометодах».

Согласно определению самого Гарфинкеля, «этнометодологические исследования анализируют повседневные действия как методы, применяемые участниками для того, чтобы сделать сами эти действия очевидно разумными и практически объяснимыми, т. е. "описуемыми" в качестве организаций обычных повседневных действий... Их исследование направлено на выяснение того, как действительные будничные действия участников складываются из методов, которые делают практические действия, практические обстоятельства, обыденное знание социальных структур и практическое социологическое мышление доступными анализу, а также на открытие формальных свойств будничных практических основанных на здравом смысле действий "изнутри" действительных контекстов как текущей реализации этих контекстов»¹.

Э. как особая область социально-научного знания структурирована вокруг некоторого множества основных «интересов», «тем» и «проблематичных феноменов». Гарфинкель всячески подчеркивал, что Э. и различные традиционные версии социологии («конструктивный анализ») имеют «непримиримо разные интересы» к феноменам повседневной жизни и ее упорядоченности². Соответственно и этнометодологическая тематика очень сильно отличается от традиционной социологической (и иной социально-научной) тематики, даже привязанной к изучению повседневности.

К числу особенностей этнометодологических исследований необходимо отнести рациональную описуемость, рефлексивность, индексичность, языковое конструирование реальности и др.

Одна из центральных тем этнометодологических исследований — «рациональная описуемость» (rational accountability) повседневного мира. Этнометодологи исходят из того, что в обыденной жизни практическим действиям постоянно сопутствуют «описания» (accounts) этих действий, являющиеся одновременно и их объяснениями с точки зрения «здравого смысла», поскольку в них эти действия предстают мотивированными, осмысленными, рациональными. Даже если отчетливо сформулированные «описания» отсутствуют, действия обладают свойством «описуемости».

При этом подчеркивается, что рациональность обыденной практической деятельности (не совпадающая с формально-абстрактной, или логической, рациональностью) обеспечивается именно этим свойством, а это свойство неотделимо от самой практической деятельности, всегда реализующейся в конкретных ситуациях и конкретных обстоятельствах. В этом смысле рациональность повседневного мира укоренена в конкретных ситуациях и оказывается каждый раз «текущим практическим свершением»; а изучение «формальных структур практических действий», благодаря которым она конструируется, поддерживается и восстанавливается, является одним из лейтмотивов этнометодологических исследований.

¹ Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Цит. по: Новые направления в социологической теории. М., 1978. С. 332.

² Гарфинкель Г., Сакс Х. О формальных структурах практических действий // Соц. и гум. науки. Сер. И. Социология. 2003. № 2. С. 98.

Особое внимание этнометодологи обращают на «рефлексивность» как сущностное свойство повседневных «описаний». Это свойство состоит в том, что «члены коллективов» своими действиями (через их «описания») выстраивают текущие контексты, в которых сами эти действия становятся для них ясными, понятными, логичными, разумными и т. д. Констатация рефлексивности всех и любых описаний дала этнометодологам основания для постановки под вопрос «научности» и «объективности» традиционной социологии и антропологии (а в конечном счете и всех других наук).

С их точки зрения теоретические объяснения, создаваемые профессиональными социологами, являются «текущими практическими свершениями» не в меньшей степени, чем практические объяснения, создаваемые «обыденными социологами», которыми являются все люди как участники повседневных взаимодействий. В силу этого традиционная социология рассматривается этнометодологами как «этнонаука», стоящая в одном ряду с другими ее разновидностями (этноботаникой, магией, лозоискательством и т. д.) и не имеющая никаких преимуществ над знанием об обществе, которым располагают обыватели.

В связи с критикой традиционной социологии и конструктивным стремлением разобраться в механизмах упорядочения повседневной жизни обывателями этнометодологи проблематизируют феномен *индексичности*. Он состоит в том, что описания не только создают контексты, в которых текущие действия участников обретают смысл, но и сами укоренены как действия в этих контекстах.

Ввиду этого возникает проблема перевода «*индексичных выражений*» (укорененных в ситуационных контекстах) в «объективные выражения» (свободные от контекста), без решения которой профессиональная социология не может обосновать свои притязания на научную объективность, но которая была ею фактически проигнорирована.

Здесь Э. не ограничивается подрывом методологических и философских оснований традиционной социологии и антропологии. Она идет дальше и устанавливает, что повседневные описания, создаваемые обывателями, не являются всецело индексичными. Обыденное знание социальных структур и практическое мышление обывателей в какой-то степени преодолевают ограничения, задаваемые конкретными контекстами, за счет типизирующих свойств и неопределенности естественного языка.

В силу этого обеспечивается наличие у «членов» соответствующих «коллективов» некоторого набора общих (или предположительно общих) «пониманий» и «фоновых ожиданий». Такое знание социального мира является неполным, неточным и по большей части имплицитным, но как правило его бывает достаточно с точки зрения повседневных практических целей. Введение этого обыденного (или «народного») знания социальных структур в сферу исследовательских интересов этнометодологов сблизило их исследования с этнографическими исследованиями, этноботаникой, этномедициной и т. п.

Поскольку ключевая роль в организации повседневных социальных взаимодействий отводится «описаниям» (фактически неотделяемым от действий, которые ими описываются и объясняются), в центре внимания этнометодологов оказывается язык. Именно в его формальных структурах усматривается источник базисного социального порядка, реализующегося на уровне практик. При этом речь идет о естественном языке, в отличие от идеализированного языка, конструируемого и изучаемого лингвистами.

Кроме того, этнометодологи понимают «язык» широко, включая в него не только вербальный язык, но также мимику, жестикуляцию и т. п. Интерес к языку как механизму упорядочения повседневных взаимодействий нашел выражение в многочисленных исследованиях повседневных разговоров. С развитием подобных исследований все более совершенствовались методы транскрипции и анализа разговорного материала; в частности, разработаны сложные системы технических знаков для регистрации элементов речи, не переводимых в письменную форму конвенциональ-

ми средствами. Если изначально исследования проводились на материале вербально - го языка, то позже в сферу изучения вошла и невербальная коммуникация (например повороты тела в исследовании Э. Щеглоффа (1998)).

В различных течениях внутри Э. и ответвившихся от нее исследовательских программах сформировались свои особые акценты, интересы и методы, не всегда совмещающиеся друг с другом.

В работах А. Блама и П. Мак-Хью получила развитие радикально-конструктивистская версия Э. Они акцентируют *языковое конструирование реальности*, видя в языке не столько описание внешнего мира, сколько выражение внутреннего мира говорящих. С их точки зрения, речевыми актами создается и поддерживается мир сознания, связь же его с внешним объектным миром представляется им несущественной.

По Бламу, «когда мы формулируем параметры, условия или правила производства (узнавания) X, мы описываем X изнутри конкретного языка; *само X нерелевантно*, поскольку мы никогда не надеемся исчерпать возможности его описания (иначе говоря, его релевантность кроется не в его статусе описываемого объекта)»¹. В силу того что описания свидетельствуют скорее об описывающем, нежели об описываемом, любые теории, в том числе социологические, трактуются как «выражение Я».

Отсюда принципиальный отказ от эпистемологически привилегированной позиции (от которой многие из этнометодологов отказываться не стали) и отрицание любых претензий на «истину», выходящую за рамки локальных практических контекстов. Этой версии Э. свойствен радикальный акцент на практиках, т. е. на практических процессах порождения локально «истинного» смыслового порядка в текущих ситуациях взаимодействия.

Так, по словам Мак-Хью, «мы должны признать, что нет адекватных оснований для установления критериев истины, за исключением тех оснований, которые используются для ее признания и допущения; истина мыслима лишь как социально организованный результат контингентных курсов языкового, понятийного и социального поведения. Истинность утверждения не независима от условий его произнесения, и, стало быть, изучать истину — значит изучать те способы, которыми об истине можно методически вести переговоры... Скорее, мы нуждаемся в изучении приписывания (или неприписывания) истины теориям, поскольку эти приписывания обосновываются социально организованными критериями. Фактически этот принцип касается любого феномена социального порядка»².

Несколько иную версию Э. развивали Д. Циммерман, М. Поллнер и Л. Видер («радикальные ситуационисты»). Основной предмет их интереса — «использование естественно-языковых выражений в интерактивных ситуациях»³. Язык исследуется ими как средство практической деятельности, решения практических задач, что сближает их исследования с социалингвистикой, философией языка (Л. Витгенштейн, Дж. Остин) и «этнографией речи» (Р. Бауман, Дж. Шерцер, Дж. Гумперц, Д. Хаймс).

При этом они делают упор на индексичную, ситуационную, контекстуальную природу языка и создаваемых с его помощью значений: взаимодействие всегда складывается и организуется уникальным образом и, соответственно, значения (смыслы) производятся каждый раз заново в каждой конкретной ситуации. Для описания этого процесса было введено понятие «корпус», обозначающее индивидуальный конструкт, с которым каждый «член» входит во взаимодействие; каждый «член» конструирует свой корпус; иначе говоря, корпус по своей природе не интересубъективен.

Более того, корпус имеет подвижный характер и зависит от событийных обстоятельств интеракций. «Применяя термин "событийно определенный occasioned) корпус", мы хотим подчеркнуть, что особенности социально организованных деятельностей являются конкретными контингентными совершениями работы участников

¹ Blum A. The Corpus of Knowledge as a Normative Order // McKinney J., TiryaManE. (eds.). Theoretical Sociology. N.Y., 1970. P. 313.

² McHugh P. A Commonsense Definition of Deviance// Dreitzel H.P. (ed.). Recent Sociology. №2. N.Y., 1970. P. 329.

³ Zimmerman D. Ethnomethodology // American Sociologist. 1978. Vol. 13. Ne 1. P. 10.

деятельности по производству и опoznанию. Мы подчеркиваем событийно определенный характер корпуса, в противоположность корпусу знаний, навыков и представлений членов, существующему до и независимо от любого актуального события, в котором знания, навыки и представления разыгрываются и распознаются»¹.

Такой подход к изучению повседневного мира сосредоточен на его текущем производстве в конкретных ситуациях, однако, в отличие от подхода Э. Блама и Мак-Хью, не отрицает существования инвариантных надындивидуальных структур.

Так, по словам Циммермана, «важно, что обращение к индивиду с необходимостью подразумевает надындивидуальную систему, форму форм социальной организации, в терминах которой становится мыслимым понятие "индивид". Такая система явно *интерсубъективна*. Она включает навыки или процедуры, посредством которых отдельные события организуются в случаи (instances) внешнего социального порядка. В этом смысле "члены"... — *агенты* рассматриваемой системы. То есть деятельности индивидов интересны лишь постольку, поскольку представляют работу системы»².

Перед исследованиями в этой версии Э. ставится цель выявить и проанализировать «семейство практик, используемых членами для сборки, познания и реализации корпуса-как-продукта»³. При этом предполагается, что, хотя контексты неисправимо индексичны, практики, с помощью которых устанавливаются корпуса, устойчивы и инвариантны. Эти практики связаны с владением «естественным языком», под которым понимается «широкая (widespread) общая и абстрактная система, которая в любом локальном контексте упорядочивает участников разговора и действия в паттерны, отражающие как "непосредственную" социальную реальность, так и "трансцендентную" социальную реальность, стоящую вне данного локального контекста»⁴.

Язык как система такого рода предшествует любому говорящему, не зависит от него и ограничивает его извне, т. е. обладает свойствами «социального факта» в дюркгеймовском понимании. Таким образом, выглядя внешне чистым конструктивизмом, эта версия Э. фактически воплощает в себе «*гиперреализм*». Исследования, проводимые в конкретных ситуациях, сосредоточены не на том, что является в них уникальным и индексичным, а на их инвариантных чертах. Язык изучается *in situ*, на уровне практик, но понимается как внеиндивидуальная и трансситуационная система.

Особое место среди этнометодологов занимает А. Сикурел, ученик А. Шюца, довольно далеко отошедший от классической системы Э. Гарфинкеля и создавший свое особое направление, названное им *когнитивной социологией*.

В отличие от других версий Э., отрицающих правомерность проведения различия между микро- и макросоциальными уровнями и радикально противопоставляющих себя всей «традиционной» социологии, Сикурел исходит из того, что микросоциальные исследования, проводимые под рубрикой «Э.», могут стать фундаментом для более адекватных макросоциологических объяснений. По его мнению, «представители микросоциологии не могут ограничиваться изучением социального взаимодействия как локального и самодостаточного продукта, точно так же как теоретики макросоциологии не могут упускать из виду микропроцессы»⁵.

В отличие от многих других этнометодологов Сикурел отчетливо признает наличие макроструктур. Для продуктивного познания общества он считает необходимым, чтобы исследования микроуровня помещались в институциональный и культурный макроконтекст, а макросоциология опиралась на микросоциологическое знание «когнитивной и дискурсивной компетентности» изучаемых людей. Специфически этнометодологический смысл этого программного требования состоит в том, что члены каждой группы вырабатывают свои «теории и методы» интегрирования «микро»

¹ Zimmerman D., Pollner M. The Everyday World as a Phenomenon // Douglas J. (ed.). Understanding Everyday Life. Chicago, 1970. P. 44.

² Zimmerman D. Ethnomethodology. P. 9.

³ Цит. по: Attewell P. Ethnomethodology since Garfinkel // Theory and Society. 1974. Vol. 1. №2. P. 186.

⁴ Zimmerman D. Op. cit. P. 11.

⁵ Цит. по: Коркюф Ф. Новые социологии. М.; СПб., 2002. С. 94.

s : гакро ів частности, метод «резюме») и что макросоциология, изучая эти группы не может игнорировать эти «теории и методы», поскольку смыслы производимой ими интеграции встраиваются в повседневную социальную жизнь.

Проблемная область когнитивной социологии определяется тремя основными интересами: к языку, значению и знанию. Язык понимается у Сикурела широко. Он исходит из того, что восприятие многомодально и не может быть сведено к вербальному языку; отсюда его исследования как вербальной, так и невербальной коммуникации (в частности, языка глухих). Математическая логика в его раннем исследовании «Метод и измерение в социологии» (1963) тоже трактуется как особый «язык», кодифицирующий социальную реальность и искажающий ее посредством привнесения в нее чуждой ей логики.

Интерес к значениям и знанию связан для Сикурела с объяснением социального порядка. Он считает, что порядок (нормативные регулярности) в действиях людей вытекает из их способности придавать ситуациям одинаковые значения и действовать исходя из этих значений. Источник инвариантных черт повседневных действий он видит в базовых когнитивных (объяснительных) процедурах, которые имеют глубокий характер, трансситуативны и свободны от контекста.

Эти интересы и идеи побудили Сикурела к сближению с когнитивными науками, изучающими проблемы языка, памяти, внимания, обработки информации. Когнитивная социология призвана прояснить связь между когнитивными процессами, появлением контекстов и «словарями описаний» (accounting vocabularies). Основные понятия, вокруг которых она строится: «методы интерпретации» и «интеракционная компетентность». Исходя из того, что исследователи опираются в познании на те же самые методы интерпретации, которыми пользуются обыватели, Сикурел выдвинул требование «социологической рефлексивности», согласно которому исследователи обязаны отслеживать свою зависимость от этих методов (и, соответственно, их эксплицитовать).

Еще одно направление, развившееся в рамках Э. и отпочковавшееся от нее «анализа разговора» (conversation analysis, CA), предложено Х. Саксом. В статье «Социологическое описание», ставшей для него своего рода программным заявлением¹, Сакс констатировал, что социологи используют для понимания социальных феноменов язык, сам являющийся частью этих феноменов. Отсюда проистекает его интерес к языку.

Сакс проводил исследования на основе чисто языкового материала (магнитофонных записей разговоров и их письменных расшифровок). Этот материал анализировался независимо от физической обстановки разговора, намерений говорящих и т. д., поскольку предполагалось, что определенные свойства языка могут быть обнаружены в самих «описаниях», очищенных от контекстуальных обстоятельств их производства и понимания. Для этих исследований изначально были характерны безразличие к семантическому содержанию разговоров и сосредоточенность на их формальных свойствах: изучалось не то, что люди говорят, а то, как они разговаривают. Такие формальные структуры разговоров, как последовательность, очередность говорения и т. п., рассматривались как их объективные, трансситуационные свойства.

При сохранении характерного для Э. внимания к локальности и ситуативности обычных разговорных взаимодействий, в «анализе разговора» постепенно все активнее использовались абстрактные модели (что для этнометодологов неприемлемо), и это способствовало его превращению в отдельную исследовательскую программу. В исследовании «последовательностных структур» разговоров изучалось, как восприятие последовательности разговора участниками влияет на конструирование и понимание отдельных высказываний, как понимание разговора регулярно высказывается его слушателями, чего это требует от слушателей и как эти требования формируют их говорение, когда подходит их очередь говорить; например, выявлялись

стандартные линии реагирования участников на предыдущие высказывания и пользования ими.

Важной вехой в развитии «анализа разговора» стала статья Х. Сакса, Э. Щеглофа и Г. Джефферсона «Простейшая систематика организации очередности в разговоре» (1974), в которой окончательно обозначились перенос внимания на инвариантность черт разговора, порядок его организации, форму интеракционной работы в нем и отход от характерно этнометодологического интереса к отдельным практикам и их контекстуальной специфичности.

В содержательном отношении этнометодологические исследования очень разнообразны. Реализуя в них свои исследовательские программы и придерживаясь своих особых интересов, этнометодологи изучали природу социологических описаний и терминологий (М. Поллнер, 1970; Х. Сакс, 1963; А. Сикурел, 1970, 1974), в т. ч. понятий «статус», «роль», «норма» и «социальная структура» (А. Сикурел, 1970, 1972), «мотивы» (А. Блам и П. Мак-Хью, 1971), а также предложили различные направления исследования и прикладных разработок: свой вариант использования количественных методов и измерений (А. Сикурел, 1964); типы формализации в исследованиях малых групп (Л. Чёрчилл, 1963); экономическую теорию выбора как метод теоретизирования (Л. Чёрчилл, 1964); связь макро- и микросоциального (А. Сикурел, 1981); анализ социальной организации знания (А. Блам, 1970); связь социальной реальности и языка (Л. Видер, 1974); социальные аспекты языка (Х. Сакс, 1969); теории знаков в структурной семантике (Л. Видер, 1969); определение ситуации в сеансах групповой психотерапии (Р. Тернер, 1972); исследования природы девиации (А. Сикурел, 1968; П. Мак-Хью, 1970); изучение работы полицейских патрулей (Э. Биттнер, 1967; Х. Сакс, 1972); процедуры распознавания полицейскими душевнобольных в чрезвычайных ситуациях (Э. Биттнер, 1967); анализ формальных организаций (Э. Биттнер, 1965; А. Сикурел, 1968); исследования социальной организации больницы (А. Сикурел; Д. Саднау, 1968); изучение организации судопроизводства по делам несовершеннолетних (А. Сикурел, 1968); практические методы работы общественных защитников в судопроизводстве (Д. Саднау, 1968); исследования бюрократических структур учреждений по оказанию социальной помощи (Д. Циммерман, 1966, 1971); официальное использование статистики (А. Сикурел; Дж. Кицусе, 1963; А. Сикурел, 1968; Д. Саднау, 1968); изучение опыта работы школ (А. Сикурел, 1963); анализ социальной организации науки (М. Линч, 1993); практики планирования семьи (А. Сикурел, 1967); рассказывание шуток и анекдотов в обыденных разговорах (Х. Сакс, 1974), включая «грязные шутки» (Х. Сакс, 1978), ложь (Х. Сакс, 1975); исследования феномена пьянства (К. Мак-Эндрю и Р. Эджертон, 1969); правила ритуальных оскорблений в афроамериканских поэтических перебранках (У. Лабов, 1972); исследования малых и редких языков (Э. Роуз, 1966, 1969); анализ последовательности протекания повседневных разговоров (Х. Сакс, 1969; Э. Щеглофф, 1967, 1968, 1990, 1995, 1996); исследование усвоения языка в детском возрасте (А. Сикурел); «анализируемость историй детьми» (Х. Сакс, 1974); изучение этнической идентификации у тайландских луэ (М. Моерман, 1965, 1967); анализ систем родства и коммерции у луэ (М. Моерман, 1966); исследования социальной организации умирания (Д. Саднау, 1967); изучение роли наличного знания в «практическом управлении институционализированными идиотами» (К. Мак-Эндрю, 1969) и т. д. Такое многообразие исследовательских тем и проблем определяется возможностью проведения этнометодологических исследований на любом материале.

В заслугу Э. ставятся обычно убедительная критика социологической реификации, динамический и процессуальный подход к анализу социальной жизни, привлечение внимания к повседневной жизни, ситуациям и активной роли человека в выстраивании своего социального мира, обоснование важности соблюдения требования рефлексивности в социально-научном познании.

Но и сама Э. с момента своего рождения также подвергалась разного рода критике (не всегда обоснованной): за странный понятийный аппарат, «окультиный подход», отрицание возможности науки об обществе, субъективизм, психологизм, гиперреализм, конструктивизм и т. д.

За полвека своего существования Э. стала признанной областью исследований и обрела прочную институциональную основу. Действует Международный институт Э. Ежегодно проводятся конференции этнометодологов в Бостоне и Манчестере. Вне всякого сомнения, этнометодологи оказали серьезное влияние на выбор тем исследований и разработку методов в современной социальной и культурной антропологии.

См. также статьи: *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: к определению понятия*; *Культура: система и функции*; *Культура и общество*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Этничность; Этнология*.

Соч.: *Гарфинкель Г.* Понятие «доверия»: Доверие как условие стабильных согласованных действий и его экспериментальное изучение // Социал. и гуман. науки. Сер. 11. Социология. 1999. №4. С. 126—166; 2000. № 1. С. 146—184; *Гарфинкель Г., Сакс Х.* О формальных структурах практических действий // Социал. и гуман. науки. Сер. 11. Социология. 2003. № 2. С. 94—136; *Blum A.* Theorizing. L., 1974; *Button G.* (ed.). Ethnomethodology and the Human Sciences. Cambridge, 1991; *Cicourel A.* Method and Measurement in Sociology. N.Y., 1964; *idem.* Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction. Harmondsworth, 1973; *Idem.* Notes on the Integration of Micro- and Macro-Levels of Analysis // *Knorr-Cetina K., Cicourel A.* (eds.). Advances in Social Theory and Methodology. Boston, 1981; *Douglas J.* (ed.). Understanding Everyday Life. Chicago, 1970; *Drew P., Heritage J.* (eds.). Talk at Work. Cambridge, 1992; Ethnomethodology: Contemporary Variations / Qualitative Sociology, Special Issue. 1992. Vol. 15. № 2 — 3; *Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.J., 1967; *Idem.* Ethnomethodology's Program. Boulder, L., 2002; *Idem.* Seeing Sociologically: The Rooting Grounds of Social Action. Boulder, L., 2006; *Lynch M.* Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science. N.Y., 1993; *McHugh P.* Defining the Situation. Indianapolis, 1968; *McHugh P., Raffel S., Foss D., Blum A.* On the Beginning of Social Inquiry. L., 1974; *Mehan H., Wood H.* The Reality of Ethnomethodology. N.Y., 1975; *Ochs E., Schegloff E.A., Thompson S.A.* (eds.). Interaction and Grammar. Cambridge, 1996; *Pollner M.* Mundane Reasoning // Philosophy of the Social Sciences. 1974. Vol. 4. P. 35 — 54; *Idem.* Left of Ethnomethodology // American Sociological Review. 1991. Vol. 56. P. 370 — 380; *Psathas G.* Ethnomethods and Phenomenology // Social Research. 1968. Vol. 35. №3. P. 500 — 520; *Sacks H.* Social Aspects of Language: The Organization of Sequencing in Conversation. Englewood Cliffs, 1969; *Idem.* Lectures on Conversation. 2 vols. Oxford, 1992; *Sacks H., Schegloff E., Jefferson G.* A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking in Conversation // Language. 1974. Vol. 50. № 4. P. 696 — 735; *Schegloff E.A.* On the Organization of Sequences as a Source of "Coherence" in Talk-in-Interaction // *Dorval B.* (ed.). Conversational Organization and Its Development. Norwood, N.J., 1990; *Idem.* Confirming Allusions: Toward an Empirical Account of Action // American Journal of Sociology. 1996. Vol. 104. P. 161—216; *Idem.* Body Torque // Social Research. 1998. Vol. 65. № 3. P. 535 — 596; *Schegloff E., Sacks H.* Opening Up Closings // Semiotica. 1973. Vol. 8. P. 289 — 327; *Sudnow D.* Passing On: The Social Organization of Dying. Englewood Cliffs, 1967; *Sudnow D.* (ed.). Studies in Social Interaction. N.Y., 1972; *Turner R.* (ed.). Ethnomethodology: Selected Readings. Baltimore, 1974; *Watson G., Seiler R.M.* (eds.). Text in Context: Contributions to Ethnomethodology. L., 1992; *Wieder L.* Language and Social Reality. The Hague, 1974; *Zimmerman D.H.* Ethnomethodology // American Sociologist. 1978. Vol. 13. № 1. P. 6-15.

Лит.: *Абельс Х.* Интеракция, идентификация, презентация. СПб., 1999; *Ионин Л.Г.* Понимающая социология. М., 1979; Новые направления в социологической теории. М., 1978; *Attewell P.* Ethnomethodology since Garfinkel // Theory and Society. 1974. Vol. 1. № 2. P. 179 — 210; *Bergmann J.* Ethnomethodologie und Konversationanalyse: Studienbrief, Kurseinheit 1. Hagen, 1988; *Denzin N.* Symbolic Interactionism and Ethnomethodology // American Sociological Review. 1969. Vol. 34. P. 922 — 934; *Heritage J.* Garfinkel and Ethnomethodology. Cambridge, 1984; *Lynch M.* The Ethnomethodological Foundations of Conversation Analysis // Text. 2000. Vol. 20. № 4. P. 517 — 532; *Lynch M., Bogen D.* Harvey Sacks's Primitive Natural Science // Theory, Culture and Society. 1994. Vol. 11. № 4.

Р. 65—104; Maynard D., dayman S. The Diversity of Ethnomethodology // Annual Review of Sociology. 1991. Vol. 17. P. 385 — 418; Mayrl W.W. Ethnomethodology: Sociology without Society// Catalyst. 1973. Vol. 7. P. 15 — 28.

В.Г. Николаев

Этология культуры (этология человека)

Краткая характеристика области исследований

Этология (далее Э.) культуры и *этология человека* — область исследования, образованная в результате взаимодействия культурной (в частности психологической) антропологии и поведенческой биологии. Одна из важнейших проблем, затрагиваемых в этой дисциплине, — анализ соотношения биологических (внутренне содержащихся, филогенетических) и культурных аспектов функционирования индивидов в различных культурах. Основа Э. культуры — сравнительные исследования. Кроме межкультурных сравнений в ней существует еще и сравнения мира животных, детей и взрослого человека.

Один из центральных предметов изучения — раннее *детство* до овладения языком (от рождения до двух-трех лет). Важнейшим, специфическим именно для Э. человека является анализ «привязанности» (attachment) — аффективно-эмоциональной связи между ребенком и близким ему (взрослым) окружением, имеющей существенное значение для его душевного и физического здоровья и способности осуществлять общение и коллективные действия во взрослом состоянии.

Специальными темами для Э. культуры являются также изучение *невербальной коммуникации*, межкультурный анализ удовлетворения потребности в уединении и общении и исследование функций и видов ритуалов.

Институционально данная область исследований оформилась в начале 70-х гг. XX в. с выходом первых обобщающих трудов и проведения первых конференций. Необходимо подчеркнуть, что Э. культуры базируется на культурной (психологической) антропологии и Э. человека.

Э. человека существенно отличается от социобиологии и эволюционной психологии, прежде всего тем, что рассматривает культуру как новый тип жизни, а человека как существо, качественно отличное от всех остальных живых существ.

Понятие «ритуал». Функции ритуалов

Одни из первых работ, посвященных Э. человека, — книга, вышедшая под редакцией Н. Блуртон Джонса, — «Отологическое изучение детского поведения», и одноименная монография Макгрю¹. Публикация этих книг была подготовлена серией статей различных ученых — этологов, психологов, антропологов, показавших возможность и теоретически обосновавших применение этологического подхода к изучению человека. В качестве таковых необходимо отметить работы М. фон Кранаха, Дж. Боулби, П. Экмана, У.В. Фризена, Е.Р. Соренсона, И. Эйбл-Эйбесфельдта, Р.Б. Ли и Де Вое². Существенную роль в развитии Э. человека сыграл один из основателей Э. культуры — К. Лоренц.

¹ Ethological Studies of Child Behavior. Cambridge, 1972; McGrew W.C. An Ethological Study of Children's Behavior. N.Y., 1972.

² Cranach M. von. Ethology and Human Behavior // The Context of Social Psychology. L., 1970; Ainsworth M.D.S. Object Relations, Dependency and Attachment: A Theoretical Review of the Infant-Mother Relationship // Child Development. 1970. V. 40. P. 969—1026; Bowlby J. Attachment and Loss. V. 1. L., 1969; Экман П., Соренсон Е.Р., Фризен У.В. Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotions // Science. V. 164. P. 8 — 86; Эйбл-Эйбесфельдт И. Ethology: the Biology of Behavior. N.Y., 1970; Ман охотник. Chicago, 1968 etc. Существенную роль в обосновании применимости этологических методов для изучения человека сыграла книга, вышедшая позднее: Methods of Inference to Human Animal. Chicago etc., 1976.

Наиболее цельно теоретическое осмысление этологических исследований, втч и человека, можно сказать даже их философия (если под последней понимать теорию познания и решение вопроса о сущности человека), представлены в книге К. Лоренца «За зеркалом». Лоренц исследует человека в единстве его культурных и филогенетических особенностей. Он настаивает на необходимости «отличать нормы социального общения, предопределенные филогенетически, от культурно детерминированных...»¹.

Одна из важнейших областей исследований Э. культуры и Э. культуры — анализ соотношения филогенетических (врожденных, внутренне содержащихся) и культурных стереотипов поведения². Особое внимание уделяется анализу невербальных форм поведения — ритуалов в различных их функциональных назначениях. Содержание понятия «ритуал» отличается от принятого в традиционной антропологии. Лоренц присоединяется к определению ритуала Дж. Гекели, который ввел этот термин в поведенческую биологию. Ритуал, по Лоренцу, — это процесс, «имеющий место в осуществлении угроз, ухаживании и других проявлениях, которые птицы и другие животные адресуют особям своего вида»³. Существенной особенностью этого процесса является выполнение коммуникативной функции в отличие от остальных образцов моторного поведения животных.

Более полно содержание понятия «ритуал» раскрывает И. Эйбл-Эйбесфельдт. «Ритуалы — это модели поведения, которые выполняют коммуникативную функцию и испытывают изменения в процессе ее осуществления, повышающие их коммуникативную ценность». Другими словами, продолжает автор, «ритуалы имеют сигнальную функцию, реализуемую в процессе, названном ритуализацией»⁴. Важным для проникновения в сущность ритуализации является понятие «выразительные движения» — образцы поведения, имеющие сигнальные функции, которые составляют ритуал. Выразительные движения — своего рода «атомы», отдельные действия, составляющие ритуал. По происхождению они могут быть филогенетическими, культурными и индивидуальными. Существенная характеристика ритуализации состоит в том, что она «есть процесс, в котором некоммуникативные модели поведения эволюционируют в сигналы»⁵.

Анализируя сущность ритуала, К. Лоренц выделяет три его функции, общие для людей и животных, — «коммуникация, контроль агрессивности и формирование консолидации, сплоченности»⁶, — и специфически человеческую функцию культурной ритуализации, состоящую в «создании независимых символов, которые становятся общепринятыми и рассматриваются как часть общества»⁷.

Более детально функции ритуалов исследует Эйбл-Эйбесфельдт. Выделение функции ритуалов является у него одновременно и их классификацией. Первая функция — *сплочение*, создание дружеских уз, сотрудничество. Эйбл-Эйбесфельдт рассматривает образование моделей, способных осуществить эту функцию как в индивидуальном развитии (онтогенезе), так и в исторической перспективе (филогенезе!). Ритуалы этого типа состоят из различных видов: ухаживания, встречи-приветствия, обмена подарками. Особо западногерманский ученый выделяет ритуалы синхронизации, способствующие формированию ритмических гармонических движений и навыка коллективных действий⁸.

¹ Lorenz K. Behind the Mirror. L., 1977. P. 181.

² Ibid. P. 191.

³ Lorenz K. Evolution of Ritualization in the Biological and Cultural Spheres // Evans R.L. Lorenz K. The Man and His Ideas. N.Y.; L., 1975. P. 133.

⁴ Eibl-Eibesfeldt I. Ritual and Ritualization from Biological Perspective // Human Ethology. Claims and Limits of a New Discipline. Cambridge etc., 1979. P. 4.

⁵ Ibid. P. 14.

⁶ Lorenz K. Evolution of Ritualization... P. 146.

⁷ Lorenz K. Behind the Mirror. P. 210.

⁸ Eibl-Eibesfeldt I. Op. cit. P. 40. См. также: *Idem*. Die! Ko-Bushmannegeellschaft Aggressionkontrolle und Gruppenbindung. Munchen, 1972.

Сплоченность достигается также «ритуалами, выражающими общезначимые интересы» или «объединяющими» в группу, изображающую «акты совместной агрессии против общего врага»¹. «Обмен подарками» — наиболее простой способ установления дружеских связей как внутри общности, так и вне ее. Эйбл-Эйбесфельдт отводит значительную роль отношениям типа «дай-возьми» не только на ранних этапах развития общества, но и в первые годы жизни ребенка. Обмен игрушками между детьми или просьба ребенка, обращенная к родителям, дать ему ту или иную вещь — попытка завязать диалог в форме, подобной той, которую мы встречаем в ритуале обмена подарками².

Сотрудничество, сплоченность, способность образовывать дружеские узы — важнейшее качество, необходимое для функционирования общества на любой ступени его развития. Согласно исследованиям этологов, поведению человека присуща агрессивность. У животных аналогичные проявления в поведении в отношении особей своего вида тормозятся специфическими биологическими механизмами. Лишь в исключительных ситуациях агрессивное поведение приводит у животных к убийству особи своего вида. У человека же со становлением социального типа жизнедеятельности подобные биологические механизмы заторможены; у него не функционирует сложная система поз, жестов, ритуалов, существующих у животных³.

На смену им образовалась культурная (социальная) система *торможения агрессивности*. Именно ее Эйбл-Эйбесфельдт выделяет в качестве второй фундаментальной функции ритуалов. Агрессивное поведение человека ограничивается специфическими культурными моделями, дающими возможность контролировать его и трансформировать в неструктивные формы. Для этого были выработаны правила поединков и других форм агрессивного социального взаимодействия с целью предотвратить убийства людей внутри общества. «Интрагрупповая агрессия», — пишет И. Эйбл-Эйбесфельдт, — часто приводит к установлению иерархического устройства, которое дает преимущество не только тем, кто занимал высшие ранги, но и всей группе⁴. Борьба за высокие места в иерархической системе стала приобретать более ритуализованный характер, лидеров в группах «начали выбирать не только за их силу, агрессивность, но и в соответствии с социальными способностями, такими как умение установить мир, организовать деятельность»⁵.

Все большую роль стали играть обряды, дающие возможность в ритуализованной форме проиграть ситуацию, будущие действия и тем самым подготовиться к ним. Этот вид ритуалов преобразует деструктивные импульсы, дает им выход в культурно приемлемой форме. Эйбл-Эйбесфельдт высказывает мнение, что наличие многообразных ритуализованных игр способствует уменьшению агрессивности, и наоборот. Свою мысль он подкрепляет фактическим материалом, подтверждающим существование такой зависимости. Например, редко ведущие войны бушмены соревнуются в разнообразных играх, а у регулярно ведущих войны эйпо (Западный Иран) и яномами (Верхнее Ориноко) ритуализованные игры практически отсутствуют⁶. В процессе формирования культурных моделей, контролирующих интрагрупповую агрессию, происходит развитие способов социального взаимодействия внутри общности, вырабатываются создающие стереотипы поведения.

Более сложно, а часто невозможно было взять под контроль интергрупповую агрессию — войны между общностями самого различного ранга. Эйбл-Эйбесфельдт анализирует этот феномен с этологической точки зрения. Считая, что войны — надбиологическое, культурное явление, западногерманский этолог выделяет две причины, делающие возможным их существование. Дегуманизация, признание неравно-

¹ Eibl-Eibesfeldt I. Op. cit.

² Eibl-Eibesfeldt I. Love and Hate. The Natural History of Behaviour Patterns. N.Y., 1972; Idem. The Preprogrammed Man. N.Y., 1980.

³ См.: Lorenz K. On Aggression. L.; N.Y., 1966.

⁴ Eibl-Eibesfeldt I. Ritual and Ritualization... P. 41.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 42.

ценными членов других общностей и действие различных видов оружия на расстоянии — от лука и стрел до современных ракет.

Таким образом, культурный стереотип враждебности чужого подавляет жалость к себе подобным, а большое расстояние не дает реализоваться импульсам торможения агрессивности, действующим лишь при близком, лицом к лицу, контакте людей*. Эйбл-Эйбесфельдт не стремится на нескольких страницах разрешить сложнейшую глобальную проблему прошлого и современности — разоружение. Он лишь отмечает, что в современных условиях в ядерный век нередко нагнетание напряженности не выливается в открытый конфликт. Кризис решается и мирным путем. Но эти ритуализованные игры носят рискованный характер.

Ритуалы выполняют также *функцию сдерживания*, успокаивания в межличностных отношениях, нейтрализации межличностной агрессии. Основную нагрузку в выполнении этой функции несут невербальные формы коммуникации: доброжелательное выражение лица, улыбка и т. д.²

Еще одна функция ритуалов связана со стремлением человека *преодолеть страх* перед непознанными, необъяснимыми явлениями окружающего мира. Те или иные явления объясняются вмешательством сверхъестественных сил, злых духов и т. д. Например, человек заболел — значит, в него вселился злой дух. Для изгнания злого духа используются разнообразные ритуалы, благодаря которым достигается пограничное состояние психики — транс, экстаз и т. д.³ Этот тип ритуалов близок по своему содержанию и функциональному назначению религиозным ритуалам традиционных обществ, изучаемых антропологами и религиоведами.

Кроме рассмотренных четырех функций ритуалов Эйбл-Эйбесфельдт анализирует и еще одно их важное назначение — *поддержание организованности*, «сохранение дисциплины», по его терминологии (военный ритуал, гражданские обряды, отражающие социальный строй: авторитарный, демократический и т. д.)⁴.

Таким образом, ритуалы играют значительную роль в обществе в качестве средства уменьшения напряженности, сплочения общности. Тем самым они выполняют свою основную функцию — осуществлять и улучшать коммуникативный процесс, обеспечивая социальное взаимодействие внутри общности и между общностями, понимание людьми друг друга.

Этнокультурные особенности процесса коммуникации

Коммуникация — одно из центральных фундаментальных понятий Э. культуры и важнейший предмет изучения для всех разделов данного направления исследований. Понятие коммуникации можно определить как синхронизацию стимульно-реактивного механизма при наличии специфических сигналов. «Когда два индивида находятся в процессе коммуникации, — пишет И. Эйбл-Эйбесфельдт, — их поведение взаимозависимо, каждый учитывает ответ другого»⁵. Задача же ритуалов «состоит в упорядоченном согласовании моделей (образцов) выражения»⁶.

Естественно, что формы и способы синхронизации различны в связи с уровнем сложности и задачами ритуалов. В качестве наиболее простого и наглядного примера Эйбл-Эйбесфельдт приводит «ритуал ухаживания мбовамб в Новой Гвинее, который осуществляет функцию синхронизации будущих партнеров по браку и устанавливает их более близкое знакомство, так же как мы делаем это в танце»⁷.

Особое место в связи с установлением коммуникации занимает невербальный аспект ритуала встречи и приветствия. Исследование его на конкретно-этнографическом

¹ Eibl-Eibesfeldt I. Ritual and Ritualization...

² Ibid. P. 44.

³ Ibid. P. 45.

⁴ Ibid. P. 46.

⁵ Ibid. P. 25.

⁶ Ibid. P. 26.

⁷ Ibid. P. 15-16.

уровне в различных этнокультурных общностях представляет собой интересный аспект изучения феномена общения в целом. Изучение ритуалов этого вида играет значительную роль в понимании общения человека с человеком, образования дружеских уз, сотрудничества в разнообразном этнокультурном окружении.

На основании исследования ритуалов приветствия в различных странах мира¹ Эйбл-Эйбесфельдт делает обобщающие выводы, касающиеся некоторых особенностей коммуникативного процесса у человека. Он предполагает в качестве характерной черты культурных ритуалов функциональную эквивалентность невербальной и вербальной форм коммуникации². Идея представить невербальную коммуникацию как универсальный поведенческий (позы, жесты) эквивалент человеческого общения нашла отражение также и в гипотезе, выдвинутой рядом ученых, о корреляции невербальной формы общения и эмоций в различных этнокультурных общностях³.

На основании исследований онтогенетического развития детей в условиях различных культур было высказано предположение о происхождении вербальных форм коммуникации из невербальных⁴. Интересное приложение оно получает и в антропогенезе. Если на основе гипотезы этологов реконструировать ход исторического процесса, то происхождение человека в самом обобщенном виде будет представлено следующей последовательностью: материальные действия — формы невербальной коммуникации — вербальная коммуникация.

Правда, сами этологи в большинстве своем считают, что невербальная коммуникация во многом основана на филогенетической адаптации, наследственном компоненте человеческой деятельности. Придерживается такой позиции и Эйбл-Эйбесфельдт. Проследим, как он обосновывает указанный тезис. В процессе исследования различных этнокультурных систем, учитывая их своеобразие и специфику, несмотря на неисчислимое многообразие в выражении эмоций, он находит общее в моделях поведения людей в различных уголках земного шара, которые практически изолированы друг от друга. Именно благодаря наличию универсальных стереотипов культурного взаимодействия «мы понимаем эмоции папуасской девочки из каменного века, которая никогда не имела контакта с внешним миром»⁵. Из факта существования универсальных моделей культурного взаимодействия Эйбл-Эйбесфельдт делает вывод об их биологической, наследственной предопределенности.

Западногерманский этолог обосновывает свой тезис также и предположением о том, что «многие культурные ритуалы базируются на элементарной стратегии социального взаимодействия, которая в своей оригинальной форме действует в поведении детей»⁶. Дети исследуются этологами в основном до овладения языком на уровне сенсомоторного, невербального развития. Неявным образом предполагается, что они еще «досоциальны», не вовлечены в культурное взаимодействие, следовательно, функционируют в соответствии с биологическими, врожденными закономерностями. Из этих рассуждений делается вывод о том, что филогенетические ритуалы есть основа, фундамент для культурных⁷.

¹ *Eibl-Eibesfeldt I. Patterns of Greeting in New Guinea // New Guinea Area Languages and Language Study. V. 3. Language, Culture, Society, the Modern World. The Hague, 1977; Heeschen V., Schienföhvel W., Eibl-Eibesfeldt I. Requesting, Giving and Talking. The Relationship between Verbal and Non-Verbal Behaviour in Speech Community of the Eipo, Irian Jaya (West New Guinea) // Verbal and Non-Verbal Communication. The Hague, 1979; Eibl-Eibesfeldt I. Aggression in the Ko-Bushman // Psychological Anthropology. Paris; The Hague, 1975.*

² *Eibl-Eibesfeldt I. Ritual and Ritualization... P. 37.*

³ *Ekman P., Friesen W.V., Ellsworth P. Emotion in the Human Face. N.Y., 1972; Ekman P. Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement // Anthropology of the Body. N. Y., 1978; Ekman P., Levenson R. W., Friesen W. V. Automatic Nervous System Activity Distinguishes Among Emotions // Science. 1983. V. 221. P. 1208-1210.*

⁴ *Eibl-Eibesfeldt I. Ritual and Ritualization... P. 28.*

⁵ *Ibid. P. 50.*

⁶ *Ibid. P. 28.*

⁷ *Ibid. P. 36.*

Значительное место в исследовании процесса коммуникации в условиях различных культур в Э. занимает изучение отношения к незнакомым, чужестранцам. По отношению к незнакомым людям человек, как взрослый, так и ребенок, испытывает противоречивые чувства. С одной стороны, интерес, с другой — настороженность. И. Эйбл-Эйбесфельдт отмечает, что уже в 6 — 8 месяцев ребенок начинает отличать «своих» от «чужих». Он полагает, что беспокойство, страх перед незнакомыми — врожденная черта человека, поскольку она проявляется у детей, не имевших отрицательного опыта общения с чужими. «Очевидно, — отмечает он, — существуют какие-то исходящие от человека сигналы, одни из которых вызывают настороженность, а другие настраивают на дружеский лад. Личное знакомство в значительной степени блокирует механизм тревожности»¹.

Исследованию в различных формах этого аспекта общения посвящен ряд работ в рамках Э. культуры и психологической антропологии². Они содержат интересный фактический материал из жизни разнообразных этнических общностей. Большинство ученых, как и Эйбл-Эйбесфельдт, исходит из наличия у ребенка и взрослого двойственного отношения к незнакомым. Но при этом в исследованиях в основном реализуется лишь изучение тревожности, доказывается ее врожденный характер. Недостаточно внимания уделяется стремлению к новому, интересу к новизне, которые присутствуют и у животных в виде ориентировочно-исследовательской деятельности, специфической реакции на новизну, возникающей в ответ на новую, неизвестную форму стимуляции³.

Межкультурный анализ потребности в уединении и общении

Двойственный характер отношения к незнакомым, чужестранцам существует и у детей и у взрослых в различные исторические эпохи. Можно предположить, что двойственность во многом основывается на необходимости человека удовлетворить одновременно потребность в общении и одиночестве. Отношение к незнакомым, взаимодействие «мы — они» — это один аспект проблемы коммуникации у человека. Не менее важен другой аспект, состоящий в личностном, индивидуальном общении (я-другие).

Общение и уединение стоят в ряду важнейших потребностей для человека как социального индивида. «Любое доиндустриальное общество удовлетворяет обе потребности человека — стремление к уединению и общению. Будь то лесные индейцы яномами, скотоводы химба или земледельцы Новой Гвинеи, живущие на стадии неолита... всюду человек без особых усилий может при желании остаться наедине с собой или удовлетворить потребность в общении»⁴. Аналогичный вывод делает Эйбл-Эйбесфельдт из опыта изучения бушменов Ко, у которых достаточно времени для личного социального взаимодействия. «Можно даже сказать, — пишет он, — что эти люди имеют время для того, чтобы быть людьми, в то время как мы тратим это богатство на бессмысленный рост и неконтролируемое развитие»⁵.

Современные мегаполисы отвечают лишь потребности человека уединяться. Стремление к уединению нередко превращается в изоляцию, теряется принадлежность к общности. Общество стало «анонимным», человек проводит свою жизнь среди незнакомых людей и адаптируется к такому положению различными способами. Основной путь адаптации — возведение барьеров на пути коммуникации и кон-

¹ Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. С. 119.

² The Infant's Reaction to Strangers. N.Y., 1974; Connolly R., Smith P.K. Reactions of Preschool Children to a Strange Observer // Ethological Studies of Child Behaviour. L., 1972; Salzen E.J. Social Attachment and a Sense of Security // Human Ethology... P. 605 — 606.

³ Хайнд Р. Поведение животных. Синтез этологии и сравнительной психологии. М., 1975. С. 144 — 157.

⁴ Эйбл-Эйбесфельдт И. Указ. соч. С. 118 — 119.

⁵ Eibl-Eibesfeldt I. Aggression in the! Ko-Buschman. P. 330.

троль эмоционального поведения¹. Защитная реакция состоит в маскировке эмоций², которая становится устойчивым стереотипом поведения в современном обществе, традицией, передаваемой из поколения в поколение. Эмоциональное отчуждение распространяется не только на незнакомых, но и на близких, родных, детей и т. д.

На Западе проблема приняла такие масштабы, — пишет И. Эйбл-Эйбесфельдт, — что люди уже озабочены своей неспособностью к общению даже с близкими родственниками³. Поэтому большим успехом пользуется групповая терапия различных видов, «закрывающаяся в тренировке стратегии коммуникации для того, чтобы люди могли выразить самих себя и сбросить маски»⁴.

Строго говоря, и потребность в одиночестве, уединении не удовлетворена в современном обществе, или процесс ее удовлетворения носит патологический характер. Уединение имеет смысл только при наличии общения. Диалог с самим собой возможен только при общении с другими. В противном случае человек лишается способности выразить себя.

Под таким диалектическим углом зрения рассматривает процесс коммуникации И. Альтман в статье «Уединенность как межличностный пограничный процесс» и в других работах⁵. Американский исследователь основную свою задачу видит в изучении того, «как культура использует вариабельность уровней поведения для регуляции я — другие отношения»⁶. Понятие «уединенность», «одиночество» (privacy) у него имеет значительную функциональную нагрузку. Состояние уединенности рассматривается Альтманом как избирательный контроль доступа к Я (Self)⁷.

Идея избирательного контроля означает, что люди «выборочно открывают или закрывают себя для социальной и физической стимуляции»⁸. «Открытость» и «закрытость» — существенные моменты для понимания психологических процессов общения. Они различны как по культурам, так и по типам личности. Отношение «я — другие» И. Альтман рассматривает как непрерывный процесс, стремящийся к оптимизации желаемой и достигнутой уединенности. «Регуляция уединенности, — пишет он, — включает взаимодействие вербального, невербального, инвироментального и культурного поведения, стремящегося оптимизировать отношения между достигнутой и желаемой уединенностью»⁹.

Социально-психологический механизм «я — другие» формируется как на органическом уровне (отличие сигналов извне от своих собственных) в раннем детстве, так и на психологическом уровне в более позднее время. Поломка механизма регуляции этого отношения ведет к потере индивидуальности, психическим заболеваниям на основе неразличения Я и не-Я, внутреннего и внешнего мира¹⁰.

И. Альтман предполагает, что регуляция отношений «я — другие» — явление универсальное для всех культур. Для доказательства своего тезиса он рассматривает этнокультурные системы, где уединенность максимизирована и минимизирована, и показывает, что даже в предельных случаях есть культурные регуляторы отношений «я — другие». Содержание этого отношения изменяется от максимальной «открытости» до максимальной «закрытости» в различных общностях.

Проиллюстрируем мысль Альтмана на конкретно-этнографическом материале, используемом им для обоснования своей концепции. В качестве одного из примеров

¹ Eibl-Eibesfeldt I. Ritual and Ritualization... P. 51.

² Main M. Avoidance of the Mother in Young Children: Implication for Daycare // Development in Childhood: Daycare Programms and Research. Baltimore, 1977.

³ Эйбл-Эйбесфельдт И. Указ. соч. С. 119 — 120.

⁴ Eibl-Eibesfeldt I. Ritual and Ritualization... P. 51.

⁵ Altman I. The Environment and Social Behaviour: Privacy, Personal Space, Terrortory and Crowding. Montrey, 1975; Idem. Privacy: a Conceptual Analysis // Environment and Behaviour. 1976. V. 8. P. 7 — 29.

⁶ Altman I. Privacy as an Interpersonal Boundary process//Human Ethology... P. 121.

⁷ Ibid. P. 97.

⁸ Ibid. P. 101.

⁹ Ibid. P. 101.

¹⁰ Ibid. P. 101-102.

минимизации уединенности он приводит жизнедеятельность индейцев мехиану (Центральная Бразилия). Их дома расположены вокруг площади, близко друг к другу «каждый виден и может быть увиден другими»¹, члены общности имеют представления о делах друг друга, о работе на участке дома, стены жилищ плохо изолируют звуки и т. д. На первый взгляд кажется, что индейцам негде и некогда уединиться. Но при более детальном знакомстве с их жизнью выясняется, что у них существует множество способов регулировать отношение «я—другие». Например, секретные полянки в лесу, за деревней как место уединения. Иногда семьи надолго покидают деревню и живут уединенно. Кроме этого, по правилам общения индейцы не задают друг другу шекотливых, затруднительных вопросов².

Для многих периодов жизни индейца характерна изоляция. При рождении первого ребенка семья несколько недель живет изолированно от остальной деревни. Первые год-полтора ребенок воспитывается уединенно. Следующий период изоляции длится около двух лет и начинается у мальчика примерно в десять лет. Он имеет редкие контакты с людьми, отвыкает от игр, приучается говорить тихо и сдерживать свои эмоции. Длительное время индейцы проводят в одиночестве, если они решили стать служителями культа. Теоретически индеец мехиану может провести в одиночестве до восьми лет³.

Примером максимизации одиночества, «закрытости» отношения «я — другие» может служить жизнь провинциального городка Пантеллерия на Сицилии. Здесь превалирует замкнутый стиль жизни. Такой образ жизни компенсируется раскованностью человеческих отношений во время карнавала, который здесь является основной формой регуляции отношений «я — другие»⁴.

Основываясь на многочисленных исследованиях этнологов, подтверждающих универсальность такой формы взаимодействия людей, Альтман подчеркивает, что основная цель его исследований состоит не в выяснении того, присутствует или отсутствует регуляция уединенности, а в том, какие именно поведенческие механизмы используются для контроля отношения «я — другие»⁵.

Раннее детство в условиях различных культур. «Привязанность» и ее значение

Исследования, проводимые в Э. человека и Э. культуры, можно классифицировать по разным основаниям, но в любом структурном их подразделении будет присутствовать в той или иной степени анализ поведения детей в условиях различных культур. Как было видно из предшествующего изложения, даже при рассмотрении общетеоретических вопросов коммуникации человека важнейшие свои положения исследователи нередко обосновывают, обращаясь к результатам, полученным при изучении детей.

Изучение детства, вероятно, представляет наиболее продуктивную часть Э. Центральное направление изучения детства в Э. — проблемы становления социального взаимодействия, формирования его в раннем детстве и развития в более поздние периоды. Значительное место отводится в нем традиционной теме исследований направления «культура-и-личность» (психологическая антропология), а именно «ранним опытом» и их влиянию на последующее развитие ребенка.

Анализ этой проблемы в 70—90-х гг. XX в. связан с отологическим изучением детства в этнических общностях формирования отношений между ребенком и окружающими его людьми, в первую очередь с матерью, с самых ранних периодов его жизни. Имеется в виду общение взрослых с ребенком в вербальной и невербальной

¹ Altman I. Privacy as an Interpersonal Boundary process // Human Ethology... P. 103.

² Ibid. P. 104.

³ Ibid. P. 104.

⁴ Ibid. P. 107.

⁵ Ibid. P. 108.

формах, реакция на плач и крик и т. д. Считается, что уже на самом раннем этапе детства формируются основы будущего социального взаимодействия, образуется привязанность (attachment) как важное качество, обеспечивающее совместные действия человека с человеком.

Значительную, если не решающую роль в становлении привязанности играет период наибольшей взаимной чувствительности матери и ребенка. За ним закрепилось название «сензитивный период», предложенное Клаусом и Кеннелом¹. В процессе исследований, проведенных в США и Гватемале, выяснилось, что дети, имевшие более тесный и частый контакт с матерями, показывают более высокие результаты по шкале интеллекта, чем те, кто был лишен полноценного общения². Часть исследований в Э. детства посвящена травматическим ситуациям раннего детства.

Такого рода события накладывают отпечаток не только на особенности характера, но иногда приводят к душевным расстройствам. Например, в исследованиях депрессии в Лондоне было показано, что девочки, потерявшие мать в раннем детстве, с большей вероятностью могут заболеть этой болезнью, чем остальные³.

Если рассматривать исследования ранних опытов в целом, то следует отметить, что в настоящее время идут поиски, анализ механизмов влияния раннего детства на более поздние периоды жизни человека, анализ теоретических проблем, возникающих в связи с этим⁴.

На пути познания столь сложного процесса много препятствий и трудностей «в отыскании отличий в позднем развитии личности... среди взрослых разных культур, где любят детей и ухаживают за ними по-разному»⁵. Английская исследовательница Дж. Данн, которой принадлежит это высказывание, имеет в виду сложность отделения влияния ранних опытов от более поздних напластований, несовершенство методик и нерешенность общих методологических вопросов. Последнее обстоятельство она выделяет особо и считает необходимым рассматривать развитие ребенка как культурный процесс. «Модели социального взаимодействия с самого раннего детства, — пишет она, — часть культуры»⁶, различные формы обращения с детьми — также часть культуры.

Дж. Данн — противник рассмотрения изолированного от остальной этнокультурной общности отношения «мать-ребенок». В качестве важной задачи изучения раннего детства она выдвигает анализ и объяснение фактов, противоречащих концепции ранних опытов. Например, дети в детских домах сохраняют способность человеческого отношения «глубокой привязанности», хотя их раннее детство носит, как правило, травматический, аномальный характер.

Исследование онтогенетического развития детей в современных и традиционных культурах, осмысление этого процесса в обобщающих понятиях имеет фундаментальное значение для создания общетеоретической концепции человека, учитывающей его универсальные качества и этнокультурные особенности.

¹ Kennel J.H., Tiause M.J., Klaus M. Evidence for a Sensitive Period in the Human Mother Parent-Infant Interaction. Amsterdam, 1975.

² Dunn J. Understanding Human Development: Limitations and Possibilities in an Ethological Approach // Human Ethology... P. 634.

³ Ibid. P. 639-640.

⁴ Dunn J. The Continuity of Individual Differences from the First Year of Life // The First Year of Life: Significance for Later Development. L., 1973; Hope R.A., Milton A.G., Simmel E.M. Early Experience and the Process of Socialization. N.Y., 1970; Hess E.H. Imprinting. Early Experience and the Development Psychology of Attachment. N.Y., 1973; Dunn J. Now Far Early Differences in Mother-Child Relations Affect Later Development? // Growing Points of Ethology. 1976; Early Experience: Myth and Evidence. L., 1976; Bateson P.P.G. Early Experience and Sexual Preferences // Biological Determinants of Sexual Behaviour. L., 1977; Early Experience and Early Behaviour: Implications for Social Development. N.Y., 1980; Anselmo S. Early Childhood Development. Toronto; London, 1987; Wolff P.H. The Development of Behaviour States and Expressions in Early Infancy. Chicago, 1987.

⁵ Dunn J. Understanding Human Development... P. 633.

⁶ Ibid. P. 630.

В Э. человека 1970 — 1980-е гг. — это время поисков общетеоретических концепций, разработки различных программ применения Э. к анализу этнокультурных систем, способных составить надежный методологический каркас будущего развития этих дисциплин.

Одна из точек зрения на перспективу развития Э. человека состоит в создании новой, *синтетической науки о человеке* (на основе этнологии, социологии, психологии, собственно Э.). Основная проблема такой синтетической дисциплины — изучение в интегративном единстве разнообразия культурных характеристик и единой биологической природы человека¹.

И. Эйбл-Эйбесфельдт видит конечную цель Э. ч. в стремлении понять, почему человек поступает так, а не иначе. Это обуславливает широкий спектр анализа поведения человека в условиях различных культур, в единстве внутренних и внешних побудительных мотивов и причин². Американский исследователь Р. А. Мастерс выражает уверенность, что Э. ч. сделает своим предметом и проблемы политического характера наряду с традиционными (раннее детство, невербальная коммуникация и т. д.)³.

Основатель Э. человека и культуры К. Лоренц считает, что будущее этой науки — в разработке «социально-экономической экологии», в противодействии «упразднению человечности» в современном обществе. Главную задачу будущих исследований он видит в «формировании и сохранении иерархии ценностей, природных и социальных, начиная от нашего вида и кончая оптимальной средой жизни индивида»⁴.

Р. Хайнд придерживается мнения, что наиболее продуктивным направлением исследований является взаимодействие социальных и биологических наук в познании целостного развивающегося человека. Особенность его подхода состоит в структурировании уровней взаимодействия людей в обществе и дифференцированном применении Э. в соответствии со статусом того или иного уровня⁵.

Наряду с разработкой общетеоретической концепции в 80-е гг. XX в. продолжают исследования конкретных проблем: агрессивности, территориальности, биологических оснований онтогенетического развития, раннего детства и др.⁶

См. также статьи; *Детство (как антропологическая проблема); Коммуникации межкультурные; Культура: антропологические интерпретации; Культура: к определению понятия; Культура: система и функции; Культура и общество; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Ритуал; Человек: идеи и образы в современной философии; Этнология.*

Лит.: Бутовская М.Л. Язык тела: природа и культура. М., 2004; Бутовская М.Л. (ред.). Агрессия и мирное сосуществование. М., 2006; Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М. 1998; Красота и мозг/Под ред. И. Эйбл-Эйбесфельдта. М., 1995; Хайнд Р. Поведение животных. Синтез этологии и сравнительной психологии. М., 1975; Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983; Ethological Studies of Child Behavior / Blurton J.N. Cambridge, 1972; McGrew W.C. An Ethological Study of Children's Behavior. N.Y., 1972; Cranach M. von. Ethology and Human Behavior // The Context of Social Psychology. L., 1970; Ainsworth M.D.S. Object Relations, Dependency and Attachment: A Theoretical Review of the Infant-Mother Relationship // Child Development. 1970. V. 40. P. 969—1026; Bowlby J. Attachment and Loss. V. 1. L., 1969; Ekman P., Sorenson

¹ Introduction // Human Ethnology... P. XVIII.

² Ibid. P. 54.

³ Ibid. P. 289.

⁴ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. München, 1983. S. 221 — 222.

⁵ Hinde R.A. Individuals, Relationships and Culture. Cambridge, 1987. P. 26.

⁶ Trevarthen C. Infancy, Mind in // The Oxford Companion to the Mind. Oxford, 1987. P. 362 — 368; Archer J. The Behavioural Biology of Aggression. Cambridge, 1988; Bogin B. Patterns of Human Growth. Cambridge, 1988; Taylor R.B. Human Territorial Functioning. Cambridge, 1988; Bowlby J. Attachment // The Oxford Companion to the Mind. Oxford, 1987. P. 57 — 58.

E.R., Friesen W.V. Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotions // *Science*. V. 164. P. 8 — 86; *Eibl-Eibesfeldt I.* *Ethology: the Biology of Behavior*. N.Y., 1970; *Man the Hunter*. Chicago, 1968 etc. Существенную роль в обосновании применимости отоологических методов для изучения человека сыграла книга, вышедшая позднее: *Methods of Inference to Human Animal*. Chicago etc., 1976; *Lorenz K.* *Behind the Mirror*. L., 1977; *Lorenz K.* *Evolution of Ritualization in the Biological and Cultural Spheres* // *Evans R.I., Lorenz K.* *The Man and His Ideas*. N.Y.; L., 1975; *Eibl-Eibesfeldt I.* *Ritual and Ritualization from Biological Perspective* // *Human Ethology. Claims and Limits of a New Discipline*. Cambridge etc., 1979; *Eibl-Eibesfeldt I.* *Love and Hate. The Natural History of Behaviour Patterns*. N.Y., 1972; *Idem.* *The Preprogrammed Man*. N.Y., 1980; *Lorenz K.* *On Aggression*. L.; N.Y., 1966; *Eibl-Eibesfeldt I.* *Patterns of Greeting in New Guinea* // *New Guinea Area Languages and Language Study*. V. 3. *Language, Culture, Society, the Modern World*. The Hague, 1977; *Heeschen V., Schienfenhovel W., Eibl-Eibesfeldt I.* *Requesting, Giving and Talking. The Relationship between Verbal and Non-Verbal Behaviour in Speech Community of the Eipo, Irian Jaya (West New Guinea)* // *Verbal and Non-Verbal Communication*. The Hague, 1979; *Eibl-Eibesfeldt I.* *Aggression in the Ko-Bushman* // *Psychological Anthropology*. Paris; The Hague, 1975; *Ekman P., Friesen W.V., Ellsworth P.* *Emotion in the Human Face*. N.Y., 1972; *Ekman P.* *Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement* // *Anthropology of the Body*. N.Y., 1978; *Ekman P., Levenson R.W., Friesen W.V.* *Automatic Nervous System Activity Distinguishes Among Emotions* // *Science*. 1983. V. 221; *The Infant's Reaction to Strangers*. N.Y., 1974; *Cormoly R., Smith P.K.* *Reactions of Preschool Children to a Strange Observer* // *Ethological Studies of Child Behaviour*. L., 1972; *Salzen E.A.* *Social Attachment and a Sense of Security* // *Human Ethology*; *Main M.* *Avoidance of the Mother in Young Children: ImpUcation for Daycare* // *Development in Chilhood: Daycare Programms and Research*. Baltimore, 1977; *Altman I.* *The Environment and Social Behaviour: Privacy, Personal Space, Terrotyoryand Crowding*. Montrey, 1975; *Idem.* *Privacy: a Conceptual Analysis* // *Environment and Behaviour*. 1976. V. 8; *Kennel J.H., Trause M.A., Klaus M.* *Evidence for a Sensitive Period in the Human Mother Parent-Infant Interaction*. Amsterdam, 1975; *Dunn J.* *The Contnuity of Individual Differences from the First Year of Life* // *The First Year of Life: Significance for Later Development*. L., 1973; *Hope R.A., Milton A.G., Simmel E.M.* *Early Experience and the Process of Socialization*. N.Y., 1970; *Hess E.H.* *Ymprinting. Early Experience and the Development Psychology of Attachment*. N.Y., 1973; *Dunn J.* *Now Far Early Differences in Mother-Chud Relations Affect Later Development?* // *Growing Points of Ethology*. 1976; *Early Experience: Myth and Evidence*. L., 1976; *Bateson P.P.G.* *Early Experieilce and Sexual Preferences* // *Biological Determinants of Sexual Behaviour*. L., 1977; *Early Experience and Early Behaviour: Implications for Social Development*. N.Y., 1980; *Anselmo S.* *Early Childhood Development*. Toronto; L., 1987; *Wolf P.H.* *The Development of Behaviour States and Expressions in Early Infancy*. Chicago, 1987; *Lorenz K.* *Der Abbau des Menschlichen*. Mrinchen, 1983; *Hinde R.A.* *Individuals, Relationships and Culture*. Cambridge, 1987; *Trevarten C.* *Infancy, Mind in* // *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford, 1987. P. 362 — 368; *Archer J.* *The Behavioural Biology of Aggression*. Cambridge, 1988; *Bogin B.* *Patterns of Human Growth*. Cambridge, 1988; *Taylor R.B.* *Human Territorial Functioning*. Cambridge, 1988; *Bowlby J.* *Attachment* // *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford, 1987.

А.А. Белик

13. НОВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

Антропология глобализации

Антропология глобализации (далее А. г.) — новое направление исследований в культурной антропологии США и других западных стран. Суть антропологического подхода к пониманию глобализационных процессов выражается в стремлении изучать

их на уровне жизни реальных людей, которые строят планы на будущее, путешествуют, создают социальные сети, формируют идентичности и воспитывают детей. В этом смысле А. г. оказывается не парадоксальным термином, а одним из способов интерпретации изменяющегося мира.

Начиная с 80 — 90-х гг. прошлого столетия проблема роли и статуса антропологии в современных социокультурных исследованиях стала предметом постоянных дискуссий. Возникший в конце XX в. кризис социальных наук, связанный с постмодернизмом, привел к отказу от попыток описания культур как целостностей, сравнение которых друг с другом возможно на основании универсальных характеристик. Но в XXI в. снова становится актуальна постановка вопроса о необходимости рассмотрения культур не только через проявления их фрагментированности и различий, но в их взаимосвязи и взаимозависимости. Наличие соотнесенности, универсальной системы координат, позволяющей описывать в общих рамках даже непримиримые и воинствующие идеологии и группы, связывается сегодня с представлением о глобальном мире как едином мире.

Реакция научного сообщества антропологов на возникновение в конце XX столетия новой волны транснациональных интересов отличается противоречивостью мнений и оценок¹. Например, высказываются идеи, что ученые, избравшие для себя это направление исследований, «работают по заказу» международного бизнеса и промышленности. Ведь глобальная экономическая система может стать успешной только в том случае, если автономные островки культуры исчезнут, а их границы расступятся пересекающими их потоками идей, товаров и рабочей силы².

Мнения ученых-антропологов о научной новизне глобализационных и транснациональных исследований можно сравнить с типами оценки «глобализационного проекта», которые были выделены политологами Д. Хелдом и его соавторами³. Они предприняли попытку классифицировать основные позиции участников «глобализационной дискуссии»: гиперглобалистов, скептиков и трансформационистов (эволюционистов).

Идея *гиперглобализации* состоит в том, что сегодня мир переживает совершенно новое, фундаментально отличное от всего, что было раньше, состояние, самым радикальным образом трансформирующее природу человеческой жизни.

Глобализация представляет собой не постепенную эволюционную последовательность, а разрыв с прошлым, разделение, фрагментацию исторического процесса, новую эру. Ключевым моментом является детерриторизация продукции и финансов. Транснациональные корпорации, объединившиеся с глобальными организациями (ООН, Мировой банк, МВФ) и принявшие международные соглашения (ГАТТ, Монреальский протокол и т. д.), присваивают себе функции, ранее принадлежавшие государствам. Даже политика и право принятия решений становятся детерриторизованными. Идеология и практика консьюмеризма — движущей силы капитализма — распространяются через кино, телевидение и радио, разрушающие традиционные культурные ценности, основанные на родстве и общности.

Позиция *скептиков* основана на сомнении в существовании чего-то принципиально нового в настоящем положении вещей. Скептики не согласны с тем, что государства утрачивают свое значение. Они обращают внимание на то, что современные формы международной торговли не представляют собой ничего оригинального — такого, чего не было, например, столетие назад. Формирование политических, экономических и военных союзов, таких как ЕС, НАТО и АСЕАН, является примером не глобализации, но регионализации. Возникновение новых и усиление роли традиционных этнических групп и общественных негосударственных организаций — показатель усиления локализма, возникающего в противовес союзам, искусственно

¹ Haimertz U. Transnational Research // Bernard R. (ed.). Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek; California, 1998.

² Shiyok A. Tribes and the Print Trade: Notes from the Margins of Literate Culture in Jordan // American Anthropologist. 1996.

³ Held D. Global transformations. Cambridge, 1999,

созданным США или СССР в течение «холодной войны». Если гомогенизация культуры — критерий глобализации, как тогда мы объясним внезапное усиление политической активности этнических групп, религиозного фундаментализма и локализма?

Эволюционисты рассматривают глобализацию как реальность, специфика которой выражается в степени, а не в характере изменений. Тот процесс, который мы наблюдаем сегодня, складывался в течение столетий и не представляет собой ни серьезного разрыва с прошлым, ни революционной трансформации мировых структур.

Вне зависимости от подхода к определению истоков, исторических условий и специфики глобализации, общим для всех исследователей является стремление рассмотреть ее в динамике нормативно-регулятивных (политических, экономических, правовых) и ценностно-символических (этнических, национальных, религиозных) процессов.

Антропологи осознают, что им «есть что сказать» о процессах, происходящих в этнических и национальных культурах, помещенных в глобальный контекст. Занятие антропологией предполагает способность вносить вклад в улучшение понимания людьми окружающего их социокультурного мира, его прошлого и будущего. Поиски путей включения профессионального этнографического наблюдения, описания и интерпретации в проекты изучения динамики мирового сообщества продиктованы необходимостью сформировать альтернативу множеству макросценариев будущего, предлагаемых политологами и футурологами, а также фрагментированному образу культурного пространства, создаваемому средствами массовой коммуникации¹.

Существует мнение, что результатом глобализации научного сообщества становится появление нового научного направления — глобальной этнографии². Сегодня статус научной элиты определяется количеством путешествий ее представителей по всему миру. Для «транснациональных антропологов» этнография как метод детализации описания и принятия позиции наблюдаемого объекта постепенно вытесняется «научным туризмом». Образ нового глобализированного пространства, пересекаемого транснациональными потоками, сила которых сравнима с природной стихией, создается под влиянием специфического космополитического образа жизни научных элит.

Осознание того, что существуют вполне реальные культурные организации, институты и группы (например, ученые или бизнесмены), производящие и потребляющие глобальные артефакты, приводит к тому, что глобальное обретает вполне этнографическое измерение. Глобальная этнография рассматривает глобализацию как неравномерный процесс, и что более важно, как комбинацию артефактов, создаваемых и воспринимаемых в локальной ситуации.

Расширение сферы влияния культуры массовых коммуникаций приводит к тому, что антрополог все чаще вынужден отстаивать научный статус «полевого эмпирического исследования».

Как отмечает М. Буравой³, профессионализация деятельности полевого антрополога в XX столетии привела к ее ограничению контекстом конкретной местности, к отказу от идеи странствий и путешествий в пользу оседлости, постоянного проживания. Чаще всего мы представляем себе антропологию как деятельность этнографо-одиночки, ведущего свои наблюдения в деревне, изолированной от всего окружающего мира. В социологии этнограф играет роль специалиста по повседневному взаимодействию людей, также всегда происходящему в рамках той или иной конкретной ситуации.

Забывая о контексте обширных сетей империи, о сложных асимметричных отношениях между метрополией и колониями, благодаря которым, собственно, и стали возможными как полевые этнографические исследования, так и их теоретическое

¹ Haimertz U. Macro-scenarios. Anthropology and the debate over contemporary and future worlds // Social Anthropology. 2003. Vol. 11 (2).

² Burawoy M. Manufacturing the Global // Ethnography. 2001. Vol. 2 (2).

³ Там же.

обоснование, антропология лишает себя глобальных исторических оснований. Сегодня термин «глобальная этнография» кажется парадоксальным исключительно в силу того, что предыстория англо-американской антропологии стерта из научной памяти. По мере того как деятельность исследователя в пространстве «постколониального» «Третьего мира» становится все более и более проблематичной, те антропологи, что еще хранят верность этнографической работе, продолжают изучать культурный мир с позиции тех, кто находится в пространстве пересечения маргинальных зон, потоков и образов. Таким образом, этнографическое становится глобальным¹.

Если употребление понятия «глобализация» ограничить описанием и объяснением культурных потоков, или буквально «охватывающих» мир, или имеющих транс-континентальное измерение, то возникает необходимость уточнения использования часто встречающихся в антропологических исследованиях терминов «*транснацио-нализм*» (transnationalism) и «*транснациональный*» (transnational).

Как отмечает М. Кирни, понятие «транснационализм» (transnationalism) вводится в научный оборот по аналогии с термином «*национализм*» (nationalism), характеризующим культурный и политический проект. Глобализация же обозначает более абстрактный, менее институционализированный, ненаправленный процесс, возникающий автономно от национальных культур, примером чего могут быть международные средства коммуникации, массовая культура и финансовые потоки².

Для описания международного, межконтинентального измерения культурных процессов наряду с категорией «транснациональное» употребляется понятие «интернациональное», чаще ограниченное контекстом отношений отдельных государств как самостоятельных корпоративных действующих лиц. В подобных случаях «транс-национальный процесс» означает рост активного участия разнообразных культурных субъектов: людей, семейных и этнических групп, фирм и социальных движений и т. д. в деятельности и коммуникации, распространяющейся за пределы национальных границ.

Данная формулировка, однако, демонстрирует внутреннюю противоречивость терминов «транснациональный» и «интернациональный». Оба понятия описывают скорее, государственные (политические), чем национальные объединения, формирующиеся и идентифицирующиеся на основании разделяемой их представителями общей истории и культуры. Здесь в полной мере проявляется пагубная тенденция соединять политическое и этнокультурное измерения и на основании этого делать вывод о том, что каждое государство (и, соответственно, каждая нация) — это нация-государство. Не укладывающимся в подобную схему парадоксальным феноменом являются, например, «транснациональные нации», формирующиеся во взаимодействии этнических диаспор, находящихся за пределами государственных территорий³.

Транснациональные исследования в антропологии основаны на выделении трех характеристик «транснационального». Согласно первой, определение «транснациональное» относится ко всему, что способно пересекать границы между политически автономными объектами. Вторая отражает пространственное измерение: «транс-национальное» — все, что распространяется на большие географические расстояния. Третья дается на основании значения культурных факторов: «транснациональное» всегда включает в себе множественность смыслов и смысловых форм⁴.

Несмотря на то что сравнительный анализ является одним из методов транс-национальных исследований, в целом их нельзя отнести к числу сравнительно-типологических. Изучение транснациональных феноменов означает в первую очередь акцентирование способа их распространения, отличающегося интерактивностью,

¹ Burawoy M. Manufacturing the Global. P. 147.

² Kearney M. The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism // Annual Review of Anthropology. Vol. 24. 1995. P. 549.

³ Venderly K. Beyond the Nation in Eastern Europe // Social Text. 1994.

⁴ Hannez U. Transnational Research // Bernard R. (ed.). Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek; California, 1998.

динамичностью, изменчивостью. Описание специфики адаптаций наблюдаемых явлений к локальным или национальным контекстам делает сравнение значимым компонентом программы транснациональных исследований. Однако классическая идея сравнительной антропологии — признание существования независимых друг от друга социокультурных общностей — здесь явно не является научно-продуктивной.

Антропологическая классификация социальных типов — это вариант «официально» принятой типологии, основанной на предположении о существовании целостной идентичности индивида как представителя автономной (замкнутой) группы. Одной из наиболее рационализированных форм таких групп является современное национальное государство. Подобная классификация основана на бинарной логике, согласно которой можно быть полноценным представителем или той, или другой категории групп, таких как нация, военный союз, фирма.

Однако официально принятые (например, в правовой и политической науках) принципы классификации не подходят для анализа идентичностей, сформированных в неофициальных социокультурных пространствах, таких как транснациональные сообщества, неформальные экономические сети, пограничные районы, населенные «незарегистрированными» личностями.

Транснациональные идентичности не могут быть определены по принципу «или — или». К их описанию, скорее, применим подход «и — и», при котором индивиды разделяют множественные идентификационные характеристики с другими включенными в социокультурные сети децентрарованными субъектами, идентифицируемыми схожим способом. Выделяемые таким образом связи и зависимости демонстрируют признаки сетей или ризом, схожи с гипертекстовыми, не классифицируемыми в иерархическом порядке, а формирующими прямые интратекстуальные связи¹.

Традиционная антропология — это описание и анализ протекающей в «этнографическом настоящем» времени «локальной» жизни, помещенной в контекст «глобальной мозаики» культур. Антрополог, придерживающийся устоявшихся принципов профессиональной деятельности, вынужден «не замечать» присутствия в наблюдаемом традиционном сообществе назначенного правительством администратора, миссионера или обилия на местном рынке импортных спичек, радиобатареек и т. д.

Как отмечают А. Гупта и Д. Фергюсон, взгляд на мир как мозаику из отдельных культур дает исследователю возможность ограничить (т. е. поместить в определенные рамки описаний и интерпретаций) этнографический объект². Затем на основании фиксации «различий» строятся культурные типологии разного уровня. Научные труды, основанные на представлении об автономном и внутренне связанном этнокультурном объекте, представляют собой скорее способы описания, чем объективно существующую эмпирическую правду.

Этнографическое понятие культуры сформировалось на базе романтических (в основном немецких) идей о возможности и необходимости выделения сущностных характеристик народов, проживающих на территориях национальных государств. Однако в 1992 г. в соответствии с рапортом международной организации труда и занятости насчитывалось беспрецедентное количество — 100 миллионов — людей, живущих за пределами своих стран в результате войн, безработицы и нищеты. Подобная ситуация требует пересмотра принципа изначальной данности границ культурных ареалов. В то время как транснациональный контекст заставляет антропологов переосмысливать содержание концепта культуры, рост транснациональных сообществ ведет к тому, что государственные организации все большее внимание уделяют культурным составляющим правовых и политических процессов.

¹ Kearney M. The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism // Annual Review of Anthropology. Vol. 24. 1995.

² Kaplan C. 1995 «A world without boundaries»: the Body Shop's trans/national geographic // Kearney M. The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism // Annual Review of Anthropology. Vol. 24. 1995.

Определение «сообществ, открытых миру» (communities open to the world как предмета изучения — проблема, актуальная для антропологов начиная с эпохи исследования процессов аккультурации и модернизации. В связи с этим следует вспомнить классические работы Р. Редфилда¹ или М. Мид². Позже источником идей для антропологов становится теория миросистем И. Валлерстайна³, акцентировавшая политэкономические аспекты конфликтов между мировым центром и периферией.

Э. Вульф, затрагивая в своем обзорном труде «Европа и народы без истории» этнографические темы⁴, также настаивал на необходимости изучения локальной жизни в контексте последних 500 лет становления глобальной политической экономики.

В обзорной работе «А. г.» Т. Левеллен предлагает выделять два уровня антропологического анализа помещенной в глобальный контекст локальной культуры⁵.

Первый уровень — *глобальный* — представлен свободной комбинацией слабо интегрированных культурных черт. Это, например, весьма поверхностная и стандартизированная сфера «культуры кока-колы». Существенным признаком культурных феноменов глобального уровня является их включенность в ценностный комплекс потребительства (консюмеризма), определяющий получение выгоды и потому активнее всего пропагандируемый. Комбинация других культурных черт, большая часть которых не обладает национальной или географической спецификой, может быть представлена как занятость в индустрии, музыкальные видео, женская мода, футболки (t-shirts), автоматы Калашникова, невесты в белых платьях, теле- и радиосериалы, китайская еда, инверсия гендерных ролей, технофетишизм.

Второй уровень — *специфический*, где можно (используя терминологию экологической антропологии) исследовать, как конкретные и целостные культуры адаптируются к окружению.

Существует множество черт глобальной культуры, которые могут оказаться неуместными в локальном контексте. Например, дорогие автомобили в очень бедной стране или слишком «откровенные» телевизионные программы в зонах религиозного фундаментализма⁶. На локальном и индивидуальном (специфическом) уровне всегда существует свобода принимать то, что кажется полезным или желательным, и отвергать то, что вызывает протест. Даже адаптированные к местному окружению глобальные феномены приобретают отличное от исходного культурное значение. Видеодвойка, например, может быть использована в качестве предмета престижа и элемента приданого, а не как средство коммуникации⁷.

Для того чтобы продемонстрировать, что эффекты глобализации, какими бы они ни были, являются специфичными и конкретными, а не унифицированными и абстрактными, необходимо изучать их локальные проявления, т. е. то, каким образом глобальное становится этнографическим. М. Буравой⁸ выделяет два способа анализа глобально-этнографических феноменов: изучение обыденного опыта их восприятия или потребления и исследование процессов их производства. Обыденная глобализация, или «глобализация снизу», восполняет пробелы и недостатки абстрактных схем этого процесса, лежащих в основе многих экономических и политологических теорий.

Существует три вида опыта восприятия и использования глобализации. Во-первых, глобализация может выступать как супернациональная сила, которая неизбежно трансформирует и видоизменяет локальные культуры. В основе такого рода представлений лежит мнение о том, что многое в нашей жизни создается и видо-

¹ Redfield R.A. Village that Chose Progress. Chicago, 1950.

² Mead M. New Lives for Old. N.Y., 1956.

³ Wallerstein I. The Modern World-System. N.Y., 1974.

⁴ Wolf E. Europe and People without History. Berkeley, 1982.

⁵ Lewellen T. The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport, Connecticut, L., 2002.

P. 53.

⁶ Ibid. P. 54.

⁷ Friedman J. Cultural Identity and Global Process. L., 1994. P. 203.

⁸ Burawoy M. Manufacturing the Global // Ethnography. 2001. Vol. 2 (2). P. 148.

изменяется внешними факторами, которые либо невидимы, либо кажутся таковыми. Задачи социальных наук состоят в том, чтобы помочь распознать, демистифицировать и денатурировать эти силы.

Во-вторых, глобализация может быть воспринята через опыт транснациональных связей между людьми и сообществами, сложившихся в результате миграции и иммиграции, в путешествиях, через потребление потоков товаров, услуг и информации.

В-третьих, если неизбежность и универсальность глобализации оспаривается, она становится идеологией, питаемой образами постколониального воображения, возбуждающего групповую политическую или художественную активность¹.

Формами реализации «глобализации снизу» являются сопротивление и творчество, прекрасно дополняющие друг друга. Исследования творческого осмысления глобализационных потоков — ответ на довольно распространенный подход к пониманию глобализации как синонима культурной гомогенизации. Понятия «гибридность» и «креолизация» употребляются для обозначения того, как некогда автономные культурные явления (идеи, эстетические и организационные формы, технологии и т. д.) начинают взаимодействовать в контексте транснациональных сетей, создавая различного рода синтезы и новые формы.

Значительный вклад в понимание обыденного пласта транснациональных процессов вносят исследования популярной культуры, например этнография нигерийской музыки «juji» К. Ватермана².

Прекрасным образцом изучения обыденного опыта глобализации является диссертация Бхаскаран³, в которой современная индустрия красоты представлена как процесс конструирования и воспроизведения традиционных гендерных и половых идентичностей, глубоко укорененных в патриархальных институтах родства, а также демонстрирующий специфику практик строительства государства, нации и артикулирования аутентичности.

В исследовании недавно появившейся в коммунистическом Китае индустрии моды и красоты, проведенном Кс. Ли⁴, высказывается сходная позиция. Автор описывает то, каким образом в повседневных интерпретациях глобальных «символов женской красоты» могут сочетаться их внешние «западные» манифестации и внутренние китайские значения, определенные исторически сложившимися культурными подходами к выражению женских ролей. Если в долгосрочной перспективе западная мода может усиливать стремление женщин к протесту против патриархальности, ее кратковременный эффект становится частью общего процесса угнетения, возвращения к докоммунистическим формам патриархии, в которой «усиливается традиционная гендерная иерархия».

Общим для всех работ, посвященных проблемам глобализации, является интерес к тому, как процессы производства и потребления, общественная и политическая деятельность и даже идентификация становятся оторванными от конкретной местности.

Термин «детерриторизация» используется в разных значениях, отражающих специфику содержания этих процессов. Например, перемещение мигрантов приводит к формированию транснациональных пространств, предоставляющих потенциальную свободу выражения «протестной национальности», невозможной в рамках доминантной идеологии национального государства. Но власть детерриторизованного государства может распространяться на тех граждан, которые, как мигранты или беженцы, находятся за его государственными границами. Подобное детерриторизованное национально-государственное образование является новой формой постколониального национализма, не просто отражающего, но и усиливающего раз-

¹ Burawoy M. Manufacturing the Global // Ethnography. 2001. Vol. 2 (2). P. 149.

² Waterman K. Juji. Chicago, 1990.

³ Bhaskaran D.S. Made in India? Nationalized Genders and Colonized Sexualities. PhD dissertation (Anthropology). Michigan, 1998.

⁴ Li X. Transient Identities: Globalization and Contemporary Chinese Cultures. PhD dissertation (Anthropology). York University, N.Y.; Ontario, 1996.

деление земного шара на нации-государства. В этом значении детерриторизация противоположна процессу формирования диаспор, представители которых считают себя нацией, находясь за границами родины. Граждане детерриторизированного национального государства могут находиться где угодно в мире и все еще не ощущать себя свободными от него¹.

Другая сторона детерриторизации проявляется в результате создания «кибер-пространств», т. е. таких мест, как аэропорты, рестораны и стройки, которые лишены любых специфически локальных черт и демонстрируют только универсальность и стандартность. Похожими на детерриторизированные пространства являются «гипер-реальности»: парки развлечений или музеи восковых фигур, в которых симулякры кажутся более реальными, чем настоящие предметы². Глобальные потоки этноискусства, фольклора и кулинарии напоминают детерриторизацию мигрантов, идентичность которых трансформируется в зависимости от транснациональных пространств, в которые они попадают.

А. Аппадурай использует термин «транслокальность»³ для обозначения пространств, где мигранты связаны с «местными» жителями узами родства, работы, бизнеса и досуга, где создаются комплексные условия для производства и воспроизводства локальности. Транслокальности играют роль узловых точек транснациональных социальных и культурных процессов.

Для изучения маргинальных пространств, характеризующихся социокультурной лиминальностью, переходностью, используется аналогия с пограничными территориями, специфический облик которых формируется в результате взаимодействия культурных различий между двумя и более национальными контекстами.

Как продемонстрировал Р. Альварес⁴, одной из классически известных в А. г. «пограничных территорий» является государственная граница между Мексикой и США, культурное своеобразие которой осуществляется в разнообразии транснациональных связей, игре контрастов между стилями и образами жизни, сформированными в условиях стран, находящихся на разных стадиях экономического развития.

Общепризнанным принципом транснациональных антропологических исследований по-прежнему остается изучение реального и непосредственного взаимодействия людей. Однако сегодня можно использовать технологии для того, чтобы пересекать границы, никуда реально не перемещаясь. Поскольку информационные технологии позволяют легко преодолевать физические расстояния и национальные границы, киберпространство также становится важным предметом А. г. Например, оригинальные проекты антропологических концепций киберкультуры предлагают А. Эскобар⁵ и Г. Лине Рибейро⁶.

В XX столетии наибольший рост числа транснациональных структур наблюдается в сфере труда и занятости. Антропологи довольно обстоятельно изучили деятельность транснациональных (мультинациональных) корпораций. Алвин Вольф⁷ одним из первых попытался провести полевое исследование центральноафриканских горнодобывающих компаний. Д. Неш⁸ изучила культуру международной корпорации, находившейся в пяти ярдах от ее офиса и десяти минутах езды на метро от ее кварталов.

¹ Basch L., Glick Schiller N., Szanton-Blanc C. Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. Lang-home, PA, 1994. P. 269.

² Eco H. Travels in Hyper reality. N.Y., 1986.

³ Appadurai A. The production of Reality // Fandori R. (ed.). Counterworks London, 1995. P. 216.

⁴ Alvarez R.R., Jr. The Mexican — US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands // Annual Review of Anthropology. 1995. 24: 447 — 470.

⁵ Escobar A. Welcome to Cyberia: Notes on an Anthropology of Cyberculture // Current Anthropology. 1994. 35:211-223.

⁶ Lins Ribeiro G. In Search of the Virtual — Imagined Transnational Community//Anthropology News-letter. 1997. 38 (5): 80-78.

⁷ Wolfe A. W. The African Mineral Industry: Evolution of a Supranational Organization of Integration // Social Problems. 1963.

⁸ Nash J. Anthropology of Multinational Corporation // Huizer G., Mannheim B. (ed.). The Politics of Anthropology The Hague and Paris, 1979.

Исследование К. Гарстен¹ организационной культуры компании Эппл (Apple) включило в себя полевые наблюдения, проведенные в нескольких местах: центральном офисе корпорации в Силиконовой долине, европейском офисе в Париже и шведском филиале в Стокгольме.

Объектом транснациональной антропологии труда не всегда являются крупные корпорации. Профессиональные сообщества и профессиональные стили жизни, гораздо менее масштабные и более индивидуализированные, также предполагают международную мобильность, опыт которой становится более или менее повседневным.

Например, Томми Дален² описывает недавно появившуюся специальность «интеркультуралистов»: преподавателей и консультантов, обучающих специфике культурных различий и, таким образом, разделяющих многие из идей и проблем антропологов.

Хелена Вольф³ провела исследование транснациональной профессиональной культуры артистов балета. Карьера танцора часто предполагает работу в труппах нескольких стран (тогда как труппа, наоборот, состоит из танцоров многих национальностей). Марк Педелти⁴ занимался изучением еще одной из транснациональных профессиональных групп — журналистов-международников (военных корреспондентов в Сальвадоре начала 1990-х гг.).

Миграции народов, происходившие в историческом прошлом, безусловно, были гораздо масштабнее и значительнее, чем те, что антропологи наблюдают сегодня. Однако в результате существования по-настоящему глобального рынка труда, а также возможности использования высокоскоростных средств передвижения транснациональная миграция становится беспрецедентно рутинной и повседневной.

Иммигрант с Гаити, живущий в Нью-Йорке, уже не должен ассимилироваться в доминантную англо-санктонскую протестантскую культуру, поскольку может постоянно навещать родину, купив дешевые билеты на самолет, или общаться с семьей по телефону и электронной почте так, как будто они живут на другом конце города⁵.

Антрополог, работающий в подобных условиях, может создать правдивую картину миграций, только если проводит свои исследования как минимум в двух местах: отъезда и прибытия. Например, все авторы коллективной монографии «Между двумя культурами», изданной под редакцией Д. Ватсона, провели полевые наблюдения в двух концах цепочки миграции: в стране, откуда прибыли иммигранты, и в Великобритании.

В то время как все более актуальным становится изучение путей передвижения «трансмигрантов» (в т. ч. и в переносном значении), перед антропологами встает проблема определения концептуальных границ понятия «диаспора». Джеймс Клиффорд⁶ использует термин «диаспора» для обозначения единицы исследования идейного или воображаемого пространства (ландшафта).

Однако антропологи глобализации продолжают сложившуюся ранее традицию понимания диаспоры как сообщества, состоящего из одного или нескольких поколений мигрантов, проживших жизнь вдали от родины и испытывающих проблемы при взаимодействии с ее культурой⁷. Предметом их интереса становятся социокультурные процессы, происходящие в диаспорах в результате прибытия и отъезда новых мигрантов, осуществления взаимодействия и обмена между представителями диаспор в разных странах.

¹ Carsten C. Apple World // Stockholm Studies in Social Anthropology. 33. Stockholm, 1994.

² Dahlen T. Among the Interculturalists // Stockholm Studies in Social Anthropology. 38. Stockholm, 1997.

³ Wulff H. Ballet across Borders. Oxford, 1988.

⁴ Pedelty M. War Stories. N.Y., 1995.

⁵ Lewellen T. The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport; Connecticut; L., 2002.

⁶ Clifford J. Diasporas // Cultural Anthropology. 1994.

⁷ Haruierz U. Transnational Research // Bernard R. (ed.). Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek; California, 1998.

Стремление увеличить товарооборот, ускорить передвижения и сжать пространство, активизировать производство и потребление симулякров традиции — все это сочетается в одной из крупнейших индустрий мира — туризме. Коммерциализованный турист похож на переключающегося с канала на канал телезрителя. Страсть к путешествиям стимулирует потребление быстро меняющихся образов и сенсаций причудливо соединенных с помощью эффектов коллажа и пастиша.

Одной из первых антропологических работ, посвященных туризму, стала коллективная монография под редакцией В. Смит¹ «Ежегодник туристических исследований» (*Annals of Tourism Research*). Его теоретическая концепция была разработана Н. Граберн², является ценным источником материалов по этнографии туризма. Одним из прекрасных примеров А. г., построенной на основе информации о туризме в Папуа Новой Гвинее, считается исследование Д. Джевертс и Ф. Эррингтона³.

Субъектами *этнографии туризма* становятся два типа путешественников. Во-первых, это туристы, ищущие более или менее экзотичного и аутентичного опыта, странствующие в одиночку или малыми группами. Стиль их поведения продиктован стремлением как можно лучше адаптироваться к местным условиям и освоить традиционный способ жизни.

Во-вторых, это представители массового туризма, создающего собственные институты и формирующего особую искусственную окружающую среду. Такой «гость» изолирован от общества «хозяев» с помощью разных приемов и методов сервиса, или же поведение местных жителей видоизменено в соответствии с требованиями путешественников и тех фирм, которые заботятся об их комфорте.

Значительная часть антропологии туризма направлена на изучение того, как производство традиционных идентификационных маркеров: предметов ремесла, фестивалей фольклора, этнокулинарии стимулируется государственной и частной экономической политикой⁴.

Изучение транснациональной мобильности предметов потребления — это, наверное, один из старейших жанров антропологии. *Антропология товаров массового потребления* — быстро развивающееся, начиная с 1980-х гг., направление в транснациональных и глобализационных исследованиях (при этом под товарами далеко не всегда понимаются материальные предметы)⁵.

По мере того как товары перемещаются на дальние расстояния и пересекают границы, они оказываются вплетенными в сложные сети взаимодействий между производителями, посредниками, потребителями, поведение которых может стать отдельным предметом исследования. В центре научного интереса может быть выяснение того, что разные категории людей думают о потребляемых или продаваемых ими предметах, их происхождении, путях их передвижения⁶.

Истории путешествий произведений искусства (или предметов ремесла, которые рано или поздно оцениваются эстетически) — это тоже своеобразный жанр А. г. Например, Д. Неш⁷ выпустила сборник исследований, посвященных производству ремесленниками Центральной Америки товаров для мирового рынка.

К. Стейнер⁸ проследил путь транзита африканского искусства — от производства в деревнях на Береге Слоновой Кости через продажу на сельских и городских рынках и посредничество западноафриканских торговцев до художественных галерей Нью-Йорка.

¹ Smith V. (ed.) *Hosts and Guests*. Oxford, 1977.

² Graburn H.H. *The Anthropology of Tourism* // *Annals of Tourism Research* 1983.

³ Gewertz D.B., Eirington F.K. *Twisted Histories, Altered Contexts*. Cambridge. 1991.

⁴ Smzfh V.L. (ed.). *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*. Philadelphia 1939.

⁵ Miller D. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford, 1987.

⁶ Appadurai A. (ed.). *The Social Life of Things*. Cambridge, 1986.

⁷ Nash J. (ed.). *Crafts in the World Market*. Albany, 1993.

⁸ Steiner C. *African Art in Transit* Cambridge, 1994.

Предметом изучения становятся глобальные перемещения продуктов питания: описание «миграции» сахара у С. Минца¹, заметки о продаже кока-колы в Конго Д. Фридмана².

Т. Хансен³ изучила влияние продажи и потребления подержанной одежды (second-hand) из Европы и США на осуществление идентификационных процессов городских жителей Замбии.

Н. Розенбергер⁴ использовала информацию о специфике презентации западного дизайна дома в японских журналах для демонстрации идеи о том, что процессы потребления глобального стиля отражают особенности локальных интерпретативных паттернов. Сходная гипотеза предложена С. Сампсоном⁵, выявившим, как западный образ жизни воспринимается нуворишами из стран Восточной Европы.

Исследования *асимметричности* отношений между небольшими группами профессионалов — производителей и массовых потребителей — составляют существенную часть антропологии медиакommunikации. Этнографические методы описания и анализа культуры коммуникаций становятся актуальными по мере того, как постепенно утрачивает свою актуальность представление об одностороннем характере воздействия медиа на гомогенизированную глобальную аудиторию.

Для раскрытия динамики медиа в мире, где практически стерты различия между центром и периферией, используется модель культурного плюрализма⁶. Согласно ей, медиатехнологии и жанры действительно распространяются по всему миру, но вовсе не отменяют специфики местной продукции, приспособленной к локальному культурному контексту. Например, страны Востока и Юга сегодня производят и экспортируют огромное количество кино- и телепрограмм в Европу и США. Медиа коренных народов, например австралийских аборигенов⁷, также один из примеров предмета транснациональной *антропологии коммуникации*.

По предположению А. Аппадуря⁸, под влиянием средств массовой коммуникации сегодня стирается граница между реальным жизненным опытом и воображением многих людей. Фантазия превращается в основную форму социальной практики, по мере того как альтернативные образы жизни, живо представленные медиаобразами, захватывают воображение людей.

Хотя А. Аппадуря исследует в основном позитивные образы, медиатехнологии также способны делать доступными нам сцены бедствий, войны, страдания. Критерием эффективности глобального распространения медиаобразов является появление транснациональной «электронной эмпатии»: ощущения эмоциональной близости с далекими незнакомцами⁹. Противоположный эффект медиа изучен А. и Д. Клейнманн¹⁰, продемонстрировавшими, что страдание, сцены которого показываются регулярно в качестве «развлечения», превращается в один из товаров.

Если задаться вопросом о том, возник ли уже внутри антропологии некий *мета-нарратив* глобализации, направляющий исследования в определенное русло, то ответ

¹ Mintz S.W. Sweetness and Power. N.Y., 1985.

² Friedman J. Cultural Identity and Global Process. L., 1994.

³ Hansen K.T. Dealing with Used Clothing: Salaula and the Construction of Identity // Public Culture. 1994.

⁴ Rosenberger N. Images of the West: Home Style in Japanese Magazines // Tobin J.J. (ed.). Re-Made in Japan. New Haven, 1992.

⁵ Sampson S.L. Money Without Culture, Culture without Money: Eastern Europe's Nouveaux Riches // Anthropological Journal of European Cultures. 1994.

⁶ Steberty-Mohammadi A. The Global and the Local in international communications // Mass Media and Society Curran J., Gurevitch M. (ed.). 1991.

⁷ Ginsburgh F. Indigenous Media: Faustian Contrast or Global Village? // Cultural Anthropology. 1991.

⁸ Appadurai A. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology // Fox R.G. (ed.). Recapturing Anthropology Santa Fe: School of American Research Press. 1991.

⁹ Hannerz U. Transnational Research // Bernard R. (ed.). Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek; California, 1998.

¹⁰ Kleinmann A., Kleinmann J. The Appeal for Experience. The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times // Daedalus. 1996.

на него, безусловно, будет положительным. Обобщенно сформулированную мелеть глобализации предлагает Т. Левеллен¹.

Глобализация оказывает влияние на всех, разрушая границы локальностей и трансформируя национальные идентичности. Такие разграничительные категории как «племя», «крестьянство», «общность», «локальность» и даже «культура» сменяются терминами, акцентирующими смешение, пластичность и процессы постоянного конструирования идентичностей: «этнический», «гибридный», «креольный», «национальный» и «транснациональный».

Подвижность и фрагментированность, приходящие на смену гомогенизации культуры, — это также результат глобализации, возникающий по мере того как люди постоянно пересекают границы, стирая различия между традиционным и современным, городским и сельским, развитым и неразвитым. Развитие как таковое рассматривается как проявление гегемонии «западного» дискурса, постепенно утрачивающего свое влияние. В этом неопределенном и детерриторизированном мире люди все чаще ищут идентичность в воображаемых общностях нации и этничности.

Национальные государства утрачивают свою власть под влиянием множества внешних воздействий: политики структурного регулирования, инициируемой МВФ (IMF), передачи контроля над экономикой в пользу транснациональных рынков, подчинения таким глобальным институтам, как UN и WTO, трансформации механизмов формирования идеологий под влиянием массовых коммуникаций. В сфере внутренней политики нации-государства сталкиваются с вызовом этничности, ростом числа борющихся за власть почвеннических организаций. Принципы верности государству разрушаются в результате процессов иммиграции и эмиграции, формирующих транснациональные сообщества — диаспоры.

В противовес западной научной и технологической идее современности возникает множество *проектов современности* (постмодернити). Влияние глобального неолиберального капитализма всегда оказывается негативным: женщины лишаются традиционных прав и полномочий, добавляя к бремени домашних занятий труд на производстве, общины разрушаются в результате сезонной или постоянной миграции, сельское хозяйство концентрируется на все более и более малочисленных крупных фермах, способных эффективно использовать доступные технологии и рынки сбыта. При этом капитализм не оказывает прямого воздействия на традиционные или социалистические экономики, а включается в них и специфически ими трансформируется.

Что из всего этого следует? Ведь многие из перечисленных положений уже подвергались критике и как преувеличения, и даже как заблуждения. Например, «крестьянство» и «племя» по-прежнему остаются значимыми для антропологических исследований категориями.

Национальные государства не собираются исчезать в ближайшее время. Транснационализм действительно выступает как альтернатива культурной ассимиляции, но полностью ее заменить не может. Наибольшее влияние на ход описания и анализа культур до сих пор оказывает стремление ученых акцентировать изменчивость и подвижность практически всего — от научных формулировок до процессов формирования идентичностей людей.

Также современными социальными науками зачастую отвергается сама вероятность построения метатеорий культурного развития, основанных на единстве теоретических положений, выводов и возможности прогнозирования будущего.

Представить себе, какой станет А. г. через 10—15 лет, довольно сложно. Появится ли на отделениях антропологии американских или английских университетов образовательная программа «глобализационных исследований» и будет ли создано соответствующее подразделение Американской ассоциации антропологов? Или же глобализационные процессы будут рассматриваться как общий социокультурный

¹ Lewellen T. The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport: Connecticut; L., 2002. P. 236.

контекст и теоретический уровень таких предметных областей, как исследования крестьянства, экономическая и политическая антропология?

Несмотря на новизну предмета, интерес к исследованиям в этой области знания растет довольно быстро, особенно если судить по огромному числу статей и книг, опубликованных на тему транснациональности, глобальности, гибридности современных социокультурных феноменов.

Несмотря на то что антрополог не может описывать современные культуры, не учитывая влияния глобализационного контекста, многочисленные исследования, посвященные этнографическим аспектам глобализации, рассматривают ее как главный фактор динамики культуры.

В самой постановке проблемы актуальности взаимозависимости глобального и локального как предмета антропологии проявляется некоторая общность перспективы новых исследований. Антропология, безусловно, уже сформировала собственный, отличный от других социальных наук подход к изучению феноменов глобализации, но еще существует необходимость его обозначения.

См. также статьи: *Критическая и «рефлексивная» антропология; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурный релятивизм; Мультикультурализм; Постколониальные исследования (в антропологии).*

Lum.: Alvarez R.R., Jr. The Mexican — US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands // Annual Review of Anthropology. 1995; Appadurai A. (ed.). The Social Life of Things. Cambridge, 1986; Appadurai A. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology // Fox R.G. (ed.). Recapturing Anthropology Santa Fe: School of American Research Press. 1991; Appadurai A. The production of Reality // Fardon R. (ed.). Counterworks. L., 1995; Basch L., Glick-Schiller N., Szanton-Blanc C. Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. Lang-home; PA, 1994; Bhaskaran D.S. Made in India? Nationalized Genders and Colonized Sexualities. PhD dissertation (Anthropology). Michigan, 1998; Burawoy M. Manufacturing the Global // Ethnography. 2001. Vol. 2 (2); Clifford J. Diasporas // Cultural Anthropology. 1994; Dahlen T. Among the Interculturalists // Stockholm Studies in Social Anthropology, 38. Stockholm, 1997; Eco H. Travels in Hyper reality. N.Y., 1986; Escobar A. Welcome to Cyberia: Notes on an Anthropology of Cyberculture // Current Anthropology. 1994; Friedman J. Cultural Identity and Global Process. L., 1994; Garsten C. Apple World // Stockholm Studies in Social Anthropology. 33. Stockholm, 1994; Gewertz D.B., Errington F.K. Twisted Histories, Altered Contexts. Cambridge, 1991; Ginsburgh F. Indigenous Media: Faustian Contrast or Global Village? // Cultural Anthropology. 1991; Graburn H.H. The Anthropology of Tourism // Annals of Tourism Research 1983; Hannerz [/. Transnational Research // Bernard R. (ed.). Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek, California, 1998; Hannerz U. Macro-scenarios. Anthropology and the debate over contemporary and future worlds // Social Anthropology. 2003. 11.2; Hansen K. T. Dealing with Used Clothing: Salaula and the Constmction of Identity // Public Culture. 1994. 6; Held D. Global transformations. Cambridge, 1999; Jameson F. Notes on globalization as a Philosophical Issue // Jameson F., Masao M. (eds.). The Cultures of Globalization. Duham, North Carolina, 1998; Kaplan C. 1995 «A world without boundaries»: the Body Shop's trans/national geographic // Kearney M. The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism // Annual Review of Anthropology. Vol. 24. 1995; Kearney M. The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism // Annual Review of Anthropology. Vol. 24. 1995; Kleinmann A., Kleinmann J. The Appeal for Experience. The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times // Daedalus. 1996. 125 (1); Lewellen T. The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport, Connecticut, L., 2002; Li X. Transient Identities: Globalization and Contemporary Chinese Cultures. PhD dissertation (Anthropology). York University, N.Y./Ontario, 1996; Lins Ribeiro G. In Search of the Virtual — Imagined Transnational Community // Anthropology Newsletter. 1997, 38 (5); Mead M. New Lives for Old. N.Y., 1956; Miller D. Material Culture and Mass Consumption. Oxford, 1987; Mintz S.W. Sweetness and Power. N.Y., 1985; Nash J. Anthropology of

Multinational Corporation // Huizer G., Mannheim B. (ed.). The Politics of Anthropology. The Hague, Paris, 1979; Nash J. (ed.). Crafts in the World Market. Albany, 1993; Pedelty Si. War Stories. N.Y., 1995; Redfield R.A Village that Chose Progress. Chicago, 1950; Sampson S.L. Money Without Culture, Culture without Money: Eastern Europe's Nouveaux Riches // Anthropological Journal of European Cultures. 1994; Rosenberger N. Images of the West: Home Style in Japanese Magazines // Tobin J.J. (ed.). Re-Made in Japan. New Haven, 1992; Shryok A. Tribes and the Print Trade: Notes from the Margins of Literate Culture in Jordan // American Anthropologist. 1996. 98; Smith V. (ed.). Hosts and Guests. Oxford, 1977; Smith V.L. (ed.). Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism. Philadelphia, 1989; Steberny-Mohammadi A. The Global and the Local in international communications // Mass Media and Society / J. Curran, M. Gurevitch (ed.). 1991; Steiner C. African Art in Transit Cambridge, 1994; Venderly K. Beyond the Nation in Eastern Europe // Social Text. 1994. 38; Wallerstein I. The Modern World-System. N.Y., 1974; Waterman K. Juji. Chicago, 1990; Wolfe A. W. The African Mineral Industry; Evolution of a Supranational Organization of Integration // Social Problems. 1963. 3; Wolf E. Europe and People without History. Berkeley, 1982; Wulff H. Ballet across Borders. Oxford, 1988.

А.Н. Соловьёва

Критическая (рефлексивная) антропология

Антропология «переходного периода»: от перспективы к ретроспективе в исследованиях культуры 60-90-х гг. XX в.

Критическая («рефлексивная») антропология — результат теоретического кризиса в науках о культуре, в т. ч. культурной антропологии. Двумя взаимосвязанными характеристиками кризисных тенденций в современной антропологии являются, во-первых, многочисленные попытки построить обобщенные и исторически обоснованные теории, способные объединить разрозненные по своим целям и методологическим основаниям исследования, и, во-вторых, разделяемое учеными представление о том, что некогда надежные (для использования в эмпирических исследованиях) базовые концепты (такие как «класс», «культура», «социальный актор») более не могут сохранять свое прежнее значение в фундаментально изменяющемся современном мире.

Ситуация в антропологической теории, складывающаяся в результате распространения «кризиса наук о культуре», оказывает существенное влияние на деятельность каждого конкретного исследователя.

Во-первых, поскольку теоретические механизмы обоснования валидности полевых исследований утрачивают свой универсальный научный статус, антрополог должен взять на себя личную ответственность за доказательство значимости собственных проектов изучения культуры.

Методологические аспекты научной деятельности становятся настолько персонализированными, что этнография начинает обретать набор экспериментальных (в художественном смысле этого слова, т. е. связанных с поиском новых форм выражения) качеств, и это делает возможным рассмотрение ее в одном ряду с другими типами производства текстов в жанре культурной критики.

Во-вторых, фокус исследовательского интереса постепенно смещается к тем сферам социальной жизни, изучение которых позволяет дать новые определения классическим объектам антропологии, необходимые для объяснения их специфики в будущем времени.

Таким образом, предметная область антропологии реконструируется «снизу вверх», начиная с поиска новых и трансформации традиционных форм описания (или репрезентации) и восходя к общей теории, базовые положения которой формируются в процессе взаимодействия ученого с миром, который он пытается отразить.

В подобной ситуации рефлексия всех основных аспектов этнографической деятельности антрополога (находящая зачастую самые радикальные формы выражения)

становится эпистемологической базой *критического направления* в изучении культуры. Осуществление критической переоценки наиболее значимых событий в истории дисциплины не только необходимо для выявления особенностей ее политической обусловленности, но и направлено на формирование сознательно антипозитивистской, рефлексивной программы производства антропологического знания¹.

Критическое (рефлексивное, или, по терминологии Т. Левеллена, «переходное») направление в антропологии начало формироваться еще в 1960 — 1970-х гг. и достигло наибольшего развития (а также влияния на происходившие в науке дискуссии) в 1980 — 1990-е гг.

Специфику осуществления рефлексивных тенденций связывают с постмодернистскими течениями в культурной антропологии, включающими в себя большое разнообразие исследовательских групп, характеризующихся междисциплинарностью интересов в областях: литературоведения (*literary studies*), интерпретативных исследований (*interpretivism*), марксизма, феминизма, антиколониализма (постколониализма) и радикального релятивизма (*radical relativism*)².

Значительное взаимопроникновение методов, ценностей и сфер деятельности исследователей, работающих в рамках критического направления, объясняется тем, что они в большей или меньшей степени разделяют следующие позиции: антициентристскую установку, проблематизацию реальности как объекта этнографического исследования, колониальную критику, идею кризиса репрезентации и авторитета этнографии (*ethnographic authority*), а также утверждение первичности политических факторов в деятельности ученого.

В целом сущность *К. а.* сводится к положению о том, что антрополог не способен достичь научного (объективного) знания объекта исследования, поскольку всегда оказывается слишком привержен принципу беспристрастного наблюдения и западным категориям измерения, а также в силу игнорирования политических и этических проблем современности. Основная задача причисляемых к этому направлению ученых — создание этически обоснованной политической (т. е. несводимой исключительно к эмпирическим исследованиям) антропологии, критически осмысляющей процессы доминирования ведущих мировых сил над более слабыми народами³.

Необходимость критического переосмысления ряда классических положений о предмете и методах культурной антропологии, а также научной позиции исследователя обрела особую значимость еще начиная с дискуссий, происходивших в довольно сильно политизированном академическом контексте эпохи 60-х гг. XX в.

Наиболее острая полемика уже тогда развернулась вокруг обсуждения трех проблем: возможности построения интерпретативной программы научного (т. е. претендующего на объективность) изучения культуры, необходимости формирования критического и рефлексивного подхода⁴ к осуществлению полевой этнографии (как базового метода антропологии) и результативности процессов преодоления антиисторизма и аполитичности антропологических репрезентаций (текстов антропологических описаний).

Интерпретативная антропология. Данное направление сформировалось в 60 — 70-х гг. XX в. в результате соединения идей наиболее значительных в то время

¹ *Sholte B.* Discontents of Anthropology // *Social Research* 38. 1971; *Sholte B.* Toward a Reflexive and Critical Anthropology // *Hymes D.* (ed.). *Reinventing Anthropology*. N.Y., 1972.

² По мнению Л. Кузнара, к группе постмодернистов могут быть отнесены те антропологи, которые в большей степени оказываются ориентированными на использование в работе методов литературоведения (*literally focused*), а представителями «критической теории» следует считать тех, кто принимает положения марксизма и этическую позицию «защитников» прав и свобод традиционных групп — субъектов антропологии (*advocacy stance*) (*Kuznar L.A.* *Reclaiming a Scientific Anthropology*. Walnut Creek; L.; New Delhi, 1997. P. 131).

³ *Kuznar L.A.* *Reclaiming a Scientific Anthropology*. Walnut Creek; L.; New Delhi, 1997. P. 33.

⁴ Классическими примерами реализации рефлексивного подхода к описанию этнографического процесса являются следующие работы: *Rabinow P.* *Reflections on Fieldwork in Morocco* Berkeley, 1977; *Dwyer K.* *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore, 1982; *Crapanzano V.* *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, 1980; *Myerhoff B.* *Number our Days*. N.Y., 1978.

социальных теорий: классической теории М. Вебера, теории социального действия Т. Парсонса, а также под непосредственным влиянием таких интеллектуальных и философских течений как феноменология, структурализм, структурная лингвистика, семиотика, Франкфуртская школа критической теории, герменевтика.

Поиск антропологического толкования и использования ключевых положений этих теорий привел к новому витку беспрецедентно сложных дискуссий о главной (с момента ее возникновения) цели этнографии — выявлении «точки зрения наблюдаемого (местного жителя)» и объяснении того, как различные культурные конструируемые реальности влияют на социальное действие. Базовые идеи наиболее влиятельных философских течений того времени также были применены в ходе изучения тех коммуникативных процессов, посредством которых антрополог в полевых условиях получает знание о системах культурных значений своих информантов, чтобы представить их далее в этнографическом тексте.

Таким образом, валидность интерпретации символов и значений, используемых в наблюдаемом антропологом социальном взаимодействии, была поставлена в зависимость от полноты понимания и анализа самого исследовательского процесса.

«Интерпретативная антропология» стала обобщенным обозначением разнообразных подходов как к практике осуществления этнографического метода, так и к использованию концепта культуры в процессах описания результатов полевых наблюдений. Комплекс исследовательских задач этого направления реализуется сразу на двух уровнях: формирования методов понимания «других миров» с позиции изнутри и выявления эпистемологических оснований такого понимания¹.

Метафора «культуры как текста», популяризованная К. Гирцем², стала маркером различий между изучающим поведение ученым и культурным интерпретатором. С точки зрения интерпретатора значения социальной активности могут быть «прочитаны» наблюдателем, так же как в более условной форме читаются письменные и устные материалы. Более того, не только этнограф «читает» символы действий, ту же деятельность осуществляет и наблюдаемый им субъект.

Однако остается неясным, что конкретно стоит за метафорой интерпретации как чтения текстов одновременно наблюдателем и наблюдаемым в ходе исследовательского процесса?³ Поиски ответа на этот вопрос сформировали главную для интерпретативной антропологии проблему выявления того, как интерпретации конструируются антропологом, который в свою очередь работает с интерпретациями информантов.

В результате антропологи, конечно, не стали специфическим типом литературных критиков и не отказались от целей универсальной науки о поведении и мышлении людей. Просто их интерес к теориям, рассматривавшим интерпретативную деятельность как альтернативу традиционным объектам социальных наук, позволил им включиться в широкомасштабную критическую рефлексию реализации этнографической практики⁴.

Однако уже к концу 70-х гг. XX в. выявились серьезные исследовательские ограничения интерпретативной антропологии. Мнения наиболее позитивистски настро-

¹ Marcus G., Cushman D. Ethnographies as Texts // Annual Review of Anthropology 11 (1982 с 25— 69. P. 25-26.

² Гирц К. Интерпретация культуры. М., 2004.

³ В течение 80-х гг. XX в. проблема «этнографии как текста» обсуждалась в следующих антропологических исследованиях: Marcus G., Cushman D. Ethnographies as Texts // Annual Review of Anthropology 11 (1982): 25 — 69; Boon J. Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts. N.Y., 1982; Clifford J., Marcus E. (eds.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986; см. также работы: Unite H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteen Century Europe Baltimore, 1973; Brown R.H. A Poetic of Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences N.Y., 1977; LaCapra D. Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language Ithaca, N.Y., 1983; Nelson J.S., Megill A., Mc-Closkey D.N. eds. j. The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and PubUc Affairs. Madison, 1987.

⁴ Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986. P. 26.

енных ученых (например, культурных экологов) сводились к обличению антинаучности, «мистицизма», «литературности» и «необдуманности» основных положений и выводов интерпретативных исследований.

Толерантная к требованиям «научности» в изучении культуры позиция выражалась в том, что интерпретативной антропологией «не хватает систематической социологии, в ней ощущается неразвитость чутья в области политики культуры, интереса к продуцированию и утверждению символических систем»¹. Как отмечает Р. Розальдо, разрыв между насыщенностью описания и сравнительно малой масштабностью выводов интерпретативных исследований возник в результате нерешенности вопроса о том, рассматривать ли культуры как слабо связанные друг с другом наборы неформальных взаимодействий, как четко оформленные системы, регулируемые механизмами контроля, или же как комбинацию и того и другого².

Антропология практик. К началу 1980-х гг. антропология попадает в состояние классической лиминальности: для нее характерны запутанность смысла категорий, проявления методологического хаоса и антиструктурности теоретических построений. В обзорной статье, посвященной этому периоду в развитии науки, Ч. Ортнер описывает появление нового ключевого символического теоретического ориентира, который она называет «практикой»³ (или «действием», «праксисом»). Это не некая связанная теория, не конкретный метод, а скорее действительно символ, во имя которого формируются многочисленные теории и методы⁴.

Основу принятой антропологией модели социальных практик заложили работы двух авторов: Бурдьё⁵ и Сайлинса⁶. В действительности и понятие «габитус» Бурдьё, и «космологические драмы» (cosmological dramas) Сайлинса во многом используются в исследованиях подобно американскому концепту «культура», объединяющему элементы этоса, аффекта и ценностей в более когнитивно четкие схемы классификации.

Антропологи, являющиеся последователями теории практик, разделяют мнение о том, что общество и история — это не просто набор пассивных реакций и адаптаций к соответствующим стимулам, но они управляются организационными и ценностными моделями. Именно эти модели (проявляющие себя, конечно, в институциональных, символических и материальных формах) и создают систему⁷.

Ч. Ортнер акцентирует внимание на том, что понимание системы как интегрального целого не противоречит мнению, что не все составляющие ее части или измерения обладают одинаковой аналитической значимостью⁸. В сердце системы, в равной степени формируя и деформируя ее, находятся формы асимметрии, неравенства и доминирования, проявляющие себя в определенном времени и пространстве.

Р. Вильямс отмечает, что для таких взглядов на систему характерно соединение утверждений холизма и акцентирование *практик доминирования*. Используя концепт «гегемония» А. Грамши как форму обозначения системы, он пишет, что «гегемония» — термин, который одновременно включает в себя и преодолевает ограниченность двух более ранних понятий: «культуры» как «целостного социального процесса», участвуя в котором люди определяют и оформляют свою жизнь, и «идеологии» в любой ее

¹ Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties // Comparative Studies in Society and History. 1984. V. 26. P. 132.

² Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis Boston, 1989. P. 94.

³ Теории практики, в их интерпретации Ч. Ортнер, стремятся к объяснению взаимодействия, возникающего между действием человека (action) с одной стороны, и некоей глобальной целостностью, которую можно обозначить как «систему», — с другой.

⁴ Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties // Comparative Studies in Society and History. 1984. V. 26. P. 127.

⁵ Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Trane. R. Nice. N.Y., 1977.

⁶ Sahlins M. Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in Early History of the Sandwich Islands. Ann Arbor, 1981.

⁷ Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties. P. 149.

⁸ Ibid. P. 149.

марксистской интерпретации, в которой система значений и ценностей является выражением или проекцией определенных классовых интересов¹. И далее: «Гегемония — усиленный вариант культуры, но культуры, которая также может быть рассмотрена как реальность доминирования и субординации определенных классов»:

Антропологи — во всяком случае, американские — всегда соглашались с тем, что культура оформляет, контролирует и даже до некоторой степени диктует поведение людей. Но принятие идеи о главенстве доминирования как основы «практического» подхода в антропологии несколько изменяет исследовательские акценты. С одной стороны, внимание переносится с выяснения того, каким образом культура дает людям возможности видеть, чувствовать и думать, на выявление того, что она им видеть, чувствовать и думать не позволяет. С другой стороны, благодаря разделяемому всеми мнению, что культура в значительной степени формирует реальность, в которой живут акторы, объектом критического анализа становится сама эта реальность: почему она именно такая, а не какая-то другая? И какие именно ее альтернативы люди увидеть не могут?

Проблема состоит не в том, что система дает ложное представление о какой-то экстрасистемной «реальности», но в том, почему система как целое имеет определенную конфигурацию и почему и как она исключает возможные альтернативные конфигурации³.

Но здесь перед исследователем встает сложная философская проблема: как акторы, являясь культурными существами, могут делать что-то, что до определенной степени не является выражением их базовых культурных идей? Являются ли дивергентные или ненормативные практики просто вариациями основных культурных тем, или же они фактически включают в себя альтернативные модели социального и культурного бытия?⁴

Как отмечает Р. Розальдо, «когда действие культуры сводится к функционированию механизмов контроля, из поля зрения антрополога исчезают такие феномены, как страсти, спонтанность радости, импровизированная деятельность»⁵. Концентрация на проблеме порядка выносит за границы все, что может происходить, в то время как «мы строим другие планы». До состояния недифференцированного хаоса доводится все, что не вошло в нормативный порядок. По его мнению, социальный анализ должен стремиться найти выход из дихотомии «порядок — хаос» к анализу менее изученной реальности «беспорядка». Интерес к изучению неупорядоченности означает акцентирование внимания на том, как действия людей изменяют условия их существования, что зачастую происходит таким способом, который нельзя заранее предполагать и к которому невозможно сознательно стремиться.

Анализ человеческой деятельности как системы практик не может быть полным до тех пор, пока он не включает в себя представления самих людей о том, что они делают. Даже в том случае, когда мысли и чувства людей кажутся максимально субъек-

¹ *Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties.* P. 149.

² *Williams R. Marxism and Literature.* Oxford, 1977. P. 108 — 109.

³ Несмотря на осознание материальных и политических ограничений поведения, также существует негласное соглашение исследователей о том, что действие более глубоко и системно опосредуется теми культурными механизмами, которые контролируют процессы определения мира ант: о ахш. формируют набор их концептуальных инструментов и ограничивают их эмоциональный пеней—ар. Поскольку доминирование оказывается результатом как культурных и психологических, так и материальных и политических процессов, оно осуществляется в ходе формирования представлений акторов таким образом, что в идеале стремления «агентов» имеют те же границы, что и объективные тлловия, продуктами которых они являются (*Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties.* ? . 152 .

⁴ 4. Ортнер считает, что выявить суть механизма становления и воспроизводства асимметричных социальных отношений — значит проникнуть в сердце того, что происходит в любой системе. Но она уверена и в том, что эта задача также довольно односторонняя, поскольку не учитывает другую сторону медали: паттерны кооперации, обмена и солидарности (*Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties.* P. 155).

⁵ *Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis.* Boston. 1989. P. 102.

тивными, они всегда культурно оформлены и находятся под влиянием биографии, социальной ситуации и исторического контекста¹.

«Время и "Другой"» в антропологической теории и практике: существует ли альтернатива «этнографическому настоящему»?

«История», так же как и «практика», вполне может считаться ключевым символом антропологии 80-х гг. XX в.². Теоретический сдвиг в антропологии можно описать не только как переход от «структур и систем» к «персонам и практикам», но и как смену статического и синхронного анализа на *диахронный* и *процессуальный*. Теория практики в обобщенном понимании методологических новаций современной антропологии может рассматриваться в качестве одного из компонентов движения к диахронии, акцентирующего процессы микроразвития — трансакции, проекты, карьеры, циклы развития и т. п.³

Другим компонентом *диахронического подхода* к культуре является макропроцессуальный, или макроисторический, анализ, нашедший выражение в двух научных направлениях.

Во-первых, это *школа политической экономики*⁴, представители которой стремятся объяснить изменения, происходящие в небольших сообществах (традиционных объектах антропологического исследования) в их связи с широкомасштабными процессами исторического развития (особенно колониализма и экспансии капитализма).

Во-вторых, это более близкие к этнографии типы *исторических исследований*, в большей степени направленные на изучение внутренней динамики развития определенных сообществ. Здесь, безусловно, принимается во внимание воздействие внешнего контекста, но основной интерес связан с выявлением специфики действия факторов, определяющих стабильность и динамику (изменчивость) внутри определенной системы, а также механизмов отбора и/или реинтерпретации характера внешних влияний⁵.

В результате обзора существующих примеров антропологических исследований в этой области можно выделить две группы этнографических объектов современного диахронического анализа. С одной стороны, это область традиционного антропологического интереса к изучению трансформации крестьянских сообществ, которые по определению отражают особенности включенности в большие сообщества. С другой стороны, поиск оснований для процессуального анализа культуры возможен и в менее традиционной для антропологии сфере изучения среднего класса, элит, профессионалов и институциональных форм реорганизации индустриального труда⁶.

¹ Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis. Boston, 1989. P. 102.

² Концепт «история» связан с целым рядом терминов, включенных в антропологический анализ процессуальности культуры: «время», «длительность», «репродукция», «изменение», «развитие», «эволюция», «трансформация».

³ Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties // Comparative Studies in Society and History. 1984. V. 26.

⁴ Основополагающими для политэкономического направления в антропологии являются следующие исследования: Chevalier J. Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru. Toronto, 1982; Kahn J. Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy. Cambridge, 1980; Moore J. The Political Economy of North American Indians. Norman; L., 1980; Roseberry W. Political Economy // Annual Review of Anthropology. 1988. 17. P. 161 — 185; Smith G. Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru. Berkeley, 1989; Taussig M. The Devil and Commodity Fetishism in Latin America. Chappel Hill; NC, 1980; Turner T. Production, Exploitation and Social Conscious in the Peripheral Situation// Social Analysis. 1989.19. P. 91 — 115; Vincent J. Anthropology and Politics. Visions, Traditions and Trends. Tucson, 1990; Wolf E. Europe and the People without History. Berkeley, 1982.

⁵ Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties. P. 159.

⁶ Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986. P. 86 — 87.

Основным препятствием для использования данных синхронического этнографического описания в исторических (диахронических) антропологических исследованиях является то, что традиционная этнография вовсе не является формой синхронического анализа или оказывается синхронической только с позиции вневременности «этнографического настоящего»¹. Помещение этнографических описаний в безвременно настоящего происходит вовсе не от невнимания антропологов к историческим фактам и наличию постоянных социальных изменений, но, скорее, ради достижения преимуществ в осуществлении структурного анализа систем символов и социальных отношений, которые дает вынесение за границы исследований временной динамики².

Решение дилеммы «структурность и/или процессуальность» в ходе обобщения и научного изложения результатов полевой работы возможно, если использовать набор общепринятых в антропологии приемов, позволяющих либо искусственно (с помощью риторических процедур) «усовершенствовать» исторический контекст (ограничив описываемое этнографическое событие наиболее оптимальными для решения задач исследования временными рамками), либо полностью отказаться от отражения исторического измерения этнографической реальности.

Усовершенствовать исторический контекст можно, если поместить события этнографии в период времени либо до, либо после «грехопадения» традиционной культуры. Нужно либо утверждать, что наблюдаемые автором события дают нам последний шанс увидеть традиционный набор обычаев и социальных форм до того момента, когда их окончательно разрушили процессы модернизации, либо, наоборот, акцентировать значимость этнографии как результата целенаправленного поиска антропологом аутентичных культурных «реликвий» некоего предшествовавшего периода «чистого» культурного существования сообщества, которое в момент полевого наблюдения уже оказалось «испорченным» в результате контактов с западным (модернизированным) миром. В любом случае в этнографическом описании остаются неизменными базовые статические рамки, а введение в него временного измерения оказывается достаточно искусственным³.

На самом деле тексты этнографии редко отражают то, что их авторы видят (или видели) в реальном времени включенного наблюдения. Существует разрыв между временем полевой работы, в контексте которого этнограф и субъекты его наблюдения разделяют моментальность настоящего, и тем, как эти же субъекты оказываются дистанцированными в историческом времени от родной для исследователя культуры в описании, созданном на основе полевой работы. Этот разрыв, порожденный системой механизмов искажений времени в этнографических описаниях, является основным

¹ «Этнографическое настоящее» — гипотетические временные рамки, появляющиеся при использовании настоящего времени (в грамматическом языковом значении) в процессе написания текста этнографии. Обычно «этнографическое настоящее» отражает время полевой этнографической работы, которое далеко не обязательно становится временем создания текста, а уж тем более — знакомства с ним читателей.

² Процессуальный анализ не вписывается в концептуальные рамки, претендующие на монополию на истину. В его основе — утверждение о том, что культура требует анализа с различных точек зрения, и они не обязательно могут быть просто добавлены друг к другу, формируя некую сумму перспектив. В обзорной статье, посвященной концептам «системы» и «процесса», Й. Винсент делает вывод о том, что способность системного мышления к обобщению делает его более научным, чем возможность процессуального анализа к диагностике определенных ситуаций. Системные метафоры скорее являются главенствующими {обладающими гегемонией} в профессиональном дискурсе антропологии, в котором всегда преобладает склонность к систематизированию. Процессуальные метафоры являются исторически подчиненными в силу их «ненаучного» характера. Винсент интерпретирует конфликт между системным мышлением и процессуальным анализом как политическую борьбу, в которой первое обладает гегемонией, а второй — подчиняется (*Vincent J. System and Process, 1974—1985 // Annual Review of Anthropology. 1986. P. 100*).

³ *Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: L., 1986. P. 95.*

предметом критического анализа репрезентаций времени в этнографии, начало которому положила работа Й. Фабиана «Время и "Другой"»¹.

В результате обзора западных исторических концепций времени (начиная с циклических представлений «язычников» через иудеохристианские воззрения на линейность и сакральность времени до буржуазных светских идей о социокультурных стадиях эволюционного прогресса) Й. Фабиан делает вывод о том, что время в его наиболее поздних концепциях, на основе которых развивается значительная часть антропологии XIX в., в сущности, имеет пространственную форму выражения (*spatialized*). Хотя схематизм эволюционных стадий уже давно вышел из обихода социального мышления, в социальной науке по-прежнему остаются повсеместно распространёнными такие социокультурные дихотомии, как традиционное — современное; крестьянское — индустриальное, деревенское — городское, устное — письменное ит. д.

Современная этнография, некогда рассматривавшаяся как альтернатива эволюционным моделям описания культурных различий, также в скрытом (латентном) виде включила в себя их базовые предпосылки. Пространственная отдаленность (от родной страны антрополога) оказалась перепутана с временной еще в ранних этнографических текстах. Поэтому в силу привычной установки исследователя наблюдаемые вдали от его (ее) родины субъекты этнографии воспринимались и репрезентировались как существующие во времени, отличным от настоящего исторического момента его (ее) жизни. Примитивность, изначально возникшая как концепт «времени», является скорее категорией западного мышления, а не его объектом².

Полевая работа включает в себя взаимодействие между этнографом и его субъектами, а также intersубъективно разделяемое ими историческое время и пространство³. Однако этнографическая риторика систематически дистанцирует субъекты этнографии, лишая их современности, т. е. их собственной современной истории.

Фабиан отмечает, что осознание intersубъективного времени — это необходимая по определению предпосылка любой процедуры дистанцирования, ведь для возникновения коммуникации нужно создать ее одновременность (равенство во времени ее участников)⁴. Основным критическим аргументом Фабиана является мнение о том, что под внешним разнообразием распознаваемых нами способов дистанцирования скрывается всегда один и тот же глобальный результат их действия — «отрицание одновременности» (*coevalness*)⁵. Под этим следует понимать постоянную и систематическую тенденцию помещать референта(ов) антропологии во Время, отличное (Другое) от того, в котором находится продуцирующий антропологический дискурс автор.

На самом деле антрополог, занимающийся полевыми наблюдениями, прекрасно осознает и наличие у его субъектов определенной (хоть и отличной от западной) формы исторического сознания, и тот факт, что их коммуникация происходит в ситуации

¹ *Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. N.Y., 1983.

² *Ibid.* P. 18.

³ Й. Фабиан называет это состояние «*coevalness*», что в переводе на русский язык лучше обозначить как «одновременность», то есть наличие «равенства» — в смысле реальной и символической иерархии — временных перспектив участников взаимодействия. Он пишет: «То, что я здесь имею в виду, определяется немецкими терминами *gleichzeitig* и *Gleichzeitigkeit*. Странность используемого им термина *coeval* (буквальный перевод которого «одного возраста, современность»), и особенно сущностного *coevalness*, выражает необходимость продемонстрировать связь между такими близкими по значению понятиями, как «синхронно — симультанный» и «современный (*contemporary*)». Фабиан использует слово «синхронный» для отражения событий, происходящих в одно и то же физическое время, «современный» — относится к идее одновременности происходящего в том контексте, который он обозначает в своем исследовании как Типологическое время. «*Coeval*» в соответствии с карманным Оксфордским словарем охватывает значения и того и другого («одного возраста, длительности или эпохи»). Более того, это коннотация «общего», активного «освоения» или разделения Времени (*Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. N.Y., 1983. P. 31).

⁴ *Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. N.Y., 1983. P. 31.

⁵ *Ibid.*

современности. «Отрицание одновременности» является проблемой текстовой репрезентации этнографической коммуникации и порождающего ее научного дискурса¹.

Д. Маркус и М. Фишер выделяют три типа антропологических исследований, в которых предпринимаются попытки рассматривать временную и историческую перспективы в рамках этнографии.

Во-первых, это этноисторические работы, отражающие свойственные современным бесписьменным народам представления об истории, которые оказываются в противоречии с западными историческими концепциями — нарративами развития, включающими в себя эти народы в качестве пассивных единиц.

Во-вторых, это исследования, демонстрирующие попытку доказать, что два наиболее популярных в современности подхода к синхроническому анализу культуры — семиотика и структурализм — на самом деле могут включать в себя анализ и объяснение особенностей исторических событий, а также связанных с ними социальных изменений.

И в-третьих, это работы, аргументирующие положение о том, что исторические дискурсы коренных народов (племен) могут одновременно служить и формой коллективной памяти, и механизмом политической борьбы за право на достоверную репрезентацию современных условий их жизни².

Однако К. а., в полной мере отражающая исторические и политэкономические факторы современности, все еще остается задачей далекого будущего. Как описать множественность культурных различий, если их значимость определяется глобальным контекстом мировой системы, которая, кажется, развивается как в направлении гомогенизации, так и в сторону все большего социокультурного разрыва между богатыми и бедными?

Как достичь того теоретического уровня, который позволил бы охватить специфику взаимодействия перспектив наблюдателя/наблюдаемого? Ведь от этнолога это требует осознания факта существования альтернативной этнографии со стороны наблюдаемых — тех, кто давно не находится в изоляции от мировой системы, сформировавшей его профессиональный космополитизм, но в той же степени, если еще не лучше его, понимает действие его механизмов? Для ответа на эти вопросы требуется анализ (если не критический пересмотр) ценностных и теоретических оснований, на которых антропологи конструируют предмет их исследования, а значит, необходимо обратить особое внимание на процессы создания этнографии как письменного (текстового) продукта полевой работы³.

Авторство и/или авторитет антрополога: нуждается ли этнография в оправдании?

Заявления теоретиков постмодернистской антропологии о смерти «проекта этнографических репрезентаций» не совсем соответствуют истине: ведь социальные нау-

¹ Можно привести примеры попыток решения этой проблемы при работе над этнографическим текстом. Работа Р. Розальдо «Охота за головами у Илонгот, 1883 — 1974: исследование общества и истории» направлена как раз на преодоление тенденции отрицания антропологами наличия исторического сознания у «примитивных» субъектов этнографии, которая реализуется даже в случае, когда происходит непосредственное столкновение с его проявлениями. Одна из целей исследования Р. Розальдо — разрушение мнения о том, что «язычники», даже если они не обладают письменностью и живут в изоляции, располагают только вечной циклической историей и оказываются «без истории» в нашем ее понимании [29]. В работе «Покорение Америки» Т. Тодоров использует критические идеи Й. Фабиана при анализе сочинений Б. де Лас-Касаса, Д. Дюрана и Б. де Сахагана, где он находит примеры взаимодействия между Европой и Америкой, в ходе которого признание «одновременности» культурных Других происходит через серьезные (и фактически этнографические) попытки найти способы принятия точки зрения покоренных (*Todorov T. The Conquest of America: The Question of Other. N.Y., 1984 [1974]*).

² *Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986. P. 98.*

³ *Ibid. P. 20.*

ки (так же как и множество других социокультурных явлений) не могут существовать без какой-либо формы репрезентации. Реализация рефлексивной (критической) позиции состоит скорее в выявлении того, каковы эти репрезентации, при каких обстоятельствах они происходят, кто является их участниками и каковы их результаты? Неразрешимость противоречия между «необходимостью отделять себя от мира, превращая его в объект репрезентации, и желанием раствориться в этом мире, переживая его непосредственно»¹, глубоко укоренена в любом антропологическом исследовании в силу значимости включенного наблюдения как его основного метода².

Ключевое значение этнографии (как метода, базирующегося на включенном наблюдении) для современных социальных наук может быть обосновано, во-первых, в контексте анализа развития повествовательных жанров, а во-вторых, в ходе выявления значения использования этого метода для профессионального самоопределения как антропологии в целом, так и отдельного антрополога.

С институциональной точки зрения статус этнографии обосновывается совокупностью трех ролей, которые она играет в профессиональной карьере антрополога.

Во-первых, знакомство с классическими этнографическими текстами является основной формой *приобщения студентов к знанию* о том, чем занимается антрополог и какой информацией владеет. Классические антропологические труды не устаревают (как это часто происходит в других социальных науках), а остаются настолько актуальными, что их материалы рассматриваются как вечный источник новых концептуальных и теоретических проблем. Подобная позиция может придавать консервативный, антиисторический характер всему антропологическому дискурсу, особенно если принять во внимание то, что именно зафиксированное в классических трудах видение народов в далеком прошлом (а не отражение их настоящего и меняющихся обстоятельств их жизни) задает когнитивные рамки интерпретации понятийного аппарата современных антропологических дискуссий.

К. а. ставит своей целью выявление того, осуществляются ли (и до какой степени) современные этнографии при осознании исторического контекста их создания и не допускается ли их прочтение так, что составляющие их описания воспринимаются как вечные (неизменные) социальные или культурные формы.

Во-вторых, этнография — это довольно субъективная и наполненная личным воображением деятельность, в результате которой антропологи способны внести свой вклад в теоретические дискуссии, происходящие как внутри своей дисциплины, так и вне ее пределов. Повторные исследования одних и тех же культур или множественность проектов, реализуемых одной и той же группой исследователей, — это явление довольно частое, но каждый этнограф все равно дает описание в значительной степени уникального исследовательского опыта, к которому он получает доступ в академическом сообществе.

В-третьих, что наиболее важно, этнография — та деятельность, которая формирует карьеры и создает репутации. Важность ожидания того, что любой начинающий антрополог обязательно пройдет испытание полевыми условиями жизни в иноязычной среде, культуре и бытовых условиях, нельзя переоценить, поскольку, что бы он

¹ Mitchell T. Colonizing Egypt. Cambridge, 1988. P. 29.

² Однако предметом теоретизации это противоречие становится в свете методологических сдвигов в антропологии 80 — 90-х гг. XX в., когда усиление конструктивистской парадигмы сопровождалось акцентированием позиций теории и практики, и еще позже — феноменологии. Важность обсуждения проблемы «этнографической репрезентации» сегодня определяется разделяемым многими исследователями мнением о том, что они никогда не будут в состоянии осуществлять феноменологическую антропологию, не нуждающуюся в теории, т. е. объективации опыта. П. Харвей отмечает в связи с этим, что антропологам свойственно стремление дистанцироваться от репрезентативного подхода, ведь в его рамках вполне возможно неправильно отразить процессы проживания людьми их социальной жизни в мире. Отчасти противоречие между культурным процессом и культурной формой может быть основой враждебности, существующей между антропологией и школой «культурные исследования» (cultural studies) (Harvey P. Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition. L., 1996. P. 171).

ни делал дальше (антропология предлагает необычайно широкие возможности разнообразной деятельности по сравнению с любой другой специальностью), объединяющим в профессиональное сообщество антропологов опытом является романтизированное «этнографическое посвящение»¹.

Полевая работа формирует особый вид авторитета (своеобразной «властной позиции») этнографа(ии) (в англоязычной литературе обозначаемый термином «ethnographic authority»), укорененный в значительной степени в субъективном, эмоциональном (чувственном) опыте исследователя. Действительно, каждый человек воспринимает жизненное пространство и окружение коренного населения (объекта наблюдения) по-своему, видит его своими собственными глазами. Но профессионально обоснованный текст, возникающий в результате отражения личного опыта, должен подчиняться нормам научного дискурса, авторитет которого основывается на полном стирании образа (голоса) говорящего и переживающего опыт субъекта².

Личный нарратив этнографа строится на снятии противоречия между включенностью в коммуникацию, необходимую для осуществления полевой работы, и самоликвидацией (стиранием всего личного или, по крайней мере, смягчением силы его воздействия), необходимой для формализованного этнографического описания. Решение этого противоречия становится возможным при включении в этнографический текст вызывающей доверие позиции авторитетности личного опыта, на основании которого строится этнография³. Д. Клиффорд предполагает, что структуру «этнографического авторитета» (ethnographic authority) формируют указания на следующее: присутствие этнографа при описываемых им событиях; его способность к их адекватному восприятию; наличие у него «незаинтересованной» позиции; его объективность; его искренность⁴.

Приверженность внеоценочной (претендующей на объективность) позиции как характерной черте авторства текста этнографии стала причиной того, что антропологи оказались не способны противостоять одновременно постмодернистской критике и требованиям соблюдения правил идентификационной политики (реализованной в рамках проекта мультикультурализма)⁵.

Критика этнографических репрезентаций привела к ряду довольно негативных последствий, одним из которых стало соединение принципов идентификации с представлениями об авторитете этнографии, возникшее в достаточно политизированном контексте реконструкции аутентичных традиций. Наиболее ярким примером этого является мнение о том, что антрополог должен быть афроамериканцем, чтобы писать об афроамериканцах; женщиной, чтобы создавать тексты о женщинах, и т. д. Аргументы подобного рода, базирующиеся на акцентировании значимости для науки проблемы того, кто имеет право говорить и о ком, становятся скорее проявлениями консерватизма, чем теоретических инноваций.

В рамках проекта деконструкции исходных оснований антропологии (реализованного в рамках ее критического направления) политика обоснования права говорить «за других» рассматривается скептически, поскольку не принимает во внимание ни фрагментированность субъекта этнографического знания, ни ограниченность репрезентации его сознания. Дискуссия об авторстве и авторитете этнографии до настоящего времени не связана с опровержением (проблематизацией) положения о присутствующей антропологу целостной культурной идентичности, отличной от (или, что встречается реже, совпадающей с) той, что характерна для описываемой им культуры.

¹ Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986. P. 21.

² Prett M.L. Fieldwork in Common Places // Clifford J., Marcus E. (eds.). Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986. P. 32.

³ Ibid. P. 33.

⁴ Clifford J. On Ethnographic Authority // Representations 1. № 2. P. 118—146.

⁵ Moore H. Interior landscapes and external worlds: the return of grand theory in anthropology // The Australian Journal of Anthropology. 1997 August 1 // <http://www.highbeam.com/doc/1GI-20139343.html>

Гибридность, множественная и постколониальная идентичность, формирующие позиции многих современных антропологов (и также становящиеся предметом их опыта и рефлексии), редко становятся предметом К. а.

Использование этнографического метода, представляющего культуру одновременно предметом объективного анализа и критического осмысления, предоставляет исследователю возможность соединить два различных познавательных процесса: превращения *знакомого в незнакомое* (остранение) и наоборот, *далекого от понимания в близкое*. Можно довольно легко (на основании здравого смысла и обыденного опыта) начать приписывать локальной, но знакомой и родной культуре качества «универсальности, от природы присущие всему человечеству». По мнению Р. Розальдо, «если идеология часто придает культурным фактам черты естественности (натуральности), то социальный анализ продуцирует обратный процесс»¹.

Аналитическое значение этнографии определяется тем, что этот метод позволяет разрушить идеологическую поверхность ради открытия культурного содержания, уникального смещения условности объективного (того, как человеческое может быть, и на самом деле кое-где есть, другим или различным) и безусловности (принятия как должного) субъективного (с позиции здравого смысла — ну как что-то может быть иначе?). Именно это качество делает этнографию формой кросскультурного понимания, эффективно использующейся сегодня не только антропологами, но и представителями других социальных наук, а также художниками, кинорежиссерами и представителями медиа.

События, произошедшие в глобальном пространстве после Второй мировой войны и изменившие структуру процессов доминирования/сопротивления, в одинаковой степени повлияли на трансформацию как теоретических основ, так и форм текстовых репрезентаций результатов этнографических исследований. Творческое использование антропологами литературных методов при изложении материалов наблюдений, ставшее возможным в результате критического пересмотра классических норм создания научной этнографии, стимулировало процесс, который получил название «экспериментального момента» в антропологии.

Д. Маркус и М. Фишер² выделяют два основных направления экспериментальной этнографии. Первое акцентируется на выявлении *этнографических механизмов репрезентаций культурных различий*, а также на открытии сущностных (аутентичных) источников культур ной специфики. В это направление входят «этнография опыта», связанная с поиском инновационных способов демонстрации того, что значит быть, например, жителем о. Самоа или балийцем, а также эффективных путей убеждения читателей в том, что культура играет гораздо более существенную роль в жизни человека, чем это можно предположить.

Деятельность представителей «этнографии опыта» связана с освоением нового для антропологии теоретического пространства области кросскультурной эстетики, эпистемологии и психологии. Поэтому основная цель первого направления экспериментальной этнографии — расширить существующие границы жанра этнографического письма ради включения в него форм более полного и впечатляющего читателя отражения представлений о культурном опыте Другого.

Второе направление экспериментальной этнографии реализует задачи создания эффективных способов, позволяющих дать описание процессов включения субъектов антропологического исследования в широкий контекст исторической политической экономики. Подобные «политэкономические этнографии» осуществляют на практике теоретические идеи о возможности объединения достижений интерпретативной антропологии (в изучении культурных смыслов и значений) с методами процессуального анализа культур, помещенных в поток исторических событий мировой политической и экономической системы³.

¹ Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis. Boston, 1989. P. 38.

² Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986.

³ Ibid. P. 43-44.

Культурная антропология после «объективизма»: возможно ли возрождение метатеории?

Кардинальные перемены в исследовании культуры, возникшие в результате критического пересмотра классических оснований антропологии, разрушили прежде всего монополярный статус концепции объективности и истинности знания о культуре. Абсолютность и универсальность базовых теоретических принципов анализа культуры оказалась оспоренной (и на более или менее равных основаниях) истинностью выводов изучения конкретных случаев (case studies), укорененных в локальных контекстах, сформированных под влиянием локальных факторов и выраженных в локально специфичных терминах.

Однако похожие кризисные процессы уже многократно наблюдались в истории культурной антропологии, каждый раз утверждая неизбежность совершенствования ее полевых и аналитических методов. Если перефразировать Мэрфи, социальные науки не изобретаются (и не являются результатом открытий), а всего лишь возникают в ходе профессионализации¹. Обращаясь к истокам научного изучения культуры (например, к творчеству Ф. Боаса), можно обнаружить, что почти все современные проблемы теории и практики исследования культурных различий были так или иначе затронуты в работах, написанных еще в начале XX в.

Однако специфика критического и рефлексивного периода в антропологии 70—90-х гг. XX в. выражается в изменении самого предмета социокультурного анализа, включившего в себя не только разнообразие культурно-специфичных форм реализации общих закономерностей, но и социально-политические процессы, а также индивидуальные различия субъектов изучения. «Объективность», «нейтральность» и «беспристрастность» профессиональной позиции антрополога, всегда характеризовавшие высокий институциональный статус их научной деятельности, оказались не более значимыми для результативности исследований, чем высокая степень субъективности и пристрастности обладающих гораздо меньшим знанием социальных акторов.

Основным результатом реализации К. а. стало признание антропологами необходимости принимать во внимание, что объекты его наблюдения тоже в свою очередь способны к анализу и критической оценке текстов, этики и политики ученого².

К началу XXI в. внутри дисциплины все более влиятельной становится позиция, согласно которой длительный период самопознания в антропологии принес больше вреда, чем пользы. Полевая работа почти потеряла свой некогда высокий статус, а в результате антропология утратила свой теоретический стержень. Если обратиться снова к Боасу, Мид, Креберу, Малиновскому, Глукману и Тернеру, можно снова и снова испытать ощущение важности индивидуального опыта, реальности приключения, радости от поиска смысла в каждодневной деятельности людей, живущих простотой собственной жизни.

Опасность К. а. состоит, по мнению ее критиков, в том, что ее представители не желают иметь ничего общего с подобным «полевым романтизмом».

С начала возникновения социальной и культурной антропологии всякая теория почти всегда была тесно связана с этнографией, но большинство ставших основой рефлексивного направления в антропологии постмодернистских идей взяты из французской философии. В результате современная теоретическая атмосфера культурной антропологии характеризуется транснациональным и интердисциплинарным заимствованием.

Теоретические позиции формулируются крайне абстрактно и только затем применяются к полевой работе (буквально опускаются до нее), что приводит к ситуации, в которой реальных людей необходимо «вмещать» в соответствующие теоретические ниши. Выявление критериев, по которым антрополог может оценить относительность

¹ Murphy R. The Dialectics of Social Life. N.Y., 1971. P. 6.

² Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis. Boston, 1989. P. 21.

истинности и ложности научных выводов, в контексте значимости этнографического метода является в крайней степени практической проблемой, которая не может быть сведена к эпистемологическим рассуждениям или предмету философской интуиции.

Однако даже наиболее скептически оценивающие критическую антропологию авторы разделяют мнение о том, что современная антропология нуждается в самобновлении, а следовательно, в возвращении к метатеоретическим задачам¹. Как, например, пишет Т. Левеллен², «давно стоило оспорить реалистичность изложенных в учебниках методологий и заменить их практически применимыми в полевых условиях». Уже долгое время важнейшей для теории антропологии задачей является разграничение оснований социальных и естественных наук.

Представителям социальных наук часто приходится отказываться от задачи выявления универсальных законов, так же как и от использования метанарративов (таких как приоритет производственной инфраструктуры в марксизме). Давно было необходимо признать и то, что существует слишком много вариаций человеческого поведения, чтобы их можно было свести к проявлению универсальных законов. Парадигмальность естественнонаучных исследований вряд ли станет когда-нибудь характерной для наук социальных.

Как социальная наука антропология всегда базируется на эмпирических и практических основаниях, а поэтому ее факты и заключения всегда будут выглядеть относительными (зависящими от условий исследования) в большей степени, чем в случае естественных наук. Но и продиктованные идеологическими мотивами, оторванные от процесса сбора и анализа эмпирических данных суждения всегда будут скептически рассматриваться в антропологической теории³.

См. также статьи; *Антропология глобализации; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурный релятивизм; Мультикультурализм.*

Лит.: Гурц К. Интерпретация культур. М., 2004; *Barrett S.* The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto. Buffalo. L., 1988; *Boon J.* Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts. N.Y., 1982; *Bourdieu P.* Outline of a Theory of Practice. Trane. R. Nice. N.Y., 1977; *Brown R.H.* A Poetic of Sociology Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences. N.Y., 1977; *Chevalier J.* Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru. Toronto, 1982; *Clifford J., Marcus E.* (eds.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; *Clifford J.* On Ethnographic Authority // Representations 1. № 2; *Crapanzano V.* Tuhami: Portrait of a Moroccan. Chicago, 1980; *Dwyer K.* Moroccan Dialogues: Anthropology in Question. Baltimore, 1982; *Fabian J.* Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. N.Y., 1983; *Hannerz U.* Transnational Connections: Culture, People, Places. L., 1996; *Harvey P.* Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition. L., 1996; *Kahn J.* Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy. Cambridge, 1980; *Kuznar L.A.* Reclaiming a Scientific Anthropology. Walnut Creek, London. New Delhi, 1997; *LaCapra D.* Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca; N.Y., 1983; *Lewellen T.* The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey: Westport, Connecticut, L., 2002; *Marcus G., Cushman D.* Ethnographies as Texts // Annual Review of Anthropology 11 (1982): 25-69; *Marcus G.E., Fisher M.M.J.* Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; L., 1986; *Mitchell T.* Colonizing Egypt. Cambridge, 1988; *Moore J.* The Political Economy of North American Indians. Norman; L., 1980; *Moore H.* Interior landscapes and external worlds: the return of grand theory in anthropology // The Australian Journal of Anthro-

¹ *Moore H.* Interior landscapes and external worlds: the return of grand theory in anthropology // The Australian Journal of Anthropology. 1997 August 1 // <http://www.highbeam.com/doc/1G1-20139343.html>

² *Lewellen T.* The Anthropology of Globalization. Bergin and Garvey. Westport; Connecticut; L., 2002. P. 238.

³ Ibid.

logy. 1997 August 1 // <http://www.highbeam.com/doc/1GI-20139343.html>; Myerhoff B. Number our Days. N.Y., 1978; Murphy R. The Dialectics of Social Life. N.Y., 1971; Nelson J.S., Megilla., Mc-Closkey D.N. (eds.). The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs. Madison, 1987; Ortner S. Theory of Anthropology since the Sixties // Comparative Studies in Society and History. 1984. V. 26; Prett M.L. Fieldwork in Common Places // Clifford J., Marcus E. (eds.). Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; Rabinow P. Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley, 1977; Rosaldo R. Ilongot Headhunting, 1883 — 1974: A Study in Society and History. Stanford, 1990; Rosaldo R. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis Boston, 1989; Roseberry W. Political Economy // Annual Review of Anthropology. 1988. 17; Sah-lins M. Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in Early History of the Sandwich Islands. Ann Arbor, 1981; Sholte B. Discontents of Anthropology // Social Research 38. 1971; Sholte B. Toward a Reflexive and Critical Anthropology// Hymes D. (ed.). Reinventing Anthropology. N.Y., 1972; Smith G. Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru. Berkeley, 1989; Taussig M. The Devil and Commodity Fetishism in Latin America. Chapel Hill; NC, 1980; Todorov T. The Conquest of America: The Question of Other. N.Y., 1984 (1974); Turner T. Production, Exploitation and Social Conscious in the Peripheral Situation// Social Analysis. 1989. 19; Vincent J. System and Process, 1974— 1985//Annual Review of Anthropology. 1986; Vincent J. Anthropology and Politics. Visions, Traditions and Trends. Tucson, 1990; Williams R. Marxism and Literature. Oxford, 1977; White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteen Century Europe. Baltimore, 1973; Wolf E. Europe and the People without History. Berkeley, 1982.

А.Н. Соловьёва

Культура и общество (как исследовательское направление в антропологии)

Проблема соотношения Культуры и общества (далее К. и о.) занимает все большее место в исследованиях по социальной и культурной антропологии. Создаются новые подходы и концепции, которые часто уходят корнями в классику наук о культуре и обществе. Само многообразие этих подходов, зачастую опирающихся на известные и хорошо изученные труды и пытающихся применить их к изучению современной социальной реальности, нередко претендующих на инновативность и отрицающих прошлое науки об обществе, делает картину современного состояния этой проблемы весьма амбивалентной и фрагментарной.

Основные подходы к изучению культуры и общества

Многочисленные эмпирические исследования самых разных аспектов К. и о. вводят в оборот невероятное множество теоретических, идеологических и методологических позиций. Необходимо не только систематизировать это теоретическое многообразие, но и выделить основные тенденции в современных исследованиях культуры.

Можно говорить о двух ведущих направлениях. Первая тенденция представлена работами, делающими акцент на аналитической интерпретации или на объяснении культуры. Вторая фокусируется на судьбе культуры в современном и постсовременном обществе. Работы как классиков социогуманитарного знания, так и современных исследователей позволяют раскрыть оба эти подхода и проиллюстрировать их репрезентативным эмпирическим материалом.

В своей статье «Аналитические дебаты: понимание относительной автономности культуры» Дж. Александер анализирует основные подходы к культуре, существующие сегодня в социальных науках, и рассматривает их в контексте более широких теоретических проблем и противоречий. Автор не ставит своей целью делать какие-либо окончательные выводы, скорее он стремится «приоткрыть двери».

По его мнению, с того времени, как началось научное рассмотрение общества, существует два теоретических полюса, управляющих анализом действия и порядка. Механистическая концепция действия уподобляет человеческое поведение машине, которая «объективно» реагирует на стимулы окружения. С другой стороны, возник субъективный подход, согласно которому действие мотивируется чем-то, что находится внутри человека — чувством или восприятием. Опыт и его значение становятся центральными для этого подхода. Культура в данном случае является «порядком», соответствующим осмысленному действию. «Ответом на механистическое движение было утверждение значимости действия и того, что культура имеет упорядочивающую силу... До сегодняшнего дня противники механицизма защищают субъективный подход, утверждая, что культура имеет по крайней мере относительную “автономность” по сравнению с более материалистическими формами»¹.

Основой для современного изучения культуры послужили, по мнению Дж. Александера, труды Дильтея, в которых противопоставляются герменевтический метод «наук о духе» и объяснительный, основанный на наблюдении метод естественных наук.

В истории социальной антропологии XX в. наиболее проработанный формальный ответ на механицизм, стоящий вне ортодоксальной герменевтической традиции, был дан *Т. Парсонсом*.

Как показывают тексты, относящиеся к функционалистскому подходу, анализ институтов с точки зрения ценностей может быть весьма плодотворен, но ограничен, т. к. он обходит стороной чисто символические феномены, такие как ритуал, сакрализация, метафора, миф, нарратив, код.

Другой подход, бросающий вызов идеалистическому взгляду на культуру, — *неомарксистский* — содержит в себе сходные проблемы. Как показывают работы *А. Грамши*, революционная и классово ориентированная теория не должна быть обязательно основана на ригидности поздних работ Маркса.

Большую роль в анализе культуры призвана сыграть *семиотика*. По мнению *Ф. Де Соссюра*, социальная структура или действие могут быть поняты только через посредство культуры.

Можно утверждать, что данные три «архетипические вариации» служат основой для всех современных подходов к изучению культуры. Все они начинаются с интереса скорее к значимому, чем к инструментальному действию, и с приверженности к идее автономности символических систем от внекультурных типов детерминации. В то же время они по-разному понимают автономность культуры, а также ее внутреннее строение. Эти проблемы являются источником современных дебатов о культуре и обществе.

Можно выделить ряд подходов к исследованию К. и о., которые являются актуальными на сегодня, но в то же время опираются на тексты, ставшие классическими для социально-антропологической теории (функционализм, семиотика, драматургический подход, веберизм, дюркгеймизм, неомарксизм, постструктурализм). Отсюда многообразие материала и авторов, относящегося к данной теме, от Дильтея и Соссюра до современных авторов. Охарактеризуем вкратце эти подходы.

Функционализм

Преимуществом функционалистского подхода является его способность сочетать акцент на культуру с анализом реального социального действия. Слабость ценностного анализа функционалистов заключается в том, что ценности часто редуцируются ими к тем самым социальным структурам, которые их предполагаемая аналитическая автономность позволяет им регулировать.

В своем функционалистском подходе к обществу *Т. Парсонс* концептуализировал отношения между культурой и материальными силами не как противопоставление

¹ Alexander J. C., *Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture* // Culture and Society: Contemporary Debates. Cambridge, 1995. P. 1.

опыта и внешней детерминации, а как «аналитические уровни единого эмпирического мира». Согласно Парсонсу, акторы интернализируют значимый порядок (культурную систему), которая является более обобщенной, чем набор социальных взаимодействий (социальная система), частью которой они являются.

Этот аналитический аргумент означает, с одной стороны, что каждый социальный акт специфицирует более широкую культурную модель. С другой стороны, поскольку с аналитической точки зрения действия являются частью социальной, а не только культурной системы, отвергается и идеалистическая перспектива. Поскольку Парсонс утверждает существование и третьей аналитической системы — личности, действие приобретает одновременно символический, социальный и мотивационный характер. Для проведения полноценного эмпирического анализа необходимо понять конкретные взаимоотношения всех трех аналитических систем.

Акцент на институционализацию должен сузить, по мнению Парсонса, культурные интересы социологов и антропологов, которые будут уделять больше внимания ценностям, чем символическим системам как таковым. Ценности представляют собой символические, абстрактные способы исследования центральных институциональных проблем. Акторы должны делать выбор между реальными альтернативами, и в этом процессе возникают нормативные, или ценностные, стандарты.

Институционализация означает, что тот или иной стандарт стал внутренней чертой роли актора. Для индивида, группы или коллектива отойти от институализированного стандарта означает столкнуться с санкциями, соответствовать ему — получить награду.

Приведем другой пример функционального анализа — работу Р. Мертон, посвященную нормативной структуре науки¹. Еще одной работой, отражающей данный подход, является функциональный анализ С.М. Липсетом культуры и политики², причём этому анализу присущи все сильные и слабые стороны функционализма.

В свое время Т. Парсонс предположил, что паттерны социальных ценностей фокусируются на пяти основных дилеммах, или переменных. Показывая, как они сочетаются с различными видами институционального поведения, Липсет делает эти нормативные переменные более четкими и достоверными. Он приводит в пример напряжение, существующее между экономическими и политическими ценностями во Франции и Германии, показывая, что ценностный анализ может демонстрировать внутреннюю сложность и противоречие.

Таким образом, функционалистская теория предполагает независимый анализ трех систем (личности, культуры и социальной системы), не отрицая их взаимовлияния. Такой подход во многом проблематичен с точки зрения интерпретации культуры. Осознавая сложности анализа такого рода, Парсонс предположил, что «функциональный анализ должен применяться к "институционализации" культуры, к тому, каким образом культура становится частью реальных структур социальной системы».

Семиотика

В середине XX в. структурализм и семиотика (ряд исследователей, в т. ч. Александер, используют эти термины синонимично) стали основной альтернативой функционалистским подходам к значению.

Лингвистика, которая являлась материалом Соссюра, может рассматриваться как частный случай семиотики. Если между словами и вещами в языке существует произвольное отношение, такое же отношение может существовать в социальных институтах и действиях. Каждая социальная деятельность включена в знаковую систему, которая работает по аналогии с языком. Ни историческое развитие, ни социальные отношения не определяют структуру этой знаковой системы. Ее значение может быть понято только путем реконструкции внутренних кодов самой институциональной системы.

¹ Merton R. Science and Technology in a Democratic Order // Journal of Legal and Political Sociology. 1942. № 1.

² Lipset S.M. The First New Nation. N.Y., 1967.

Семиотический анализ является тем не менее односторонним, поскольку он относится к знаковым системам, а не к обществам. Даже признавая, что языковые системы являются социальными институтами, сторонники структурного анализа предполагают отказ от соотнесения с аспектами взаимодействия и ситуативности. Таким образом, «семиотика возвращает нас к сильной версии автономности, которую предлагает ортодоксальная герменевтика»¹.

Структуралисты концентрируют свое внимание на культурной системе *per se*, подчеркивая внутреннюю интеграцию символической организации и считая, что эту организацию необходимо изучать без соотнесения с какими-либо другими процессами или уровнями. Это требует абстрагирования от всей конкретики, как индивидуальной, так и групповой, что позволяет интерпретатору сконструировать символическую систему кода аналитически независимым способом. Только после завершения такой реконструкции, считают семиотики, становится явным, что все конкретные темпоральные процессы происходят внутри ранее существовавших моделей значения.

В качестве еще одной иллюстрации семиотического анализа в культурологии и культурной антропологии можно привести работу *Р. Барта* «Мир, где состязаются в кетче»².

Барт считает свой анализ парадигматическим для социальной семиотики как таковой. Настаивая на том, что борьба является не спортом, а зрелищем, он стремится показать, что действие обусловлено структурой культуры. Рассматривая борьбу как текст, он видит ее не как мотивированное действие, а как некоторый сценарий, предназначенный для исполнения. Актеры в данном случае являются знаками, а не личностями. Исследовать необходимо не их взаимодействие, а их аудиторию, других акторов, которые определяются как «читатели» различных значений социального текста. Поединок борцов не является мотивированным действием в социальной системе, скорее это эманация области культуры.

В этом плане представляет интерес исследование *М. Салинса* пищи как символического кода³, в котором анализируются предпочтения американцев в области пищи: она показывает, каким образом семиотический анализ может быть применен к области повседневности. Это осуществляется при помощи абстрагирования от конкретного поведения в область культуры. При этом такие элементы социального, как продукты питания, становятся корреляциями в символической системе. «Чтобы объяснить производство с точки зрения культуры, необходимо отметить, что социальное значение объекта, которое делает его полезным определенной категории лиц, не более явственно из его физических свойств, чем ценность, которая может быть приписана ему при обмене... "Полезность" — это не качество объекта, но значение объективных качеств»⁴.

Салинс применяет семиотическую теорию для разработки основных правил, которые организуют нелингвистическую систему знаков. Моделирование знаковых систем организовано, как и другие логические отношения, в аналогичные и антиномичные. Так, крупный рогатый скот относится к свиньям аналогично тому, как относится говядина к свинине, человеческое к нечеловеческому, бифштекс к ребруху, внешнее к внутреннему, высокое к низкому и, возможно, высший статус к низшему.

Настаивая на комплексной внутренней структуре культурных систем, семиотика предлагает альтернативу редукции символических кодов к ценностям или идеологиям. Культуре в семиотическом анализе уделяется главенствующее место — предполагается, что культурные структуры не только «информируют» социальные паттерны, но и определяют их.

¹ *Lipset S.M.* The First New Nation. N.Y., 1967. С. 9.

² *Барт Р.* Мифологии. М., 1996. С. 59 — 69.

³ *Sahlins M.* Culture and Practical Reason. Chicago, 1976.

⁴ *Ibid.* С. 166.

Драматургический подход

Можно сказать, что драматургический подход выражает культурную автономность, придавая особую роль индивиду. Величайший теоретик микромира индивидуального взаимодействия Э. Гоффман в ходе своих исследований пришел к пониманию независимого статуса культуры. Его работа, посвященная «деятельности вне фрейма»¹, показывает, что в реальном мире социального взаимодействия индивиды постоянно сталкиваются со стимулами, дополнительными к тем, которые включены в основной культурный фрейм. Индивидуальные акторы должны иметь хорошо развитую способность проявления невнимания, одновременного восприятия и игнорирования стимулов, которые могут вовлечь их в деятельность «вне фрейма». Но способность к такой деятельности выходит за пределы невнимания, — утверждает Гоффман. Центральный текст окружен направляющими «подсказками», которые акторы должны выполнять, если они хотят понять, кто и когда направляет фрагмент «оформленной» деятельности. Гоффман называет их «связками» и считает, что они применяются от знаков пунктуации в языке до мимики в разговоре.

К данному направлению исследований относится и знаменитая работа К. Гирца «Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев»². Работа эта хорошо известна и часто цитируема. «Петушинный бой, пользующийся огромной популярностью на Бали и неоднократно привлекавший внимание этнографов, в трактовке Гирца предстает не просто как элемент материальной и духовной жизни балийцев... а как сложное общественное явление, вписанное в семиотический культурный контекст и находящее свое выражение в самых различных сферах: от домашних занятий до социальной стратификации общества»³. Александер отмечает, что для Гирца петушиные бои — это активное эстетическое достижение, художественная форма, которая помогает понять обыденный опыт, придавая ему преувеличенную драматическую форму.

Все три вышеперечисленных подхода заключают в себе различные представления о культурной автономии, подчеркивая, соответственно, ценности, формальные символические отношения и эстетический креативный перфоманс. Интерес, который представляют на сегодняшний день другие подходы, также связан с их специфическим рассмотрением культурных структур и процессов.

Современный анализ культуры, основанный на учениях М. Вебера, Э. Дюркгейма и К. Маркса, отличается от их первоначальных вариантов именно потому, что работа в этих направлениях попала под воздействие в контексте неоклассических подходов, связанных с идеями их основателей. С нашей точки зрения, интересным и важным представляется не только то, как они развиваются, но и то, каким образом происходит отход от «ортодоксальных» взглядов.

Веберианство

По традиции вклад М. Вебера в исследование К. и о. связан с «Протестантской этикой». Тем не менее в последнее время идеи Вебера стали рассматриваться в более широком контексте. Последователи Вебера продолжают концептуализировать культуру как внутренне порождаемую символическую систему, которая отвечает важным метафизическим потребностям. Религиозные идеи, теологические концепции спасения, важная роль таких разных путей к нему, как аскетизм и мистика, продолжают оставаться в центре веберианской культурной теории.

Но в современных работах значение и влияние этих идей выходят за пределы проблем самодисциплины и рационального контроля, а они сами связаны с более обобщенными понятиями активизма, сознания, сообщества и индивидуации. Воздействие этих идей на социальные институты расширено за узкие пределы экономи-

¹ Goffman E. Frame Analysis. L., 1975.

² Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 473 — 523.

³ Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Гирц К. Интерпретация культур. С. 537.

ческой деятельности до вопросов политического контроля, демократии, статусных и межгрупповых отношений.

Дюркгеймианство

Для подхода Э. Дюркгейма к пониманию культуры также характерно подчеркивание внутренней сложности и автономности символических систем. Но в отличие от веберианской линии, в этом подходе не делается акцент на исторически специфическое понимание культурных процессов или на сравнительное изучение их социальных и этических кодов. Скорее фокус наведен на структуру значимых систем, которые считаются универсальными, вне зависимости от исторического времени и места. В этом смысле подход дюркгеймианцев ближе к семиотическому и структуралистскому. Не случайно Александер отмечает, что Соссюр испытывал влияние поздних работ Дюркгейма.

Как и семиотика, дюркгеймианская линия в теории рассматривает культурные системы как организованные в символические антиномии. Тем не менее она выходит за пределы формализма, предполагая, что эти оппозиции не просто когнитивные или логические классификации, но разделения на сакральное и профанное, которые несут в себе сильный эмоциональный и моральный заряд. Они рассматриваются как основа организованных социальных сообществ, члены которых испытывают чувство солидарности по отношению друг к другу.

В позиции последователей Дюркгейма также подчеркивается, что медиацией между символическими разделениями и социальной солидарностью является ритуал, представляющий собой интенсивное эмоциональное взаимодействие, которое фокусируется на сакральных символах.

Сравнительно до недавнего времени культурная теория Дюркгейма рассматривалась как прототип функционалистского подхода к интерпретативному пониманию, стремящаяся объяснить религиозные и символические классификации как отражение социальной структуры. Причиной этого были противоречия, содержащиеся в работах самого Дюркгейма, только в последних из них можно проследить последовательный и продуманный подход к культурной автономии.

Эта сторона его работы привлекла современных исследователей в последние годы во многом именно благодаря интересу к исследованию культурной автономии, что создало благоприятный климат к использованию того аспекта социологии Дюркгейма, который наиболее тесным образом связан с культурой.

С этой точки зрения интересны работы М. Дуглас «Чистота и опасность»¹ и В. Тернера «Процесс ритуала: структура и антиструктура»².

Концепция Тернера представляет собой интересный пример того, как теория Дюркгейма может быть применена к анализу современных социокультурных проблем, поэтому остановимся на ней более подробно. В его работе проанализирована одна из фаз ритуала перехода ребенка в состояние «взрослого» — «лиминальная», пороговая, во время которой характерные черты субъекта ритуала являются спорными и противоречивыми. Он проходит через область культуры, которая практически лишена атрибутов прошлого или будущего состояния. Атрибуты лиминальности или лиминальных персон («пороговых людей») обязательно являются неясными, поскольку это состояние и эти персоны избегают или проскальзывают через сеть классификаций, которые обычно локализуют состояния и позиции в культурном пространстве.

Тернер отмечает, что лиминальное положение характеризуется отсутствием обладания чем-либо, в т. ч. статусом, собственностью, одеждой, означающей положение в обществе, местом в системе родства.

Лиминальные феномены предполагают существование двух моделей общества. Первая модель представляет собой общество как структурированную, дифференцированную и зачастую иерархическую систему политических, юридических и эконо-

¹ Douglas M. Purity and Danger. L., 1966.

² Turner V. The Ritual process: Structure and Antistructure. N.Y., 1969.

мических позиций, которые разделяют людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая, которая возникает в лиминальный период, — это неструктурированное или элементарно структурированное и сравнительно недифференцированное «сообщество» равноправных индивидов, которые подчинены общему авторитету старших.

Несмотря на то что Тернер рассматривает концепцию лиминальности на материале африканских племен, она вполне применима и к современному «сложному» обществу, в котором значительная группа молодежи находится в позиции лиминальности.

Если мы проанализируем социальное и экономическое положение современных подростков, то увидим, что им присущи те же черты, которые выделяются при ритуалах перехода. Подростки, еще не определившие своего места в жизни и экономически зависимые от своих родителей, объединяются в сообщества (часто носящие субкультурный характер), в которых отсутствуют социальные различия, что часто вызывает недовольство старших, наблюдающих несоответствие дружеских связей своих детей положению их родителей.

Объединения молодежи, хотя и бывают в той или иной степени формализованными, в реальности не входят в социальные структуры, являются мобильными и неустойчивыми. Тем не менее они образуют специфическую форму групповой ассоциации, которая может менять свою внешнюю атрибутику, но тем не менее демонстрирует сильную степень привязанности к своему сообществу, будь это «общество наутлу улицы» или многочисленное субкультурное образование, подобное футбольным фанатам.

Может показаться, что современные «лиминальные» группы не зависят от старших в той мере, как это происходит в племенной среде, но в реальности эти группы являются столь же зависимыми от властных стратегий общества «старших» в лице родителей, школы, более старших по возрасту и уже обладающих устойчивым социальным положением групп молодежи. Проявление независимости в поведении является всего лишь эпатажем, а если эта независимость принимает реальные формы, а лиминальность не соблюдается как переходная черта, то общество относит таких индивидов в разряд девиантов, вполне справедливо опасаясь криминогенных тенденций, связанных именно с нарушением лиминальности как переходного состояния и попыткой выделить ее в самостоятельную социальную позицию.

По мнению Тернера, отсутствие в западных обществах четких ритуалов перехода во взрослое состояние ведет к образованию маргинальных групп, которые выходят из ограниченного статусом социального порядка и уходят «вниз», одеваясь как бродяги, переходя с места на место, демонстрируя «фольклорные» музыкальные вкусы и подрабатывая время от времени неквалифицированным трудом. Они акцентируют личные отношения, а не социальные обязанности и рассматривают сексуальность скорее как полиморфный инструмент непосредственно возникающей связи, чем основу для прочного структурированного социального отношения.

Лиминальность, маргинальность и недостаточная структурированность являются условиями, в которых порождается большое количество мифов, символов, ритуалов, философских систем и произведений искусства, — утверждает Тернер. Все они имеют неоднозначный характер и способны воздействовать на людей на нескольких психобиологических уровнях одновременно. Лиминальное существование может оказаться плодотворным, если в результате человек возвращается в структуру общества, которая в свою очередь получает новый импульс от опыта лиминальных сообществ.

Тернер, следуя учению Дюркгейма, придает в своей работе большое значение солидарности и ритуалу, недооценивая в то же самое время независимую роль символических классификаций. Он рассматривает лиминальность, имеющую большое значение как для древних, так и для современных обществ, как движение от символически и институционально структурированной позиции к «антиструктурной» и обратно. Поскольку индивиды в лиминальной фазе должны отказаться от своей прежней классификационной системы, они рассматриваются как «новички», которые

могут быть подвергнуты новым процессам социализации. В результате участники этих ритуалов принимают новые статусные позиции, но делают это как акторы, которые прошли через фундаментальные изменения.

Неомарксизм

В течение XX в. было проведено большое количество теоретических разработок марксизма, которые стремились освободить его от присущего ему «механистического уклона».

С точки зрения теории культуры наиболее влиятельным последователем марксизма был А. Грамши, который рассматривал буржуазную культуру как независимый барьер росту социализма и, соответственно, развитию новой классовой культуры как важнейшей революционной задачи.

Грамши определяет марксизм как «теорию праксиса» и строит свою критическую теорию в диалоге с Кроче, находившимся под сильным влиянием гегельянства. Для Грамши вопрос значения является важнейшим измерением каждого человеческого действия и каждой исторической формы социального порядка. Несмотря на то что для Грамши, как и для Парсонса, социальная система составляет основной референт культуры, его теория является фундаментально отличной от функционализма. Она основана на иной концепции социальной системы и, соответственно, ином представлении о месте в ней культуры.

По мнению Грамши, культурные процессы разворачиваются внутри общества, основанного на классовой иерархии. Интеллектуальные идеи передаются массам в каждую историческую эпоху акторами, стоящими на более низкой ступени интеллектуальной лестницы. Основное различие между функционализмом и марксизмом заключается, по мнению Александера, в том, что «в функционалистской теории разграничение К. и о. привело к узкому фокусированию на ценностях, а не на символах. В культурном же марксизме эту роль играет понятие классового сознания. Мы еще раз убеждаемся в том, как трудно представить независимое отношение между культурой и обществом»¹.

Современные марксистские подходы к культуре воспринимают теорию Грамши сквозь призму новейших культурологических учений, результатом чего стало новое видение отношений между культурой и экономической жизнью, в котором практически отсутствует редукционизм.

В соответствии с ортодоксальным марксизмом капиталистическое производство не только ставит ручной труд в центр жизненного опыта, но лишает его смысла, сводя к механической форме. П. Виллис принимает эту традиционную точку зрения постольку, поскольку он придает ручному труду центральное место и рассматривает его как отчуждающий и эксплуатирующий процесс². Тем не менее он отходит от традиционного марксистского понимания, рассматривая этот промышленный труд как «нагруженный смыслом».

Согласно Виллису, базис и надстройка не являются отдельными иерархическими областями. Он считает, что непосредственный опыт производства перерабатывается в практике различных культурных дискурсов. Хотя Виллис признает, что физическая тяжесть индустриального труда значительно снизилась, он утверждает, что метафорические образы силы и смелости остаются центральными на рабочем месте. Они являются основой акцента на компетентность рабочих и борьбу за неформальный контроль над процессом производства, которая создает символическое пространство в работе в цехе. Эти образы являются также источниками дистинктивного языка и юмора, которые характерны для жизни цеха.

Наиболее важно, что эти образы физической мощи прорабатываются через символическое утверждение мускулинной идентичности. Самоуважение, которое создает культура рабочего места, основывается на вере в то, что более слабые люди, в

¹ Alexander J.C. Analytic Debates. P. 8.

² Willis P. Masculinity and Factory Labour // Culture and Society. P. 183 — 199.

особенности женщины, не способны на подобные достижения. Зарплата, которую рабочий приносит домой, является символом этого достижения и гарантирует ему центральный статус в семье, а также некоторую независимость от требований жены и детей. Именно благодаря этой мускулиненной культуре рабочего места, — утверждает Виллис, жесткая, брутальная природа заводской жизни должна рассматриваться скорее как гендерное качество, чем как дегуманизирующий продукт капиталистического производства.

Постструктурализм

В постструктуралистском подходе к культуре сочетаются элементы различных подходов: марксизма, семиотики и структурализма, школы культурных исследований, феминизма. Этот подход получил наиболее полное развитие в 60 — 70-е гг. XX в. на основе марксизма и структурализма.

Такие авторы, как *М. Фуко* и *П. Бурдьё*, выступили со своего рода функционалистской критикой чисто текстуальной референции структурализма и семиотики, подчеркивая социальные связи символизма с властью и социальным классом. С другой стороны, они дали семиотический и антифункционалистский ответ на структурную теорию марксизма. Они утверждали, что социальные структуры, так же как и классы и политическая власть, нельзя интерпретировать как действие «против» культуры, поскольку такое понимание предполагает, что социальная система не пронизана смыслом. Используя терминологию Парсонса, если классы или власть имеют только аналитическую автономию от культуры, в конкретных терминах они должны быть рассмотрены как частная форма укорененных культурных кодов.

Такая известная работа, как «История сексуальности» *М. Фуко*, имеет культурологический аспект, хотя все предыдущие исследования сексуальности недооценивали эту сторону проблемы. Они изучали репрессивную или либеральную сторону всех дискурсов о сексуальности, но рассматривали само сексуальное поведение так, как будто бы оно существовало вне этих культурных дискурсов. Фуко, напротив, утверждает, что необходимо объяснить, каким образом говорят об «этом», поскольку именно культурный дискурс составляет тот объект, который он высвобождает или подавляет. Более того, он настаивает, что тот способ, которым секс включается в дискурс, должен быть рассмотрен как форма власти.

Фуко пересматривает переход от более репрессивных обществ периода раннего модерна, где выражения сексуальной девиантности подвергались строгому наказанию, к более современной обстановке, где терапия и воспитание заменили непосредственное наказание.

По мнению Фуко, это не означает уменьшения социального контроля над сексуальным поведением. Сексуальные акты стали рассматриваться во все более рационализированных и абстрактных дискурсах, которые следует оценивать как культурную власть, дисциплинирующую сексуальность. Их функцией в меньшей степени является прямой запрет на секс, чем создание новых типов разговора о нем. И все же, определяя категории современной сексуальности, эти дискурсы создают те самые объекты, чьи модели они призваны объяснить.

Говоря словами Фуко, «они насадили принципы классификации в физические тела человеческих существ». Но власть кода сексуальности не является чисто культурной. Власти создали целый ряд механизмов наблюдения. Их профессиональное внимание, по мнению Фуко, показывает не столько усилие проконтролировать варианты сексуального поведения, сколько бессознательное желание вступить с ними в контакт.

К постструктуралистскому направлению некоторые исследователи (*Дж. Александер*) относят и работу *П. Бурдьё*, посвященную анализу художественного вкуса и культурного капитала¹, что, возможно, является весьма спорным, поскольку работы Бурдьё не входят в общепринятое пространство постструктурализма.

¹ Bourdieu P. Artistic Taste and Cultural Capital // Culture and Society. P. 205 — 217.

Тем не менее Александер находит общие черты в концепциях Фуко и Бурдьё с точки зрения «критической инверсии функционалистских рассуждений», хотя у Бурдьё он видит явно выраженный «семиотический уклон». По мнению Бурдьё, в соответствии со здравым смыслом повседневной жизни понимание материальных объектов является непосредственным и ненасильственным, а способность восприятия варьируется на индивидуальной основе. Находясь под влиянием семиотики, Бурдьё предполагает, что это понимание является иллюзорным, будучи «отфильтрованным» через априорные коды, которые, будучи усвоенными наблюдателем, становятся культивированной способностью.

Таким образом, восприятие рассматривается как форма культурной дешифровки, причем французский исследователь утверждает, что способность к дешифровке неравномерно распределена в обществе (в чем прослеживается влияние марксизма). Наиболее важные задания и статусные позиции в обществе требуют сложной перформативности, которая может быть усвоена только теми, кто обладает необходимыми кодами. Эти коды формируют культурное богатство любого общества, принадлежащее только тем, кому доступны символические средства овладеть им. «Через бессознательное владение инструментами апроприации индивиды приобретают культурный капитал»¹.

Институтами, которые специализируются на передаче этих культурных кодов, являются, по мнению Бурдьё, семья и школа. Они «налагают» эти коды на индивида, который не осознает этого, и определяют различие в восприятии, которое индивиды позже смогут проводить. Поскольку семьи и школы неравны в их изначальном доступе к наиболее ценным культурным кодам, Бурдьё описывает их функцию как передачу «социально обусловленных неравенств в культурной компетентности».

Проведя обзор основных направлений в изучении культуры, можно сделать вывод, что они разделяют акцент на автономию культуры от социальной структуры. «Значение идеологии или системы верований не может быть прочитано из социального поведения; оно должно быть исследовано как самостоятельный паттерн. Подходы к культуре отличаются друг от друга в описании того, что именно подразумевает такая автономия. Некоторые утверждают, что знания этой независимо организованной культурной системы достаточно для понимания мотивов и значения социального поведения, другие считают, что эта система должна быть понята как смоделированная на основе процессов, которые уже существуют в социальной системе»².

Дж. Александер стремится показать, что каждый из разнообразных подходов содержит элемент истины. Мы не можем понять культуру без соотнесения с субъективным значением, также как не можем понять ее без соотнесения с ограничениями социальной структуры. Невозможно интерпретировать социальное поведение без осознания того, что оно следует кодам, которые не создает; в то же самое время человеческая изобретательность создает меняющееся окружение для каждого культурного кода.

К различиям в подходах к культуре и обществу надо относиться с уважением по причине их необычайной сложности. Поэтому самые разные дисциплины внесли свой вклад в изучение этой проблемы, но существующие различия в ее решении указывают на необходимость создания более общей научной перспективы.

Новые тенденции в исследовании культуры и общества

Дальнейшее изучение К. и о. в современной культурологии и культурной антропологии следует рассматривать как ряд дискурсов, возникающих по поводу роли секу-

¹ Подробный анализ концепции художественного вкуса Бурдьё содержится в его работе «Distinction». См. подробнее: *Кагарлицкая С.Я., Шапинская Е.Н.* Пьер Бурдьё. Художественный вкус и культурный капитал// Массовая культура. М., 2004.

² Alexander J.C. Analytic Debates. P. 25.

лярной культуры, идеологии массовой и постмодернистской культуры в современном обществе.

Важный аспект исследования соотношения К. и О. связан с перспективами изучения современной культуры с точки зрения морального порядка и социального кризиса. Эти проблемы также провоцируют многочисленные дебаты. Основным вопросом, который поднимается в дискуссиях по этому поводу, является характер современной культуры: является ли она по преимуществу секулярной или сакральной? Большинство концепций современности («модернити») рассматривают ее как постхристианскую или даже пострелигиозную эпоху. Труды К. Маркса и М. Вебера утверждали взгляд на современность как на эру секулярности. Тем не менее дебаты по этому вопросу продолжаются вплоть до настоящего времени.

Одним из наиболее ярких выражений секулярного взгляда является работа П. Бергера¹, которая представляет собой своеобразный синтез учений Маркса и Вебера. Бергер считает, что структурная динамика капиталистического, или продвинутого индустриального и бюрократического общества создает секулярную публичную культуру. По мере того как религия теряет свою публичную институциональную основу, она не может более обеспечивать культурное единство. Она также сталкивается с конкурентными силами: философским мировоззрением или политическими идеологиями.

Религия отгоняется в область частной жизни, становится индивидуальным выбором со все меньшей социальной поддержкой. Религия, несомненно, прореагировала на это сужение ее социальной и культурной роли. Тем не менее движения, направленные против секуляризации, не имеют шансов на успех. «Существует неизбежный антагонизм между религией и современностью. Дифференциация социальных сфер и их функционально специфических норм ведут к напряжению между институциональным порядком и религией. Более того, секулярный образ мысли расходится с религией. Первый является антропоцентрическим; он предполагает взгляд на мировую историю как на естественный и культурный процесс, предполагающий диалектику человеческой зависимости и освобождения. Второй же является геоцентрическим; он предполагает, что мировая история — это процесс спасения, основанный на диалектике греховности и прощения.

Сегодня секулярное мировоззрение играет доминантную роль. Религия воспринимается только как специфическая институциональная сфера и частная идеология культурного идеала»². Тезис о секулярности современной культуры имел своих критиков. Одной из важнейших альтернатив этому положению является учение Э. Дюркгейма. Утверждая, что религия предполагает символические системы, которые классифицируют предметы и события на сакральные и профанные, он полагал, что современные общества имеют свою уникальную «религиозную» культуру. В частности, Дюркгейм интерпретирует современную «религию гуманизма» как «вариацию иудеохристианской традиции». В современном обществе человеческое существо и верования, ритуалы и практики, ассоциируемые с индивидом, становятся объектами религиозной практики. В данном случае Дюркгейм указывает на современную деификацию индивида.

Как критики, так и защитники тезиса о секуляризации сходятся в одном: секулярные идеологии или секулярные культурные репрезентации не могут обеспечить значимую модель личностного и социального существования. П. Бергер приходит к выводу о том, что секуляризация неизбежно порождает культурный кризис.

В основе просвещенческого отношения к религии лежало убеждение, что секулярный разум может стать культурной заменой религии. Наука должна была создать представления о мире, теория морали призвана была обеспечить рациональную этику, а эстетика — обеспечить стандарты вкуса. В этой программе имплицитно содер-

¹ Berger P. The Sacred Canopy. N.Y., 1968.

² Seidman S. Substantive Debates: Moral order and Social Crisis — perspectives on modern culture // Culture and Society. P. 225.

жалось понятие предполагаемого «конца идеологии». По мере того как структуры рациональности проникали бы в современные институты и рационализированную повседневную жизнь, должен был возникнуть культурный консенсус.

Человечество должно было вступить в постидеологическую эру, где конфликты были бы локальными и неидеологичными, т. е. не касались базовых верований, ценностей и норм. Мыслители XX в. утратили просвещенческую веру в силу разума и в его грядущий окончательный триумф. Тем не менее тема конца идеологии в той или иной форме продолжала звучать в дискуссиях о судьбах культуры.

Ключевым моментом в общей дискуссии на тему современной культуры послужили дебаты о массовой культуре и массовом обществе, особенно широко развернувшиеся в 50-е гг. XX в.

Тема конца идеологии прозвучала в радикально отличающихся вариантах у основных оппонентов в этих дебатах. С одной стороны, теоретики Франкфуртской школы утверждали, что идеологии теряют свою социальную достоверность. На их место приходит массовая культура, или, по выражению Т. Адорно, «культурная индустрия», которая создает гомогенную культуру, состоящую из униформного набора отдельных верований и ценностей, стереотипных моделей идентичности и поведения и ограниченного выбора жизненных стилей, основанных на моделях потребления¹.

Как утверждал Г. Маркузе в «Одномерном человеке», массовое общество интегрирует индивидов через коммодификацию потребностей и желаний. Социальные и идеологические конфликты подавлены грузом униформности, и массовой культуры и массового общества. Для Франкфуртской школы тезис о конце идеологии означает, по мнению С. Сейдмана, отступление рациональности от современных социальных институтов и культуры.

С другой стороны, в дискуссии принимала участие группа американских теоретиков, которые приобрели известность после Второй мировой войны. Такие исследователи, как Д. Белл, М. Липсет, Э. Шилз и Т. Парсонс, поставили подвопрос критике массового общества, предпринятую Франкфуртской школой. По их мнению, основные социальные разделения и конфликты в западных обществах исчезли. Общая тенденция заключалась в движении к постиндустриальному обществу, в котором идеологии теряют свой «социально-принудительный» характер. В соответствии с этими либеральными теориями упадок идеологии не отражает роста технократического порядка, но, скорее, наоборот: институционализацию просвещенческих верований и норм в отношении индивидуальной свободы и прав, равенства, справедливости и демократии.

Этот тезис иллюстрируется в работе Парсонса «За пределами принуждения и кризиса: наступление эры добровольного сообщества»². В ней американский ученый подчеркивает добровольную природу «модернити» и его основания на консенсусе: «В противоположность мнению многих интеллектуалов американское общество — и большинство современных обществ, в которых отсутствуют диктаторские режимы, — институализировало более широкий спектр свобод, чем предыдущие общества... Эти свободы начинаются со свободы от некоторых требований физической жизни — плохого здоровья, короткой продолжительности жизни... Они включают сокращения подвержения насилию... и свободу выбора в потреблении. Существует свобода выбора в браке, в выборе профессии, в религиозных предпочтениях, в политической позиции, в мысли, слове и выражении. Со сравнительной и эволюционной точки зрения общества конца XX в. успешно институализировали либеральные ценности прошлого века»³.

Одна из попыток переосмыслить конец идеологии в постмарксистском ключе предложена А. Гоулднером, который занимает промежуточную позицию между

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialeктика Просвещения. М., 1998.

² Parsons T. Beyond Coercion and Crisis: The coming of an era of voluntary community // Culture and Society. P. 298 — 306.

³ Ibid. P. 299.

Франкфуртской школой и теоретиками либерального консенсуса¹. Он утверждает, что идеологии потеряли свою способность формирования идентичности и политической мобилизации для большинства людей в развитых капиталистических обществах. Легитимация сегодня основывается на массовом потреблении и опирается на государственную администрацию, охраняющую мир, гражданский порядок и благосостояние.

Тем не менее Гоулднер предполагает, что культура критического дискурса, основанная на ценностях Просвещения, процветает в современной интеллектуальной среде. Эта критическая культура находит свое основное институциональное воплощение в университетах, но проникает и в более широкую публику через различные общественные организации и через массмедиа. Таким образом, по мнению Гоулднера, современное общество продолжает формироваться средствами идеологической борьбы, сфокусированной на политической мобилизации.

Подытоживая анализ направлений в исследовании К. и о., связанных с постановкой проблемы распада или, напротив, реконструкции морального порядка и нашедших свое выражение в дискуссиях о модернизме и постмодернизме, можно сказать следующее. Хотя никогда не существовало консенсуса относительно значения современности «модернити», мы можем идентифицировать доминантную культурную установку. Современность предполагает такие понятия, как эволюционное понимание истории, при котором Запад показывает будущее человечества; социальный прогресс, основанный на развитии культурных сфер высокого искусства, науки, этики, юриспруденции; единство субстанционального понимания индивида; концепцию освобождения человека, которая предполагает самореализацию и конец господства.

Несмотря на критику этих положений рядом мыслителей, настроенных против идей Просвещения, серьезная конкуренция модернистскому видению мира возникла лишь в 60-е гг. XX в. и выразилась в форме дискуссии о постмодернизме. Во многом такое обсуждение сводилось к эстетическим особенностям, отличающим постмодернизм от модернизма.

Так, постмодернистское искусство обычно ассоциируется с исчезновением иерархического разделения между высоким и популярным искусством, эклектической смесью эстетических кодов, принятием дифференциации искусства и жизни, ностальгией по прошлому и локальным традициям, игривостью и иронией вместо моральной серьезности модернизма.

Но эти эстетические «сдвиги» интерпретируются большинством исследователей как часть более глобальных перемен в социальной структуре и культуре. Многочисленные постмодернистские работы отражают изменения в «структуре чувствования», нормах и ценностях, эпистемологии и политике, что можно видеть в «классике» постмодернизма, включая таких авторов, как Ж.-Ф. Лиотар и А. Хьюсен.

В то же время нельзя обойти вниманием работы теоретика постиндустриального общества Д. Белла, а также основного противника Лиотара в известной дискуссии о модернизме и постмодернизме Ю. Хабермаса.

Таким образом, мы получаем представление о различных взглядах на природу постмодернизма и его место в понимании социокультурных процессов. Так, Д. Белл считает, что модернизм прошел через творческий период, но в настоящее время его творческая энергия истощена, а постмодернизм представляет культурную логику позднего модернизма, доведенную до предела. Постмодернизм в настоящее время прочно укоренен в популярных видах искусства и массовой культуре. Его культурное превосходство означает, по мнению Белла, не только кризис среднего класса, но и кризис современности — «модернити», т. к. он подрывает психологическую и моральную основу либерально-капиталистического порядка.

Хабермас критикует постмодернизм с иных позиций, защищая модернизм от постмодернистской критики, которая, по его мнению, наряду с неоконсерватизмом отказывается от прогрессивного наследия Просвещения.

¹ Gouldner A. The Dialectic of Ideology and Technology. N.Y., 1976.

Как Белл, так и Хабермас являются критиками постмодернизма. Белл критикует его как «продолжение нигилистического духа позднего модернизма». Хабермас показывает постмодернизм как отход от утопических надежд современности. Эти авторы представляют неоконсервативную и неомарксистскую точки зрения, но в то же время, отмечает С. Сейдман, — столь выдающиеся теоретики постмодернизма, как М. Фуко, Ж. Бодрийяр и Ж.-Ф. Лиотар, пришли к своей позиции через критику марксизма и идентификацию с новыми движениями.

Проанализированные выше три направления в дебатах о культуре и обществе не исчерпывают всех современных направлений теоретической мысли и методологических разработок. Большое значение имеют такие важные вопросы, как гендер и раса и их соотношение с личностной идентичностью и моральным и гражданским порядком.

Наиболее важные направления политической и интеллектуальной борьбы, разворачивающейся вокруг ключевых проблем культурной антропологии, по крайней мере на Западе, все больше фокусируются на таких вопросах, как культурная идентичность, способы построения сообщества, социальная легитимация, моральный порядок и повседневная этика.

См. также статьи; *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: к определению понятия*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Общество*; *Постмодернизм*; *Постструктурализм*; *Структурализм*; *Функционализм*.

Соч.: Барт Р. Мифологии. М., 1996; Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996.; Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование действительности. М., 1995; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000; Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Гэлбрейт Д. Новое индустриальное общество. М., 1969; Гири К. Интерпретация культур. М., 2004; Гоффман И. Представление себя в повседневной жизни. М., 2001; Гоффман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М., 2003; Грамиш А. Избранные произведения. М., 1980; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1991; Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1995; Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2002; Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977; Фуко М. Воля к истине. М., 1996; Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995; Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М., 1998; Шюц А. Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1986. № 1.

Лит.: Американская социология: Тексты. М., 1994. Клименкова Т.А. От феномена к структуре. М., 1991; Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004; От структурализма к постструктурализму: современная французская семиотика. Киев, 1996; Berger P. The Sacred Canopy. N.Y., 1968; Culture and Society. Contemporary Debates. Cambridge, 1995; Douglas M. Purity and Danger. L., 1966; General Theory of Action / Eds. T. Parsons, E. Shils. Cambridge; Mass., 1951; Merton R. Science and Technology in a Democratic Order // Journal of Legal and Political Sociology. № 1. 1942; Sahlin M. Culture and Practical Reason. Chicago, 1976; Turner V. The Ritual process: Structure and Antistructure. N.Y., 1969.

Е.Н. Шапинская

Культурные исследования

Культурные исследования (далее К. и.) — направление в исследовании культуры, характеризующееся эклектичностью подходов, множественностью приоритетов анализа, среди которых выделяются идеология, репрезентация, идентичность. «Культурные исследования представляют собой своего рода культурную антропологию современных постиндустриальных обществ, но также и теорию, понимаемую как

практику, активно вторгающуюся в социальные процессы»¹. Эту плюралистичность подчеркивает и ведущий теоретик К. и. С. Холл: «Культурные исследования состоят из множественных дискурсов. Это целый набор формаций: он имеет различные связи с моментами прошлого. В них вошли многие виды работы... Они всегда были набором неустойчивых формаций, у них было много траекторий, многие исследователи стояли и стоят на разных исследовательских позициях»².

К. и. как направление исследовательской деятельности возникло во второй половине XX в. вначале в Британии, распространившись затем в США и в Австралию. За время своего существования «К. и.» приобрели легитимный статус и популярность в академических кругах, а также оказали влияние на современные направления социальной мысли. Начало ей было положено открытием в 1964 г. Центра исследований современной культуры в Бирмингемском университете. В 70-е гг. XX в. центр занял ведущее место в изучении современной культуры, собрав выдающихся исследователей, таких как руководитель центра С. Холл, А. МакРобби, Д. Хеббидж, которые занимались анализом самых острых проблем современной культуры, которую характеризовали студенческие волнения, женские движения, мультикультурализм. Теоретические положения Бирмингемского центра основаны на марксизме, но его представители попытались создать свою модель культуры, которая не была бы напрямую отражательной.

Марксизм повлиял на К. и. в двух направлениях. Во-первых, для понимания смысла культурного текста или практики мы должны анализировать их, принимая во внимание социальные и исторические условия их производства и потребления. Тем не менее, несмотря на то что культура конституируется определенной социальной структурой, имеющей свою историю, в рамках К. и. она не изучается как отражение этой структуры и истории. «История и культура не являются раздельными сущностями. Никогда не возникает вопрос чтения текста или практики на их историческом фоне, чтобы проиллюстрировать уже сформулированное описание какого-либо исторического момента, — история и текст/практика вписаны друг в друга, укоренены друг в друге как часть одного процесса. К. и. настаивают на том, что культура обязана своей значимостью тому факту, что она помогает конституировать структуру и формировать историю»³.

С. Холл применил это положение к медиа как конструирующему фактору действительности. По его мнению, именно К. и. приводят к пониманию того, что медиа играют роль в конструкции того, что они отражают. Не существует некоего «внешнего мира», который существует вне дискурса или репрезентации, — этот внешний мир отчасти создается способом его репрезентации. Таким образом, культурные тексты не просто отражают историю, они создают историю и являются частью ее процессов и практик. Отсюда необходимость изучения того, что они делают, а не того, что они отражают.

Другим вкладом марксизма в К.и было признание того, что индустриальные капиталистические общества разделены по ряду признаков, таких как этничность, гендер, возраст, класс, причем это деление отражает неравенство данных групп. Культура, согласно К. и., является одним из основных пространств, где устанавливаются эти различия, где происходит постоянная борьба за значение, в которой подчиненные группы стремятся противостоять значениям, выражающим интересы доминантных групп. Таким образом, культура является идеологической.

Идеология является центральным концептом в К. и. Существуют различные, нередко противоречащие друг другу понятия идеологии. С. Холл обращается к марксизму Грамши и Альтюссера, заимствуя у первого понятие гегемонии, а у последнего теорию доминации, которая является ключевым понятием воспроизводства. Для объяснения процесса идеологической борьбы Холл развивает теорию артикуляции, ко-

¹ Усманова А. Гендерная проблематика в парадигме культурных исследований // Введение в гендерные исследования. Харьков: СПб, 2001. С. 433.

² Hall S. Cultural Studies and its Theoretical Legacies // Cultural Studies. L., 1992. P. 278.

³ Storey J. Cultural Studies and the Study of popular Culture. Edinburgh, 1998.

торая понимается в двух смыслах: как «выражение» и «соединение». По его мнению, значение — это всегда результат акта «артикуляции», активный процесс производства. Этот процесс можно назвать артикуляцией, т. к. значение должно быть выражено, но это выражение всегда происходит в специфическом контексте, в определенный исторический момент, внутри определенного дискурса.

Таким образом, выражение всегда связано с контекстом и обусловлено им. Кроме того, культурные тексты имеют разные акценты в зависимости от читателя и контекста прочтения. Отсюда можно сделать вывод, что «значение является социальным производством; мир должен быть создан, чтобы иметь смысл. Текст, практика или событие не являются источником значения сами по себе, они представляют собой пространство, где происходит артикуляция значения»¹.

Поскольку различные значения могут быть приданы одному и тому же тексту или одной и той же практике, значение всегда является потенциальной ареной конфликта. Область культуры для К. и. — это всегда важнейшее пространство идеологической борьбы, где может быть утрачена или завоевана гегемония. Теория гегемонии, заимствованная у *Грамши*, претерпела в «К. и. значительные изменения по мере того как на смену дискуссиям об идеологии и гегемонии пришли споры о модернизме и постмодернизме. *А. Мак Робби* отмечает, что это привело к «некритическому» отношению к консюмеризму, к пониманию потребления исключительно как удовольствия и производства значений. Теория гегемонии используется в К. и. скорее как «продуктивная метафора» (определение С. Холла), указывающая на диалектическую связь между процессами производства и деятельностью потребления.

По *Альтюссеру*, основные аппараты, поддерживающие правящую идеологию, — школа и семья. *Холл* перемещает акцент на массмедиа. В своей современной форме массмедиа появились в XVIII в. с развитием рынка книжной продукции. Художественный продукт стал товаром. Согласно Холлу, именно XVIII в. стал открытием царства рынка. К XX в. медиа колонизовали культурную и идеологическую сферу и получили лидерство, гегемонию, доминацию. Они вмешиваются в сложность современной жизни, классифицируя имиджи внутри определенных значений и интерпретаций. Плюрализм ведет в конечном итоге к производству консенсуса, а медиа воспринимаются Холлом как сложное единство, которое возникает из связи медиа и общества в целом. Как утверждает Холл, медиа структурированы в доминантности. Вывод, который он делает относительно медиа: они постоянно репродуцируют идеологическое поле общества таким образом, чтобы репродуцировать также его структуру доминации.

Вслед за Бирмингемским центром появились новые центры К. и., разработаны учебные программы, возник ряд журналов, пользующихся весьма значительным спросом. К. и. процветали в противоречивых условиях существования социогуманитарных дисциплин. Это означало, по мнению известного британского исследователя культуры *К. Дженкса*, что у них должна быть сильная и влиятельная основа или же политическая окраска хамелеона². По мнению ученого, ни одно из этих предположений не соответствует действительности. Многочисленные работы, стремящиеся найти источник К. и.³, показывают отсутствие определенного происхождения и истоков этого направления с точки зрения исследований культуры. Это сказывается в «гибридности» К. и., в готовности принять многочисленные методы, подходы и направления, постоянно возникающие в современных исследованиях культуры.

Имея промарксистскую или, во всяком случае, социал-демократическую ориентацию, К. и. обращаются к таким проблемам, как конфликт и радикализм, реформы и демократизация.

Тем не менее предположения К. Дженкса не являются и абсолютно неверными. Так, исследование происхождения К. и. их отцом-основателем С. Холлом говорит о том, что их истоки представляют собой не столько непрерывную линию, сколько от-

¹ Storey J. Cultural Studies and the Study of popular Culture. Edinburgh, 1998. P. 4.

² Jenks Ch. Culture. L.; N.Y., 1997. P. 152.

³ Turner G. British Cultural Studies. L., 1990; Agger B. Cultural Studies as Critical Theory. L., 1992.

дельные фрагменты: «В серьезной критической интеллектуальной работе нет абсолютных начал" и мало целостных последовательностей... Вместо этого мы находим неупорядоченную, но характерную неровность развития. Важными в данном случае являются значительные разрывы — моменты, когда старые направления мысли смещаются, а старые и новые элементы перегруппируются вокруг нового ядра предположек и тем... Культурные исследования как дистинктивная проблемная область возникли в один из таких моментов, в середине 1950-х гг.»¹.

Три фигуры были ключевыми для становления К. и.: *Р. Хоггарт* с его работой «Пользование грамотностью»², *Р. Уильямс*, автор многих значительных работ в области исследований культуры, среди которых ведущее место для становления К. и. принадлежит «Культуре и обществу»³ и *Э. Томпсон* с его работой «Возникновение английского рабочего класса»⁴.

Необходимо отметить, что все эти выдающиеся авторы работают в рамках скорее гуманитарных, чем социальных дисциплин, в то же время обращая внимание на социальные проблемы. Все они были известными фигурами в академических кругах, и не только, т. к. давали публичные лекции, принимали участие в работе Художественного совета, в университетской администрации и в медиа. «Всем им удалось разработать теорию социальных и политических основ культуры без воинствующего оттенка социальных наук, который в то время идентифицировался с длинными волосами, кожаными куртками и студенческими выступлениями»⁵.

Примером такого исследования социальной проблематики с дистанцированной точки зрения может служить предисловие *Хоггарта* к «Пользованию грамотностью»: «Я склонен думать, что книги по массовой культуре часто теряют свою убедительность по причине того, что они недостаточно ясно определяют, что есть "масса", а также потому, что они неадекватно связывают свои исследования частных аспектов жизни людей с более широким жизненным пространством, в котором они живут, и с отношением, которое они испытывают по отношению к своим развлечениям. Поэтому я попытался создать такое пространство и, насколько возможно, описать взаимоотношения и отношение к жизни рабочего класса. Что касается общего фона, эта книга основана в большой степени на личном опыте и не стремится обрести характер научно обоснованного социологического исследования. Существует явная опасность обобщения ограниченного опыта. Поэтому я включил, в особенности в примечаниях, некоторые результаты исследований социологов, там где они казались необходимыми, в качестве поддержки текста. Я также привел несколько примеров, где показывается, что другие люди, имеющие сходный со мной опыт, думают по-другому»⁶.

Между этими тремя фигурами, чьи идеи легли в основу К. и., существуют значительные различия в понимании культуры. В обращении *Хоггарта* к идеализируемому прошлому присутствует налет романтизма. Он создает модель культуры, которая, хотя и является ценной сама по себе, тем не менее пассивна и имеет тенденцию к самодовольству. Взгляд *Уильямса* на культуру гораздо более волюнтаристичен, он рассматривает ее как динамический процесс. Уильямс отказывается от идеи культуры как «суммы достижений человеческого разума и духа», эстетических и интеллектуальных шедевров. В понимании культуры как образа жизни, как суммы практик Уильямс и его последователи близки к позиции культурных антропологов. Но, несмотря на его взгляд на культуру рабочего класса как на реальность, а не остаточное явление общества с преобладанием высокой культуры, все же его взгляд на культуру как на тотальность включает последнюю, что уменьшает ее радикальный потенциал. *Томпсон* как убежденный марксист отрицает возможность общей культуры и

¹ Hall S. Cultural Studies: Two Paradigms // Culture, Ideology and Social Process. L., 1981. P. 19.

² Hoggart R. The Uses of Literacy. Harmondsworth, 1958.

³ Wiffiams R. Culture and Society. L., 1958.

⁴ Thompson E.P. The Making of the English Working Class. Harmondsworth, 1968.

⁵ Jenks Ch. Culture. L.; N.Y., 1997. P. 153.

⁶ Hoggart R. The Uses of Literacy. Harmondsworth, 1958. P. 9.

строит свою концепцию на автономности, конфликте и прежде всего на классовой борьбе.

С. Холл, представляя Хоггарта, Уильямса и Томпсона как предшественников К. и., разделяет современную парадигму этого направления на «культуралистскую» и «структуралистскую». В первой акцент делается на процессе производства культуры скорее, чем на ее определенном состоянии, во второй — акцент помещается «на специфическую природу тех предположительно нередуцируемых формальных свойств, которые характеризуют структуру различных типов означивающей практики и отличают их друг от друга»¹. Ученые, стоящие у истоков К. и., являются представителями как первой, так и второй парадигмы, хотя постепенно это различие стирается, уступая место менее жесткой медиации между действием и всеохватывающей структурой, основанной на понятии гегемонии.

Как мы уже отмечали, основание Бирмингемского центра послужило важной вехой в становлении К. и. Деятельность центра с самого начала была направлена на выработку общей проблематики, на разработку набора методов и направлений исследований, определенного круга значительных тем. Вокруг центра сконцентрировалась группа молодых теоретиков, работающих в междисциплинарном направлении, которые разработали программы по исследованиям кино, медиа, коммуникаций и ряда других областей современной культуры, которые актуальны и на сегодняшний день.

К. Дженкс, исследуя происхождение К. и., связывает их возникновение еще с тремя фигурами, связь которых с этим направлением не является столь эксплицитной, но тем не менее является, по мнению Дженкса, важным фактором в формировании К. и. Прежде всего он называет Дж. Оруелла. Его наблюдения по поводу популярной литературы с точки зрения «доминантной идеологии», его анализ отсутствия рабочего класса в художественной литературе XIX в. (кроме как в форме «толпы»), его ложно пророческие взгляды на массовую культуру и массовую аудиторию, выраженные в «1984», его мнение о все увеличивающейся власти и проникновении массмедиа и его романтизм в стиле Хоггарта в реконструкции сообщества рабочего класса и его повседневной жизни позволяют считать его работы в какой-то степени связанными с К. а.

Другим «вторичным» источником, на который указывает Дженкс, является Викторианский центр современных (тому времени) К. и., расположенный в лондонском Ист-Энде. К работам, внесшим вклад в это направление, К. Дженкс относит «Лондонский труд и лондонские бедные» Х. Мэйхью, «Жизнь и труд людей в Лондоне» Ч. Бута, «Восточный Лондон» В. Бесанта, романы Ч. Диккенса и А. Моррисона и многие другие. Эти городские наблюдатели дали голос отверженной и несформулированной культуре рабочего класса, которая была вытеснена за пределы общества с моральной, политической, экономической и даже географической и культурной точки зрения. Их работы основаны не на четко разработанной теории, а на «горьком восклицании» от имени всего образа жизни народа, основанном на наблюдении и демографии. Необходимо отметить, что эти наблюдения велись с точки зрения вуайеризма, любопытного взгляда обеспеченного буржуа, и носили характер практик, возникших в XIX в. — туризма, исследования новых территорий, социальных исследований и социальной политики. Во многом это относится и к современным К. и.

Еще одним малоизвестным предшественником К. и. можно считать, по мнению Дженкса, американскую социологию, которая развивалась в двух направлениях. Первое связано с известнейшей работой У. Ф. Уайта «Общество утла улицы», которая считается классическим примером методологии, заимствованной из антропологии, — включенного наблюдения. Уайт прожил несколько лет, подобно полевым антропологам, в итальянско-американской гангстерской группе, вначале принимая участие в их деятельности и постоянно заручаясь их поддержкой в изучении совместной жизни. Второе направление связано с неочикагской школой, с которой ассоциируются такие имена, как Беккер, Гир, Гоффман. Все они в свои студенческие годы, а затем во

время написания диссертаций занимались включенным наблюдением, проживая и проигрывая социальные роли, чуждые для них в обычной жизни. Они писали работы в русле символического интеракционизма, включаясь в деятельность водителя такси медсестры, парикмахера, джазового музыканта и даже наркомана.

Несмотря на разнообразие теорий и подходов, используемых в К. и., можно выделить присущие им особенности, что и делает Б. Эггер в своей работе «Культурные исследования как критическая теория»¹.

К. и. работают с расширенным понятием культуры, отрицая бинаризм высокой/низкой культуры, а также /нобые попытки установить культурную стратификацию. Они более склонны к антропологическому взгляду на культуру как на «весь образ жизни людей», хотя и не поддерживают определение культуры как тотальности.

Из вышесказанного вытекает, что К. и. легитимизируют, оправдывают и восхваляют все аспекты популярной культуры. Они рассматривают последнюю как ценность саму по себе, а не как «теневой феномен» или средство идеологической мистификации.

Приверженцы К. и., будучи представителями своего времени, признают социализацию своих собственных идентичностей через деятельность массмедиа и коммуникации, которую они стремятся понять.

Культура не рассматривается как статическая или закрытая система. Для К. и. она динамична и находится в процессе постоянного обновления. Культура — это не серия артефактов или застывших символов, но, скорее, процесс.

К. и. проявляют интерес скорее к конфликту, чем к упорядоченности. Они анализируют конфликт как на уровне межличностного взаимодействия, так и, что более важно, на уровне значения. Культуру нельзя рассматривать как объединяющий принцип, источник общего понимания или механизм легитимации социальных связей.

К. и. всеохватывающи. Так как все аспекты социальной жизни относятся к культуре, ни один из них не исключен из их интересов, будь то опера, мода, уличное насилие, разговоры в кафе, шопинг, фильмы ужасов и т. д. Все они больше не канонизируются и не располагаются вокруг центральной области значений.

Культурные репрезентации рассматриваются в К. и. на всех уровнях — начальной стадии, медиации и восприятия, или производства, распределения и потребления. Такие исследования являются междисциплинарной областью, они поощряют работу в направлении пересечения различных дисциплин, отрицают абсолютные ценности. Они занимаются тем, что представляется им интересным, придают большое значение исследованию популярной культуры (они, по сути дела, являются ведущим направлением в изучении на сегодня и наиболее далеко отстоят от критического пафоса первых серьезных исследований массовой культуры (культурный модернизм, Франкфуртская школа)).

Согласно К. и., создание (производство) популярной культуры может давать власть тем, кто находится в подчиненном положении, и волю к сопротивлению доминантному пониманию мира.

Это положение в корне отличается от мнения многочисленных критиков популярной культуры, которые упрекают ее в том, что она создает пассивного потребителя. Это не означает, что популярная культура всегда порождает силу и сопротивление. Отрицать пассивность потребления не значит отрицать то, что потребление иногда бывает пассивным. Отрицать, что потребители популярной культуры являются культурно инфантильными, не значит отрицать, что временами все мы бываем культурно инфантильными.

К. и. направлены против того мнения, что популярная культура представляет собой деградировавшую форму культуры, успешно навязываемую сверху с целью получить прибыль и захватить идеологический контроль. В этом направлении утверждается, что решение проблем современной культуры требует внимания к деталям производства, распределения и потребления культуры. Эти проблемы не могут быть

¹ Agger B. Cultural Studies as Critical Theory. L., 1992. P. 2.

решены раз и навсегда с точки зрения «элитарной» культуры с оттенком снисходительности. Они также не могут быть решены в рамках культурного производства, помещения значения в область намерения производителя, способов производства или самого продукта. Все это лишь аспекты контекстов производства и использования его продуктов, и именно в этих контекстах использования можно говорить о решении проблем значения, удовольствия, идеологического воздействия и т. д.

Кроме того, по мнению представителей К. и., необходимо различать силу культурной индустрии и силу ее воздействия. Определяя отношения между культурным текстом и аудиторией, американский теоретик К. и. Л. Гроссберг пишет: «Нам необходимо признать, что большей частью отношение между аудиторией и популярными текстами является активным и продуктивным. Значение текста не задано в каком-то независимом наборе кодов, к которому мы можем прибегнуть для консультации в любой момент по мере надобности. Текст не несет своего собственного значения внутри себя; никакой текст не может гарантировать, каковы будут его последствия. Люди постоянно борются не просто за то, чтобы понять, что означает текст, но за то, чтобы заставить его значить нечто связанное с их собственной жизнью, опытом, потребностями и желаниями.

Один и тот же текст имеет разное значение для разных людей в зависимости от того, как он будет интерпретирован. Разные люди обладают различными интерпретативными ресурсами и различными потребностями. Текст может значить что-то в контексте опыта и ситуации определенной аудитории. Важным также является то, что не определяют заранее, как они должны быть использованы или какие функции они будут выполнять. Они могут использоваться по-разному разными людьми в разных контекстах... Как используется специфический текст, как он интерпретируется, как он функционирует для своей аудитории — все это тесно связано постоянной борьбой аудитории за то, чтобы осмыслить себя и свой мир и, более того, создать для себя несколько лучшее место в мире»¹.

Различные области применения подходов К. и. являются связанными между собой и иллюстрируют междисциплинарность, необходимую для изучения сложноструктурированного пространства современной культуры. К. и. продолжают оставаться весьма продуктивным направлением в анализе многообразных феноменов современной культуры — кино и литературы (в особенности популярных жанров), популярной музыки и повседневного потребления. Несмотря на огромное количество литературы, периодических изданий, критических исследований и новых направлений, можно сказать, что К. и. далеко не исчерпали себя и являются одним из плодотворных подходов к изучению и пониманию современной культуры.

См. также статьи: *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурный релятивизм; Мультикультурализм; Постструктурализм.*

Соч.: Hall S. Cultural Studies: Two Paradigms // Culture, Ideology and Social Process. L., 1981; Hall S. The Work of Representation // Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. Milton Keynes, 1997; Hall S. Encoding and Decoding // Culture, Media, Language. L., 1980; Hoggart R. The Uses of Literacy. Harmondsworth, 1958; Angl. Watching Dallas. L., 1985; Williams R. Culture and Society. L., 1958; Thompson E.P. The Making of the English Working Class. Harmondsworth, 1968.

Лит.: Усманова А. Гендерная проблематика в парадигме культурных исследований // Введение в гендерные исследования. Харьков: СПб., 2001; Agger B. Cultural Studies as Critical Theory. L., 1992; Grossberg L. Is there a Fan in the House // The Adoring Audience: Fan Culture and Popular Media, L., 1992; Jenks Ch. Culture. L.; N.Y., 1997; Morley D. The «Nationwide» Audience. L., 1980; Storey J. Cultural Studies and the Study of popular Culture. Edinburgh, 1998; Turner G. British Cultural Studies. L., 1990;

Е.Н. Шапинская

Культурный релятивизм

Культурный релятивизм (далее К. р.) — направление в исследовании культуры которое признает за каждой отдельной культурой абсолютную равноценность, право на самобытность и несоизмеримость с другими культурами.

К. р. особенно актуален в ситуации начала XXI в., которая характеризуется сложностью и многозначностью, прошлое и настоящее соседствуют в культурном пространстве современности, иногда враждуя, иногда образуя некое полиморфное поле.

Смена культурной парадигмы поставила человека в положение «на границах» временных и темпоральных структур, «размывание» границ которых сопровождается высокой коммуникативностью, преодолением замкнутости традиционных культур и этнических, гендерных, эстетических стереотипов, плюрализмом культурных кодов и множественностью смыслов. В этом новом культурно-пространственном измерении четкость приемлемых еще в середине прошлого века моделей, построенных на бинарных оппозициях типа «Традиция — Современность», «Запад — Восток», «Свой — Чужой», начинает утрачиваться, а сами модели теряют категоричность.

В современной культуре человек сталкивается одновременно с совершенно разнородными явлениями, которые трудно классифицировать в привычных рамках бинаризма, но в то же время дуалистичность категориального аппарата стремится свести разнообразие и амбивалентность феноменов культурной и социальной жизни к структурной определенности, несущей в себе аксиологический смысл.

К. р. во многом связан с преодолением бинаризма, который господствовал во многих направлениях антропологических исследований. По мнению М. Элиаде, двоичное членение природы и общества является универсальной чертой человеческого мышления и проявляется в таких характеристиках, как полярность, антагонизм и дополняемость.

Для Элиаде «код полярности» приобретает, с одной стороны, значение способа «прочтения» природы и человеческого существования, с другой — универсального системообразующего принципа, охватывающего все многообразие бинарных и дуалистических представлений. Многообразие форм дуальности привлекло к себе внимание исследователей культуры и общества в начале XX в., что было связано с зарождением культурной антропологии и социологизма Дюркгейма.

Многочисленные исследования начала XX в. в области культуры и социума предложили два основных типа объяснения дуальной классификации социальных и экзистенциальных феноменов со всеми космологиями, мифологиями и ритуалами, которые опирались на эту классификацию: социальное, основывавшееся на взглядах Дюркгейма и его последователей, и историческое, выведенное из «смещения двух этнических групп — меньшинства цивилизованных завоевателей и массы аборигенов, задержавшихся на примитивном уровне развития»¹.

Для Элиаде код полярности приобретает, с одной стороны, значение способа «прочтения» природы и человеческого существования, с другой — универсального системообразующего принципа, охватывающего все многообразие бинарных и дуалистических представлений.

Дуализм мышления, проявившийся в культуре в виде устойчивых ментальных конструктов типа «Свой — Чужой», на онтологическом уровне создал и свои структурные параллели — «Запад—Восток», «Традиция—Современность», «Мужское — Женское» и т. д.

В последние годы стало принято заменять слово «Чужой» понятием «дружести», признавая, таким образом, что феномены, принадлежащие к разным культурам, могут быть поняты и осмыслены как отличные от своих собственных, но не вступающие с ними в противоречие. С одной стороны, это новое отношение снимает полярность этноцентрических принципов, с другой — подчеркивает необходимость коммуникации между самыми различными культурами — этническими, гендерными, возраст-

¹ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 202.

ными, субкультурами. Коммуникативный акт является реализацией отношения «Я» к «Другому» в рамках социальности.

В то же время коммуникативные процессы конкретизируются в зависимости от того или иного этнокультурного контекста или области культуры. Коммуникация предполагает многомерность отношений, она не сводится к двустороннему отношению культуры исследователя и исследуемой им культуры. Вполне закономерно, что в эпоху коммуникации толерантность по отношению к ранее исключенным из магистральной культуры или маргинальным явлениям стала одной из особенностей культуры конца XX в., в которой уживаются и говорят своим «голосом» различные этнокультурные сообщества.

Тем не менее традиционные бинарные оппозиции продолжают существовать как в сознании, так и в исследованиях культуры и в социокультурных институтах. Как отмечают Ж. Делез и Ф. Гваттари, «бинарная логика... все еще преобладает в сфере психоанализа, лингвистики, структурализма и даже информационных наук»¹.

Отсюда, например, отношение к «культуре Востока», которая выделяется в отдельный раздел учебных курсов, хотя абстрактному понятию «Восток» не присуща даже та доля обобщения, с которой можно говорить, к примеру, о странах Западной Европы.

«Восток» — ментальная абстракция, созданная интеллектом и воображением европейца, — хранил от него свои тайны. Завеса была приоткрыта только в XVIII в., когда началось проникновение в суть различных культур. Одно из направлений в изучении «восточных» культур характеризуется стремлением найти в них общечеловеческую значимость, ценности, обогащающие человека любой культуры. Это зачастую было связано с разочарованием в собственной культуре, которая объявлялась исчерпанной, ущербной, бездуховной. Такое возвеличение культуры Востока выразилось в ориентализме как взгляде на Восток со стороны, глазами постороннего наблюдателя. Другой особенностью европейского подхода к неевропейским культурам является стремление уловить «Дух» или понять «Душу» чуждой культуры исходя из общефилософских или эстетических установок, через призму которых и рассматривались произвольно выбранные фрагменты различных культур.

Практически все исследования XVIII — XIX вв., какова бы ни была их установка по отношению к «другим» культурам — этноцентричной или ксеноцентричной, — характеризуется рассмотрением этих культур как чужих, удаленностью от них, малой степенью интегрированности заимствованных элементов и низкой коммуникативностью.

В XX в. происходит взрыв межкультурного общения, что ведет к преодолению дихотомического мышления, к объединению субъекта и объекта как равновеликих и равноценных величин во взаимодействии, к становлению интерсубъективности. Исследователей начинает привлекать не столько описание, оценка или структура «других» культур, сколько поиски глубинных связей в решении проблемы тождества и различия, «проводимости» смыслов. Обмен культурными ценностями становится неотъемлемой частью социокультурной ситуации, общение с другими культурами — условием полноценного существования своей собственной.

Само понимание культуры выходит как за рамки узкой локальности, так и абстрактного универсализма — по словам В.Н. Топорова, она живет «своим» и «чужим» и в союзе или столкновении того и другого возрастает на общую пользу. Соответственно, активно ведутся поиски новых решений и методов, более адекватных в подходе к сложному миру современной культуры, образующему «зону очевидных проблем, не поддающихся решению классическими методами»².

Канадский культуролог и литературовед Э. Уолл выделяет две основные модели, составляющие основу различных подходов к изучению культур. В соответствии с

¹ Deleuze J., Guattari F. *A Thousand Plateau. Capitalism and Schizophrenia*. L., 1987. P. 5.

² Орлова Э.А. Культурная антропология в XX веке: объяснение униформности и многообразия культурных феноменов // *Культура: теории и проблемы*. М., 1995. С. 130.

долгой традицией стратифицированной, иерархизированной теории познания «знания рассматриваются как результат особого рода властных отношений между познающим субъектом и познаваемым объектом». Такая модель познания предполагает разрыв между субъектом и объектом, причем «в самом акте, при помощи которого утверждается господство данного субъекта над данным объектом извне, любая возможность плодотворного обмена между ними полностью исключена»¹.

Еще одной моделью изучения культуры Другого является *диалогическая*. Диалог как модель обмена и как модель познания является, по мнению Уолла, «оптимистической теоретической моделью», которая «прорезается через иерархии, говоря через границы, разделяющие две стороны, пронизывая их многочисленными отверстиями и показывая нам, что обе стороны диалогически связаны со сходными явлениями и состоят из сходных ингредиентов».

Диалогизм является одним из направлений поиска преодоления субъектно-объектного дуализма в современной культурологии. Академический дискурс в последние годы часто обращается к проблеме изучения различных культур как к области столкновения монологизма и диалогизма. Исследователей интересуют такие вопросы, как возможность познания культуры, условия продуцирования знания о различных культурах, изменение позиции субъекта, статус самого знания.

На смену дуальности и дискурсивной полярности пришла информационная дигитальность, «тотальное сомнение сетей и средств». Действительно, диалогизм, будучи весьма привлекательным методом в исследовании Другого, далеко не всегда способен преодолеть бинаризм Субъекта и Объекта. «Какого рода диалог возможен и какой диалог существует между высокоиндустриализованными и постиндустриальными, грамотными и неграмотными, густонаселенными и редконаселенными социальными общностями?» — такой вопрос ставит индийский лингвист и культуролог К. Тирумалеш².

Отход от рассмотрения культуры Другого с позиций бинаризма требует создания новых методов и подходов к плюралистическому миру этой культуры, приобретающему в наше время все более сложный, противоречивый, зачастую мозаичный характер. В традиционных исследованиях культурного многообразия выделяются три основных принципа: эволюционизм, релятивизм и универсализм. Исследования, которые ведутся в наши дни в рамках этих направлений, носят совершенно иной характер по сравнению с теориями прошлых эпох.

Так, большинство концепций XIX в. были основаны на ментальных конструктах или воображаемых представлениях, но уже со второй половины века, со становлением культурной антропологии, наблюдается стремление к эмпирическому изучению культур. Это объясняется, с одной стороны, реакцией на умозрительность существующих теорий, а с другой — признанием факта существования многочисленных этнокультурных общностей с присущими им обычаями и нравами, отличающихся не только от «европейского стандарта», но и друг от друга. Тенденция к эмпирическому изучению культур стала ведущей в культурной антропологии. Во многом исследования антропологов были реакцией на доминирующий в интеллектуальной жизни позитивизм, утверждающий существование единого стандарта рациональности для оценки всех явлений культуры и социума.

Антропологическая мысль XX в. пришла к принципиально новому объяснению этих явлений, учитывающих эмоции, что предполагало новую установку исследователя, который должен был стать на точку зрения носителя исследуемой им культуры.

Если начальный этап культурной антропологии связан с эволюционизмом, в рамках которого существование различных культур рассматривается как стадийный

¹ Wall A. Levels of discourse and levels of Dialogue // Dialogism and Cultural Criticism. L.; Canada, 1995. P. 63.

² Tirumalesh K. V. Interdiction, or the Impossibility of Dialogue // Dialogism and Cultural Criticism. P. 14.

момент прогрессивного развития, то для «универсалистов» она, скорее, методологическая условность. Согласно этой теории, разнообразие и различие в культурах — всего лишь видимость, а культурные коды различных культур гораздо ближе друг к другу, чем мы предполагаем.

«Релятивистское» направление в исследовании культуры Другого признает за каждой отдельной культурой абсолютную равноценность, право на самобытность и несоизмеримость с другими культурами. «Релятивисты» ставят своей целью сохранить неприкосновенность культурных и человеческих различий и установить «соравенство» различных жизненных стилей. Исследование этого направления производится в соответствии с двумя правилами: контекстуализации и произвольности. Первое предполагает изучение точки зрения Другого, т. е. наибольшего количества деталей, касающихся значений, символов, смыслов разных культур, что дает возможность осмыслить культурные процессы в определенном контексте. Второе предполагает, что носители разных культур могут воспринимать и оценивать одни и те же явления феноменального мира по-разному.

Кроме ставшего традиционным релятивистского подхода к культуре, который был поддержан многими антропологами XX в., выделяются еще два вида К. р., которые можно назвать «этическим» и «эпистемологическим»¹. Согласно этическому К. р., невозможно формирование универсальных кросскультурных этических суждений, т. к. моральные ценности являются продуктом уникального исторического развития каждой культуры. Соответственно, о них можно судить только в контексте истории.

Этот вариант К. р. получил распространение как в британской социальной антропологии, так и в американской культурной антропологии. Так, в США Ф. Боас² и его последователи Р. Бенедикт и М. Херсковиц придерживались диффузионистского взгляда на культурное развитие и считали этический К. р. эмпирически наглядным, методологически необходимым (в целях отказа от этноцентризма) и справедливым.

На практике эти установки выражались в выступлениях против расизма и антисемитизма. Особенно плодотворно работал в этом направлении М. Херсковиц, который утверждал, что К. р. был не только прагматически полезным, но и эмпирически доказанным этнографическими данными. Он также предполагал, что не только нравы, но и особенности восприятия были продуктами инкультурации, что сближало его позицию с эпистемологическим К. р.³

Для Херсковица К. р. был не столько антропологической теорией, сколько способом критики колониального империализма, что привело к некоторым парадоксам в его позиции, например в принятии за абсолютную истину (которая в его понимании не должна существовать) утверждения, что все истины являются культурными условностями. Несмотря на спад интереса к этому направлению К. р. в годы после Второй мировой войны, в 80 — 90-е гг. XX в. наблюдается возрастание интереса среди антропологов к таким проблемам, как власть, права человека, что возрождает противоречие между космополитической толерантностью этического К. р. и стремлением обнаружить «универсальные ценности».

Эпистемологический (или когнитивный) К. р. часто определяется его критиками как утверждение, что системы знания, которыми обладают различные культуры, несоизмеримы, а значит и непередаваемы, абсолютно чужды. Соответственно, представители разных культур живут в различных, но равно «истинных» когнитивных мирах. В таком крайнем выражении эпистемологический К. р. не имеет многочисленных последователей. Одна из причин этого кроется во внутренней противоречивости позиции. Тезис о несоизмеримости различных культур и невозможности универсальных суждений принадлежит к тем утверждениям, которые, как показал Херсковиц, являются невозможными.

¹ Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology P. 478 — 480.

² Boas F. The Mind of Primitive Man. N.Y., 1911.

³ Herskovits M.J. Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism. N.Y., 1972.

Тем не менее эпистемологический К. р. утвердился в связи с тремя антропологическими проблемами, вызвавшими многочисленные дискуссии среди ученых. С первой проблемой столкнулись лингвисты в 1950-е гг. в связи с так называемой гипотезой Сепира — Уорфа, ставящей вопрос о том, определяет ли язык и его выразительные возможности частично или полно опыт человека.

Второй круг проблем, особенно значимых в 50 — 60-е гг. XX в., касался того, насколько рациональность, как способ человеческого мышления является универсальной. Они нашли выражение в обсуждении работ З. Эванс-Причарда, касающихся «примитивного» мышления, некоторыми философами (П. Уинч, В. Квин). Квин выражал сомнения относительно возможности буквального перевода¹, которые не получили большого отклика среди антропологов.

Гораздо больше внимания было уделено аргументам Уинча: если правила мышления социально сконструированы и если, соответственно, рациональность меняется от культуры к культуре, тогда социальные науки «затемняют» то, что они стремятся понять, пытаясь объяснить в западной научной терминологии на первый взгляд иррациональные утверждения и поведение верующих, как западных, так и принадлежащих другим культурам. Дискуссии по этой проблеме были затруднены пониманием западной научной рациональности — является ли она в повседневной научной практике действительно столь «рациональной».

В последнее время ряд исследователей высказывает предположение, что эпистемологический К. р. составляет основу ряда подходов в современном социогуманитарном знании, таких как символическая антропология, герменевтика, феминизм, культурные исследования (имеется в виду британская школа «культурных исследований»), постмодернизм и постструктурализм. Несмотря на то что представители этих весьма разнородных направлений не считают себя «релятивистами», они тем не менее разделяют определенную позицию, а именно критику традиционной европейской *рациональности*.

Отсутствие единого мнения по поводу того, кого можно причислить к релятивистам, ведет к ощущению обоснованности споров об эпистемологическом релятивизме. Так, столь известный антрополог, как К. Гирц, высказал мнение о том, что «антирелятивизм является всего лишь симптомом пре-этнографической ностальгии, попыткой вернуть яблоко человеческого разнообразия на древо просвещенческой рациональности»². Споры об эпистемологическом релятивизме часто принимают характер обсуждения возможного количества культурных универсалий, а также попытки выстроить альтернативные «объективности», предпринятые известной феминистской исследовательницей Д. Хэрвей³.

Релятивистский подход основан на принципе культурного плюрализма, что во многом соответствует современной культурной картине мира, в которой на сцену выступило большое количество ранее неизвестных культур и вновь образовавшихся субкультур, в которой научные открытия коренным образом изменили мнения о культурах прошлого, в которой сосуществуют самые разнохарактерные феномены.

В постмодернистской теории и практике этот принцип абсолютизируется, доходя до бесконечного фрагментирования культуры. Здесь мы видим принципиально новый подход к «другой» культуре — отказ от структурирования и упорядочивания культурных феноменов. Этот отказ основан на признании ограниченности абсолютизации какой-либо формы рациональности, и это признание составляет эпистемологический фундамент постмодернизма.

Ответ постсовременности на проблему культурного многообразия трудно оценить однозначно, в особенности признавая, что мы уже вступили в эпоху нового культурного сознания, одновременно глобального и фрагментированного. В эпоху смены культурной парадигмы трудно встать на четкую и определенную позицию в отноше-

¹ Quine W. Van Orman. Word and Object. Cambridge; MA, 1960.

² Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. P. 461.

³ Haiaway D. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. N.Y., 1991.

нии культурного пространства, в которой стирается грань между «реальным» и «виртуальным».

Но, несмотря на всю его сложность и неоднозначность, на «исчезновение горизонтов» искусства, истории, самого человека, на небывалое развитие коммуникационных технологий, проблема постижения различных культур стоит так же остро и нуждается в новых решениях. С ростом мультикультурализма создаются новые основания для дифференциации и стратификации.

Таким образом, К. р. является направлением в изучении культуры, которое во многом соответствует особенностям современной социокультурной ситуации в целом и является одним из ведущих подходов к культурному многообразию в современной антропологии.

См. также статьи: *Диффузионизм; Культура: к определению понятия; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурные исследования; Мультикультурализм; Постмодернизм; Постструктурализм.*

Соч.: Гириц К. Интерпретация культур. М., 2004; Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток—Запад. Вып. IV. М., 1989; Лотман Ю.М. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 3. Таллинн, 1993; Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1993; Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Deleuze J., Guattari F. A Thousand Plateau. Capitalism and Schizophrenia. L., 1987; Hall E.T. The Dance of Life: The Other Dimensions of Time. N.Y., 1984; Harris M. Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture. N.Y., 1974; Heiskovits M.J. Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism. N.Y., 1972.

Лит.: Гумилев Л.Н. Художественное наследие народов Древнего Востока // Искусство стран Востока. М., 1986; Григорьева Т. Образы мира в культуре: встреча Запада с востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987; Ерасов В.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., 1990; Орлова Э.А. Культурная антропология в XX веке: объяснение униформности и многообразия культурных феноменов // Культура: теории и проблемы. М., 1995; Dialogism and Cultural Criticism. L.; Canada, 1995; Schweder R., Bourne E. Does the Concept of Person Vary Cross-Culturally // Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge, 1984; Theories of Man and Culture. N.Y.; L., 1973.

Е.Н. Шапинская

Мр̂тикудыралкзм

Мультикультурализм (далее М.) — сравнительно новые явления в социогуманитарном знании. Так, исследования по М. появились лишь в последней декаде XX в.¹ Тем не менее проблемы, с которыми связан М., ни в коей мере не являются новыми: права и статус иммигрантов, признание малых народов, статус новых социальных движений. Хотя название «мультикультурное государство» появилось недавно, сами феномены культурного многообразия и различия между группами населения присутствуют практически всем обществам, кроме в высокой степени изолированных.

Современным обществам приходится сталкиваться с М-, даже если его проблемы не ставятся на государственном уровне. Это происходит потому, что социокультурная реальность включает в себя «конфликтующие притязания групп населения, которые обладают общей идентичностью и практиками, эту идентичность подтверждающими, которые отличаются от групповой идентичности большинства членов данного общества»².

¹ Kymlicka W. Kiberalism, Community and Culture. Oxford, 1989; Young I.M. Justice and the Politics of Difference. Princeton, 1990; Kelly P. (ed.). Multiculturalism Reconsidered. Oxford, 2002.

² Kelly P. (ed.). Multiculturalism Reconsidered. Oxford, 2002. P. 1.

Причины этих различий многообразны и сложны. В ходе истории передвижения различных групп населения были вполне обычным явлением, но только в сравнительно недавнее время такое передвижение стало характеризоваться как «пересечение границ», иммиграция, эмиграция или колонизация. В настоящее время исследователи прослеживают истоки этих передвижений и классифицируют их в соответствии с типом или причиной мобильности населения.

Так, один тип передвижений возник для того, чтобы колонизировать предположительно пустые территории и установить новые империи и государства. Термин «колонизация» включает не только приток «белых» европейских иммигрантов в «Новый свет» Северной и Южной Америки и Австралии, а также в гораздо более старые миры Азии и Африки. Он предполагает также движение «цветного» населения внутри этих империй с целью усиления экономического могущества колониальных властей. Процессом формирования государств является и «внутренняя колонизация» с ее акцентом на униформность.

С крушением европейских империй, с достижением независимости американскими государствами произошла трансформация старого колониального наследия. В США отступление европейских держав в конце XVIII — начале XX в. послужило началом процесса, который открыл «Новый свет» не просто как многонациональное государство (включающее коренные народы), но как полиэтническое государство в полном смысле этого слова (включающее значимые католические, православные и еврейские сообщества, так же как и протестантов, коими были в основном первые поселенцы). Это происходило по мере того, как группы иммигрантов из Северной, Южной и Восточной Европы селились на пространстве, которое принадлежало англичанам, французам и испанцам.

В результате США стали с самого начала мультикультурным государством — раньше, чем это явление получило теоретическое обоснование. Что касается европейских государств, М. пришел к ним как последствие распада колониальной системы, Британия, Франция, Голландия, Бельгия и в какой-то мере Испания и Португалия стали мультикультурными государствами. Возникла идея, во многом опиравшаяся на экономические нужды, существования транснациональных и культурных связей, которую было легко воплотить в жизнь в периоды нехватки рабочей силы. На примере Британии — бывшей колониальной супердержавы — можно проследить, как иммиграция из бывших колоний превратила страну в полиэтническое и мультикультурное общество. Иммигрантское население сосредоточено в основном в городах, и британские города изменили свое лицо, так же как и вся система услуг, которая стала зависеть от иммигрантов различных поколений.

Несомненно, этот процесс включает в себе множество проблем, наиболее острыми из которых являются расизм и дискриминация, проявляющиеся не только в Британии, но и во многих других «либеральных» демократических обществах со значительным процентом иммигрантов. Отношение к этим явлениям в обществе неоднозначно. Так, националистические круги рассматривают иммиграцию как «угрозу дистинктивному характеру национальной культуры»¹. Эта проблема существует не только в государствах, где М. появился сравнительно недавно, но и в обществах, которые были полиэтническими с самого начала, таких как Канада и Австралия.

М. теснейшим образом связан с культурологической установкой на плюрализм, который стал весьма значимым подходом к культуре во второй половине XX в., при смене господствующего ранее эволюционизма на релятивизм.

«Релятивистское» направление в исследовании культуры признает за каждой отдельной культурой абсолютную равноценность, право на самобытность и несоизмеримость с другими культурами. «В то время как этноцентризм оценивает "чужие" культуры, используя собственную культуру наблюдателя как стандарт правильного поведения, культурный релятивизм рассматривает модель поведения людей с точки

¹ *Alhibi-Brown Y. True Colours: Public Attitudes to Multiculturalism and the Role of Government. L., 1999; Who Do We Think We Are? Harmondsworth, 2000.*

зрения их собственной культуры. Он уделяет главное место пониманию других культур и не отвергает их как странные или экзотические»¹. Это положение применимо по отношению к самым разным аспектам культуры, которые могут быть поняты или оценены лишь в контексте общих культурно-мировоззренческих установок.

Для «релятивистов» различные культуры фундаментально отличаются как друг от друга, так и от культуры исследователя, всем им присуща «внутренняя когерентность, которую, с одной стороны, можно понять, но с другой — нельзя судить»².

Своими корнями М. уходит в учение американского антрополога Ф. Боаса, который в начале XX в. полагал, что каждая культурная система мысли является абсолютно уникальной. «Для Боаса культура была автономной областью, которую нельзя было объяснить в терминах других факторов, и его акцент на разнообразие различных культур был направлен против линейных теоретических формулировок. Не отвергая возможность открытия общих законов внутри культуры, Боас утверждал, что сложность культурных феноменов была настолько велика, что такие обобщения опровергались деталями»³. Отсюда следовал вывод о несостоятельности эволюционистской парадигмы, которая объясняла разницу культур стадией их развития. «Европейские стандарты рациональности не могли более составлять основу единой системы понимания и сравнения»⁴.

В постмодернистской теории и практике М. абсолютизируется, доходя до бесконечного фрагментирования культуры. Здесь мы видим принципиально новый подход к культуре — отказ от структурирования и упорядочивания культурных феноменов. Этот отказ основан на признании ограниченности абсолютизации какой-либо формы рациональности, и это признание составляет эпистемологический фундамент постмодернизма. Ответ постсовременности на проблему культурного многообразия трудно оценить однозначно, в особенности признавая, что культурные процессы оказываются глобальными и фрагментированными. С ростом М. создаются новые основания для их дифференциации и стратификации.

Исследование культуры с плюралистических позиций признает за каждой отдельной культурой абсолютную равноценность, право на самобытность в сравнении с другими культурами, на равенство различных жизненных стилей.

В постмодернистской теории и практике появляется принципиально новый подход к культурному многообразию — отказ от структурирования и упорядочивания культурных феноменов. Этот отказ основан на признании ограниченности абсолютизации какой-либо формы рациональности, и это признание составляет эпистемологический фундамент постмодернизма.

В результате само понятие другой культуры, «инокультурности» расширилось и стало определяющим в многочисленных линиях разделов, пронизывающих современное общество, — гендерных, этнических, субкультурных. С ростом М. создаются новые основания для дифференциации и стратификации. «М... излучает дружелюбие, Другой не обязательно противоположен Нам. Другой, быть может, тоже имеет свою правду. Мы суть Они, а Они суть Мы. Свои суть Чужие, а Чужие суть Свои, в каком-то смысле»⁵.

Одной из ярких манифестаций М. является *культура повседневности*, которая становится сложным полем взаимодействия различных влияний, заимствований, инкорпораций, в которых культурные различия растворяются или, во всяком случае, утрачивают четкие очертания. В результате типичный крупный полиэтнический город, где большинство населения принадлежит к этническим меньшинствам, представляет собой «эмпориум стилей», так же как и эмпориум товаров со всего мира. Интересно,

¹ Schaefer R. Sociology. N.Y., 1989. P. 82.

² Schweder R., Bourne E. Does the Concept of Person Vary Cross-culturally? // Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge, 1984. P. 759.

³ The Fontana Dictionary of Modern Thinkers. L., 1983. P. 81.

⁴ Theories of Man and Culture / Ed. by E. Hatch. N.Y.; L., 1973. P. 53.

⁵ Якимович А.К. Толерантность как способ самоутверждения. К проблеме изучения мультикультурализма // Науки о культуре — шаг в XXI век. М., 2001. С. 70.

что стали, наглядно проявляющиеся в культуре повседневности (кулинарные, мода поп-музыка), приходят быстрее, чем потоки иммигрантов.

С точки зрения процессов глобализации и информатизации, характерных для современного мира, эта тенденция вполне сравнима с образом мира, редуцированного к «набору имиджей на статичном телеэкране». От этих примеров из области «растворения» различных культур в современном (или, вернее, постсовременном) культурном мире, который по определению предполагает плюрализм и дивергентность, можно было бы прийти к заключению о снятии проблемы этнической идентичности как «дружеской» в контексте конституирования нового дивергентного культурного пространства. Однако вопрос этот гораздо сложнее, и при рассмотрении различных социокультурных процессов, а также связанных с ними теоретических построений, можно столкнуться и с совершенно иными стратегиями и рефлексиями.

Если в проникновении этнических элементов в культуру повседневности «большинства» можно говорить о спонтанности этого процесса, то одновременно этничность может стать и предметом сознательной экономической манипуляции. Такого рода стратегии вполне совместимы как с эклектизмом (пост)современной культуры, так и с массовыми оппозиционными движениями, во многом определявшими ее развитие начиная с 1960-х гг. Город стал символом сообщества, которое могло преодолеть различия культур и субкультур путем легитимизации этнического разнообразия и поддержки этнической идентичности.

Проблемы М. охватили не только западные страны. С падением Берлинской стены, с крушением советской системы и распадом Советского Союза они появились и в постсоветских государствах. С особой остротой эти проблемы встали в странах Балтии, где «меньшинства» (имеется в виду русское население) составляют большинство во многих городах, и проблемы, с которыми они сталкиваются, весьма сходны с теми, которые типичны для других мультикультурных обществ¹.

Факт существования культурного плюрализма в смысле смешения национальных, этнических и религиозных культур создал то, что П. Келли называет «обстоятельствами М.», т. е. контекст, внутри которого возникают проблемы, коренящиеся в групповом различии, содержащий в себе те вопросы, которые ставятся теоретиками М. Таким образом, М. связан с ситуацией культурного плюрализма, которая может рассматриваться в двух аспектах. С одной стороны, это определенный методологический подход к культуре, с другой — эта реальность, широко распространенная во многих социокультурных сообществах².

Таким образом, М. весьма неоднозначен, т. к., с одной стороны, он провоцирует отторжение инокультурности, с другой — обогащает культурный мир человека, вводя в его культурный обиход тексты и артефакты других культур.

М. предполагает наличие в государстве более чем одной культуры в общественной сфере. Вполне естественно, что притязания этих культур могут войти в конфликт, а также что представители одной культуры могут оказаться в «подчиненном» положении по отношению к другой. Эти вполне очевидные факты ведут к разным решениям. Одним из таких решений, которые практиковались в истории, было создание единой образной культуры. Одним из типичных проявлений такого направления является обязательное введение единого национального языка, что явно противоречит интересам других используемых населением языков и диалектов. Несомненно, такая позиция вызывает конфликт в обществе, выходящий за рамки лингвистических дебатов.

По мнению П. Келли, дело в том, что М. — это не простое сосуществование двух или более культур в пространстве одного государства — это «новая форма теоретического языка идеологии». Именно в этом значении М. стал предметом многочисленных дискуссий по поводу того, какой должна быть культурная политика, направленная на разрешение проблем признания интересов различных групп и их интеграции.

¹ Kymlicka W., Opalski M. Can Liberal Pluralism Be Exported? Oxford, 2001.

² Kelly P. (ed.). Multiculturalism Reconsidered. Oxford, 2002; Raz J. Multiculturalism: A liberal Perspective // Ethics in the Public Domain. Oxford, 1994.

Среди исследователей М. возникает также вопрос о правомочности выделения его в отдельный концепт, отличный от знакомых понятий плюрализма и разнообразия в применении к современным обществам. Ученые задаются вопросом, не является ли он лишь новым лингвистическим конструктом, за которым стоят все те же означаемые, связанные с вышеупомянутыми понятиями. Несмотря на всю амбивалентность понятия «М.», базовой идеей, содержащейся в нем, является признание равенства культур. Для более глубокого понимания этого определения необходимо более подробно определить роль каждой из частей этого определения.

Понятие культуры, несомненно, играет ведущую роль в понимании М., но, учитывая сложность и полисемантичесность этого понятия, вполне понятно, что различные теоретики трактуют его по-разному. Можно выделить две основные трактовки культуры в дебатах о М.¹ Первая является методологической и сходна с аргументами, используемыми сторонниками коммунитаристского подхода относительно природы «Я» или этического субъекта. Вторая трактовка более популярна среди исследователей либерального направления и создает основу и контекст для таких ценностей, как автономия.

Представители первого направления критикуют «узкоатомистический» подход к человеку, т. е. он, по их мнению, отделяет личность от тех ее аспектов, которые связаны с обществом, культурой и семьей. В то же время они не отрицают возможность и способность человека выбирать свои цели или правила, которые управляют его отношениями с другими людьми². Представители другого подхода подчеркивали социальную природу человека, утверждая, что личность формируется исключительно в социальном контексте и не может быть индивидуализирована до ее вступления в социальные отношения.

Таким образом, дискуссия по поводу М. явилась, по сути дела, возрождением старого спора в теории культуры по поводу первичности индивида или коллектива. В западной литературе предпочитается термин «общество», т. е. «коллектив» ассоциируется с дискредитировавшей себя практикой «реального социализма».

Понятие «М.» привлекает внимание исследователей самых разных взглядов и направлений. Так, И.М. Янг, взгляды которой можно охарактеризовать как радикальный демократизм, стала одной из основных фигур в теории М. Она утверждает, что социальные группы обеспечивают контекст, внутри которого формируются наши идентичности. Соответственно, отношение к этим группам влияет на отношение к индивидам, которые являются носителями данных групповых характеристик³.

Янг стремится отойти от тех теоретиков, которые утверждают существование «сущностной» идентичности для женщин, а также для социальных групп, основанных на расе или этничности. Ее аргумент заключается в том, что идентичность — это полностью социальная конструкция и что в современных плюралистических обществах эта конструкция имеет место в сложных взаимопересекающихся контекстах.

Люди не просто населяют единичные однородные социальные группы, но конституируются своей принадлежностью к «взаимонакладывающимся» группам, ни одна из которых не имеет преимущества перед другой. Янг отмечает, что эти группы имеют дистинктивную культуру, но не решает вопроса о том, как эта культура влияет на конструирование личностной идентичности. Культура воспринимается исследовательницей как «часть того, что отличает одну группу от другой», как часть контекста, в котором конструируются идентичности. Понятие культуры применяется здесь для усиления позиции, утверждающей первичность социального над индивидуальным.

Другой исследователь, также радикального толка, Б. Парекх, предлагает более четкую концепцию культуры. Если рамки понятия культуры у Янг могут быть раздвинуты до включения, к примеру, культуры сексуальных меньшинств, то Парекх

¹ Kelly P. (ed.). *Multiculturalism Reconsidered*. Oxford, 2002. P. 5.

² MacIntyre A. *After Virtue*. L., 1981.

³ Young I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, 1990.

ограничивает его, определяя как «образ жизни с нормативным авторитетом, который служит сплочению сообщества»¹.

Таким образом, он отличает культуру от практик и жизненных стилей, которые человек выбирает для себя. Несмотря на различие в понимании культуры, оба исследователя согласны в том, что индивидуальная идентичность формируется через членство в группах, причем культурный фактор является самым главным. Рассмотрение Парекхом «культурных групп» важно для понимания роли культуры в формировании идентичности, причем эти группы рассматриваются как имеющие структуру и институциональные проявления, в отличие от других групп и ассоциаций.

Культура в этом понимании придает содержание нашим идентичностям, которые, даже если мы стремимся отказаться от них, мы не можем отрицать. Соответственно, нападки на какую-либо культуру или ее отрицание равны нападкам на носителей этой культуры. Парекх приводит знаменитый пример реакции исламского мира на книгу Салмана Рушди «Сатанинские стихи», утверждая, что те, кто не смог понять, почему публикация этой книги вызвала такую бурю негодования, не имели ни адекватной концепции личности, считая ее атомистической, ни понимания ислама.

Приведенные выше авторы являются примерами исследователей М., чьи работы уделяют большое место культуре. Они утверждают, что культура как часть контекста, в котором формируются наши идентичности, неотделима от того, что мы представляем как личности. «Если вы нападаете на мою культуру, вы нападаете на меня таким способом, которого я не могу избежать и который идет в самую сердцевину моей личности», — суммирует эту позицию П. Келли².

Второй подход к роли культуры в понимании М. заключается в том, что она рассматривается как некий моральный ресурс. Исследователи либерального толка считают автономию ключевой либеральной ценностью. Либералы провозглашают равнодушие по отношению к различным концепциям «хорошей жизни». В итоге жизнь человека благополучна, если это благополучие обеспечивается изнутри личности, соответственно, каждый человек имеет право на защиту от внешнего или государственного принуждения.

Согласно концепции Кумлички, «культура идеально подходит для обеспечения морального контекста для автономных жизней, поскольку она является межпоколенческим сообществом, институционально целостным, занимающим определенную территорию, разделяющим определенный язык и историю»³.

Значение культуры все же недостаточно, чтобы идентифицировать какое-либо теоретическое построение как мультикультуралистское. В этом играют роль также различные формы релятивизма, партикуляризма и даже консерватизма. Так, например, крайне правые приводят аргументы, используя язык культуры, чтобы насильно ввести униформность или отказать в правах иммигрантам или этническим меньшинствам. Мультикультуралисты же отличают себя от других теоретиков, утверждая свой эгалитаризм. Уважение к своей культуре предполагает необходимость осознать статус и притязания других культур. М. предполагает осуществление этого не столько за счет введения униформности, сколько за счет признания притязаний культур меньшинств.

Таким образом, М. представляет собой сложное явление, которое реализуется в глобализирующемся пространстве современного мира и показывает необходимость выработки моделей отношений разнообразных культур, существующих в едином пространстве.

См. также статьи: *Критическая и «рефлексивная» антропология; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурные исследования; Культурный релятивизм.*

¹ Parekh B. The Logic of Intercultural Evaluation // Toleration, Identity and Difference / Ed. by J. Horton. Basingstoke, 1999. P. 163.

² Kelly P. Between Culture and Equality // Multiculturalism Reconsidered. P. 7.

³ Kelly P. (ed.). Multiculturalism Reconsidered. Oxford, 2002. P. 18.

Лит.: Бережнова М.Л. Мультикультурализм и этнокультурные процессы в меняющемся мире. М., 2003; Гречко П.К. Глобализация и мультикультурализм. М., 2005; Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова. М., 2002; Разлогов К.Э. Культура и культуры в эпоху Интернета // Человек, культура и общество в контексте глобализации современного мира. М., 2005; Уткин А.И. Мировой порядок XXI века. М., 2001; Cultural Theory: Essays on Mind, Self and Emotion / Ed. by R. Schweder. Cambridge, 1984; Kelly P. (ed.). Multiculturalism Reconsidered. Oxford, 2002; Kymlicka W. liberalism, Community and Culture. Oxford, 1989; Okin S. Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton, 1999; Raz J. Multiculturalism: A Liberal Perspective // Ethics in the Public Domain. Oxford, 1994; Schaefer R. Sociology. N.Y., 1989; Theories of Man and Culture / Ed. by E. Hatch. N.Y.; L., 1973; Tully J. Strange Multiplicity. Cambridge, 1995; Young I.M. Justice and the Politics of Difference. Princeton, 1990.

Е.Н. Шапинская

Постколониальные исследования (в антропологии)

Постколониальные исследования (postcolonial studies, далее П. и.) — термин, обозначающий совокупность теорий, взглядов и дискурсивных практик (различных социальных наук, а также литературы и искусства), описывающих и интерпретирующих политический, лингвистический и культурный опыт обществ, некогда являвшихся европейскими колониями¹.

Понятие «постколониальное» («постколониальность», «постколониализм») отражает стремление представителей академической науки (большинство из которых работают в крупнейших европейских и североамериканских университетах), а также писателей и публицистов «незападного» мира к критическому и диалектическому осмыслению результатов влияния процессов европейского завоевания и колонизации на истории, культуры, общества и самосознание как «колонизированного», так и «колонизатора»². «Постколониальный» — значит включающий в себя всю амбивалентность и комплексность многообразия культурных практик, реализующих все аспекты колониального процесса, начиная с первого колониального контакта.

Постколониальные исследователи разделяют мнение о возможных негативных последствиях ограничения значения термина описанием социокультурных процессов, происходящих «после колониализма» или «после независимости». Ведь в действительности все постколониальные общества в той или иной степени по-прежнему являются предметом явных или скрытых форм неоколониального доминирования, а полученная ими государственная независимость не разрешила проблему зависимости от метрополий.

Формирование новых элит независимых государств при поддержке неоколониальных институтов; развитие форм внутренней дифференциации и дискриминации на расовой, языковой и религиозной основе, дальнейшая реализация политики неравенства по отношению к коренным народам — все это доказывает тот факт, что постколониализм — это продолжающийся процесс сопротивления и реконструкции. Безусловно, постколониальные практики не рассматриваются как очевидные и однородные: напротив, в рамках П. и. акцентируется принципиальная невозможность анализа какой-либо части колониального процесса без учета его истоков и последствий³.

Наличие некоторого набора универсальных черт колонизованных народов сегодня считается настолько бесспорным, а их описания так распространены в научно-публицистической литературе, что редко становятся предметом критического обсуждения в академической среде.

¹ Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. (ed.). Key Concepts in Postcolonial Studies. N.Y., 1998. P. 186.

² Reiland Rabaka «Deliberately Using the Word Colonial in a Much Broader Sense»: W.E.B. Du Bois's Concept of «Semi-Colonialism» As Critique of and Contribution to Postcolonialism // <http://social.chass.ncsu.edu/jouvert/v7i2/rabaka.htm#3>

³ Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. The Post-Colonial Studies Reader. N.Y., 1995.

Социокультурные характеристики, ставшие неотъемлемой частью жизненного мира и жизненного опыта «колониально-зависимых», включают в себя: 1) физическое или психологическое насилие, доминирование, дискриминацию; 2) экономическую эксплуатацию; 3) нищету; 4) неграмотность; 5) беззаконие, воровство и преступность; 6) голод; 7) смерть; 8) несчастье; 9) болезнь; 10) лишение гражданских прав; 11) отрицание «культурного равенства» и 12) отказ в праве участвовать в политическом процессе¹. Возможно ли ощущать себя в ситуации «после» колониализма, когда большая часть фундаментальных черт колониализма продолжает характеризовать три четверти людей, живущих в современном мире? Как достичь состояния «свыше или за пределами» колониализма, когда совершенно ясно, что даже с обретением политической независимости воздействие европейских имперских сил продолжает трансформировать традиционные (и/или «доколониальные») философские, духовно/религиозные и аксиологические системы и традиции?²

Если постколониальное время — это эпоха, наступившая после колониализма, а последний можно представить в виде бинарной оппозиции «колонизированный — колонизатор», то почему концепт «постколониальное» тоже определяется через различие? Что это за различие и как оно влияет на политические институты и формирование субъекта эпохи позднего модерна? Эти вопросы довольно часто возникают в дискуссионном и противоречивом контексте употребления термина «постколониальное»³. Как утверждает Энтони Эппайа, «теоретическое осмысление некоторых черт современной культуры как "пост" чего-либо, предполагает активизацию определенного нарратива, в границах которого, начиная с эпохи Просвещения, "после" также всегда означало "свыше и за пределами"»⁴.

Критики постмодернизма Стивен Бест и Даглаз Келлнер отмечают, что приставка «пост» означает намеренный (насилованный) разрыв со всем предшествовавшим социокультурным опытом⁵. Аня Лумба акцентирует то, что «пост» в соединении с «колониализмом» усложняет ситуацию интерпретации, поскольку акцентирует «последствие» в двух смыслах — временном, как то, что наступает после, и в идеологическом, как замещение⁶.

Элла Шохат⁷, работы которой в области постколониальной теории стали примером для многих исследователей, проанализировала термин «постколониализм» с целью выявления ряда присущих ему концептуальных погрешностей. Она критикует понятие «постколониальное» за его теоретическую и политическую противоречивость, поскольку его употребление размывает четкие границы между колонизованными и колонизаторами, прежде ассоциируемые с парадигмами «колониализма», «неоколониализма» и «третьего мира», которые оно стремится вытеснить. Через отрицание идеи направленного доминирования, снятие призывов к прямой оппозиции «постколониальное» аннулирует значимость политики сопротивления. Как и многие другие «пост», с которыми связан этот термин, он смешивает различия историй, временных и расовых формаций до однородности универсальной категории.

Это мнение разделяется Анн МакКлинток⁸, которая отмечает, что использование концепта предполагает однолинейность исторического процесса, если не прямое от-

¹ *Du Bois W.E.B. The Negro; Africa, Its Geography, People and Products* Girard, Kansas, 1930; *Du Bois W.E.B. Africa, Its Place in Modern History*. Girard; Kansas, 1930; *Du Bois W.E.B. Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of Race; Color and Democracy: Colonies and Peace* 1940. N.Y., 1968.

² *Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial literatures*. N.Y., 1989. P. 1, 8–10.

³ *Hall S. When was the Postcolonial Thinking at the Limit? // Chambers I., Curti L. (ed.). The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Routledge. L.; N.Y., 1996.

⁴ *Appiah K.A. In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. N.Y., 1992. P. 140—141.

⁵ *Best S., Douglass K. Postmodern Theory: Critical Interrogations*. N.Y., 1991. P. 29.

⁶ *Lomba A. Colonialism/Postcolonialism*. N.Y., 1998.

⁷ *Shohat E. Notes On the Postcolonial // Social Text*. 31/32, 1992.

⁸ *McClintock A. Imperial Leather*, Routledge. L., 1995; *McClintock A. The Myth of Progress: Pitfalls of the term Post colonialism // Social Text*. 31/32. 1992.

странение от истории. «Постколониальное» используется для обозначения финальной сцены исторической эпохи, будто колониализм и его эффекты уже давно и окончательно преодолены. «Пост» интерпретируется как прошедшее, окончательно изжитое, закрытое.

Ариф Дерлик не только цитирует Шохат и МакКлинток, поддерживая их позиции, но и дополняет их двумя важными критическими суждениями. Во-первых, постколониальное предполагает постструктуралистский, постфундаментальный дискурс, представленный в основном интеллектуалами «Третьего мира», работающими в ведущих престижных американских университетах и осваивающими изысканность стиля лингвистических и культурных инверсий ради перефразирования марксизма, возвращения его в лоно языка «первого мира», обладающего универсалистскими эпистемологическими претензиями. Во-вторых, «пост — колониальное» намеренно недооценивает значимость структурирования современного мира капитализмом. Лежащее в его основе представление об идентичности — дискурсивно, а не структурно.¹

Таким образом, прояснить амбивалентность толкований «постколониального» возможно, если применить его к описанию процессов деколонизации, которые, как и колонизация, в значительной степени затронули (правда, по-разному) общества колоний и метрополий.

С. Холл предлагает рассматривать инверсию традиционной оппозиции «колонизатор — колонизируемый» как результат складывания новых социокультурных условий. Он отмечает, что принципиальной ценностью термина «постколониальный» является привлечение нашего внимания к тому многообразию путей колонизации, благодаря которым этот процесс никогда не был просто «внешним воздействием» метрополии на колонизованные общества, а всегда был глубоко укоренен в культуре как колонизаторов, так и колонизованных. Негативные эффекты этого явления создали условия для антиколониальной политической мобилизации и спровоцировали попытки реконструировать набор культурных оснований, альтернативный колониальному опыту.²

Термин «постколониальный» не может употребляться как исключительно описательный, разделяющий общества на «те» или «эти», на «тогда» и «сейчас». С его помощью появляется возможность переосмыслить колонизацию как часть изначально транснационального и транскультурного глобального процесса и переписать старый, центрированный вокруг нации нарратив с новых децентрированных, диаспорических или глобальных позиций. Теоретическая значимость «постколониальности» состоит как раз в отрицании позиции «здесь» и «там», «тогда» и «теперь», «дома» и «за границей». Глобальное в этом контексте не означает универсальное, но и не представляет собой нацию или какое-либо другое специфическое (конкретное) сообщество.

«Постколониальное» — это отражение того, как продольные и поперечные потоки, которые П. Гилрой называет диаспорическими³, одновременно укрепляют и заменяют взаимодействия центра/периферии, а глобальное и локальное взаимно трансформируют и видоизменяют друг друга.⁴ По мнению Л. Мани и Р. Франкенберга⁵, и «колониализм», и «постколониализм» акцентируют различия способов типологизации столкновений между колониальными обществами и их «другими» (не всегда одинаковых по своим механизмам и степени взаимовлияния).

Утверждение основных положений и подходов П. и. означает для антропологии принятие рефлексивной позиции, критически оценивающей формирование и использование основных практик этнографии в колониальном контексте.⁶ Исследования

¹ Dirlik A. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism // Critical Inquiry. Winter. 1992. P. 347.

² Hall S. When was the Postcolonial Thinking at the Limit? P. 246 — 247.

³ Gilroy P. The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness Verso. L., 1993.

⁴ Hall S. When was the Postcolonial Thinking at the Limit? P. 246 — 247.

⁵ Frankenberg R., Mani L. Crosscurrents, Crosstalk: Race, «Postcoloniality» and the Politics of Location // Cultural Studies. 7, 2. 1993. P. 301.

⁶ Pels P. The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Governmentality // Annu. Rev. Anthropol. 1997. 26: 163 — 83.

колониализма и постколониализма разрушают междисциплинарные границы социо-культурной антропологии, истории и литературоведения.

Антропологи анализируют колониализм тремя способами: как универсальный, эволюционный прогресс модернизации, как специфическую стратегию или экспериментальную попытку осуществления доминирования и эксплуатации, как незавершенный проект межкультурной борьбы и переговоров. Антропологические интерпретации колониализма чаще всего представляют собой комбинации этих трех подходов. Как негативные, так позитивные версии этих взглядов всегда были укоренены в практике колониального процесса.

Стандартное требование к деятельности профессионального антрополога в период между Первой и Второй мировыми войнами сводилось к тому, что ради избегания участия в колониальных конфликтах (возникавших на почве расовой дискриминации или в связи с требованиями соблюдения прав коренных народов) необходимо реализовывать те колониальные стратегии, которые основаны на антропологических знаниях и нацелены на достижение необходимого эволюционного прогресса без лишних затрат и кровопролитий.¹

Основным методом, использование которого в ситуациях колониальных локальностей послужило основой для формирования комплекса антропологических дисциплин, была *полевая этнография*.² Но значительный вклад в концептуализацию экзотического «Другого» как предмета изучения внесли такие «колониальные» (т. е. сложившиеся в колониальном контексте) дисциплины, как фольклористика, география, ботаника, зоология и т. д.³ Наблюдение (как этнографическое включенное, так и формализованное) интегрировало в себе многовековую историю так называемого визуального подхода к культуре, сложившегося в западной науке, в котором роль других средств восприятия в производстве знания была недооценена.⁴ Фактически, эмпиризм в целом мог бы быть рассмотрен как имеющий политические основания⁵, а изучение колониализма — как набор эмпирических исследовательских модальностей.⁶

Постколониальный дискурс предполагает концептуализацию антропологии в контексте государственного управления как академическое ответвление универсальных технологий доминирования.⁷ Например, статистика и базирующееся на ней администрирование территорий и населения действительно отчасти основаны на данных этнографии, т. е. знании, полученном в диалоге между колониями и метрополиями.⁸ Зафиксированные антропологией формы идентификации, регистрации, дисциплинирования возникли одновременно (и как протест, и как соглашение) с технологиями самоконтроля, породившими представления о чистоте, аутентичности, этничности и цивилизации.⁹

¹ Escobar A. Anthropology and the Development Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology // American Ethnologist. Vol. 18. № 4 (Nov. 1991). P. 658 — 682; Little P.O., Painter M. Discourse, Politics and the Development Process: Reflections on Escobar's «Anthropology and the Development Encounter» // American Ethnologist. Vol. 22. № 3 (Aug. 1995). P. 602 — 609.

² Schumaker L. A tent with a view: colonial officers, anthropologists, and the making of the field in Northern Rhodesia // Osiris. 1996. 11:237 — 58.

³ Grove R. Green Imperialism. Colonial Expansion. Tropical Island Edens and the Origin of Environmentalism, 1600—1860. Cambridge, 1995.

⁴ Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. N.Y., 1983.

⁵ Ludden D. Orientalist empiricism // Breckenridge C.A., Van der Veer P. (eds.). Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia. Philadelphia, 1993. P. 250 — 278.

⁶ Cohn B.S. Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India. Princeton, N.J., 1996.

⁷ Wright S. Anthropology: still the uncomfortable discipline? // Ahmed A., Shore C. (ed.). The Future of Anthropology, L., 1995. P. 65 — 93.

⁸ Cohn B.S. An Anthropologist Among the Historians and Other Essays. Delhi, 1987; Cohn B.S. Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India. Princeton, N.J., 1996; Stagl J. A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550—1800. Chur, 1995.

⁹ Chakrabarty D. The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India // Subaltern Stud. 1994. 8:50 — 88; Stoler A.L. Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Durham, N.C., 1995.

Антропология, взаимодействуя с этническими, цивилизационными и племенными идентичностями, стала связующим звеном подобных технологий доминирования и самоконтроля. Она оказалась вовлечена в опасную связь с парадоксальными и амбивалентными социокультурными явлениями, порожденными универалистскими тенденциями отказа от расовых идей и реализуемыми на фоне их партикуляристско-го использования для построения национально-государственных объединений.

После периода деколонизации начинается новый этап антропологических исследований, связанный с разделением комплекса интересов разных групп ученых в предметной области дисциплины.

В бывших колонизованных обществах возникли сомнения в статусе антропологии и доверия к ней.¹ Уже 70-е гг. XX в. антропологи делились со своими Коллегами мнением о необходимости избегать союза с властью имущими в процессах неокOLONиального планирования и стратегии. Вместо этого от антрополога ждали поддержки «коренных» народов в их борьбе, оказания им помощи в процессе модернизации, достижение целей которого оказалось для многих недоступным из-за колониального наследия: опасной комбинации идеологии развития и комплекса стратегий эксплуатации.

Неомарксистский и феминистский подходы к изучению крестьянства и специфики его воспроизводства, а также к экономике домашнего хозяйства акцентировали важность изучения экономической трансформации, а следовательно — колониализма.² Возникновение критического подхода к классической антропологии означало проблематизацию природы этнографического знания, используемого для колониального управления, т. е. сделало возможным исследование соотношения знания/власти, последовавшее в более поздних работах 80 — 90-х гг. XX в.³ Анализ политической роли текстовой репрезентации, разработанный теоретиками литературы⁴, оказался включенным в комплекс методов антропологии как форма критики ориентализма и других форм колониального дискурса.⁵

Э. Саид, ставший после выхода в свет в 1979 г. его наиболее известной книги «Ориентализм» одной из главных фигур «П. и.», использовал методы сравнительного литературоведения для выявления природы дисциплинарного знания о Востоке как объекте исследования. Саид выделяет три независимые друг от друга формы *ориентализма*: изучение Востока; стиль мышления, основанный на эпистемологическом и онтологическом различии между Востоком и (в большинстве случаев) Западом; систему корпоративных институтов взаимодействия с Востоком.⁶ Поскольку описание Саидом каждой из этих форм основано на понимании ориентализма как формы реализации власти, его основная задача — выявить связь между ориентализмом и колониализмом.

В повседневном языке, так же как и в большинстве научных работ, такие термины, как «Запад — западный — центр — первый мир» «Восток — восточный — периферия — третий мир», используются для классификации и идентификации частей мира. Хотя точное значение этих терминов остается неясным, они применяются так, как будто существует некая отдаленная реальность, которую они представляют, или их упо-

¹ Deloria V. Custer Died For Your Sins. An Indian Manifesto. N.Y., 1969; p'Bitek O. African Religions in Western Scholarship. Nairobi, 1970.

² Etienne M., Leacock E. (eds.). Women and Colonization. Anthropological Perspectives. N.Y., 1980; Hafkin N.J., Bay E.G. (eds.). Women in Africa. Studies in Social and Economic Change. Stanford, 1976; Stollen A.I. Prefacing capitalism and confrontation in 1995 // Staler A.L. (ed.). Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870 — 1979. Ann Arbor, 1995b. P.vii — xxxiv.

³ Asad T. (ed.). Anthropology and the Colonial Encounter. L., 1973; Gough K. Anthropology: child of imperialism // Mon. Rev. 1968. 19(11): 12 — 27; Hymes D. (ed.). Reinventing Anthropology. N.Y., 1974.

⁴ Williams R. Marxism and Literature. Oxford, 1977.

⁵ Barker F., Hulme P., Iversen M., Loxley D. (eds.). Europe and Its Others. Colchester, 1985; Bhabha H. The Location of Culture. London; N.Y., 1994; Clifford J., Marcus G. (eds.). Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; Clifford J. On ethnographic authority // Representations 1983. 2:118 — 46; Said E. Orientalism. Harmondsworth, 1978.

⁶ Said E. Orientalism. N.Y., 1979. P. 2 — 3.

требление способно создавать ее иллюзорный образ. Объединенные в бинарные оппозиции, понятия Восток/Запад формируют связи с парадигматическими цепочками концептов географии и истории с помощью тех, кто актуализирует каждую цепочку и создает почти материальные и достоверные образы мира.¹

Если сделать попытку связать западные репрезентации «Друтости» с подразумеваемыми конструктами «Самости», которые лежат в их основе, то необходимо переключить внимание от проблематики ориентализма к оксидентализму — концепциям Запада, порождающим репрезентации Востока как Другого. Оксидентализм, как его представляет Ф. Коронил², — это не оппозиция ориентализму, но условие его возникновения, его темная сторона (как в зеркале). Простое переворачивание оппозиции может быть возможным только в контексте симметричных отношений между «Я» и «Другой» — но как тогда определить, кто именно оказывается Другим?

В контексте отношений равенства различие не может считаться Другостью.³ Оксидентализм неотделим от западной гегемонии не только потому, что является формой знания, демонстрирующей власть Запада. Его значение и в том, что он устанавливает специфическую связь между знанием и властью на Западе. Оксидентализм, таким образом, — это выражение устойчивого взаимодействия между западными репрезентациями культурных различий и всемирным доминированием Запада.⁴

Под оксидентализмом Ф. Коронил понимает набор используемых в процессах формирования образов мира стратегий репрезентации, которые: 1) разъединяют компоненты целого до состояния замкнутых автономных частей; 2) разрушают отношения между взаимосвязанными историями; 3) превращают различия в иерархии; 4) натурализуют сконструированные образы; 5) используются, хоть и не осознано, в процессах воспроизводства существующих асимметричных отношений власти.⁵

Для преодоления ограниченности любых оксиденталистски-ориенталистских репрезентаций, по предложению Э. Саида, необходимо рассматривать культуры во взаимодействии друг с другом, а не как автономные образования. Их различия нужно помещать в исторический контекст, а не эссенциализировать, а их границы и степень их однородности надо выявлять, а не принимать как данность. Подобная контрапунктная⁶ перспектива способна стимулировать развитие децентрализованной «транскультурной антропологии», лишенной эгоцентрированной точки зрения, превращающей различия в Друтость как посредством самоутверждающейся объективации, так и через самовопрошающую экзотизацию.

Специфика методологической инновации, введенной в оборот литературной теорией, оказалась весьма перспективной для антропологии. Но уже к 1990-м гг. в

¹ Например, Запад чаще всего идентифицируется с Европой, США, «Мы» или с загадочной целостностью современного Я. Термин «третий мир», используемый с момента его создания во время Второй мировой войны для обозначения «недоразвитых» регионов, так и остался предпочтительным пристанищем Другого.

² *Coronil F. Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories // Cultural Anthropology. Vol. 11. № 1 (Feb. 1996). P. 56.*

³ Изучение того, как Другие представляют Запад, может само по себе являться интересным проектом, который может помочь понять доминирование Запада в сфере публично циркулирующих образов различия.

⁴ *Coronil F. Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories // Cultural Anthropology. Vol. 11. № 1 (Feb. 1996). P. 57.*

⁵ *Ibid. P. 57.*

⁶ Э. Саид употребляет термин «контрапунктный» для характеристики позитивных аспектов иммиграции. Восприятие «всего мира как чужой земли» порождает оригинальный взгляд. Большинство людей в целом знакомы только с одной культурой, одним местом, одним домом; изгнанники же знают по крайней мере два, и эта плюральность видения дает толчок росту осознания множественности одновременных измерений, осознания того, что — если заимствовать музыкальный термин — контрапунктно... Для эмигранта жизненные привычки, самовыражение и активность в новом окружении неизменно происходят на фоне памяти о другом окружении. Как новое, так и старое окружение становятся яркими, актуальными, происходящими одновременно контрапунктно (*Said E. Reflections of Exile // Granta. 1984: 13, 159—172; Said E. Third World Intellectuals and Metropolis Culture Raritan. 1990: 9(3). 27-50.*)

области изучения культуры сложилась парадоксальная ситуация. Теоретические направления 1970-х гг., основанные на историзации политико-экономических факторов колонизации и деколонизации, были подвергнуты критике за недооценку культурных аспектов этих процессов.¹ Однако и концепции культуры также оказались под сомнением из-за их использования в процессах колониальных и постколониальных эссенциализаций этнических общностей.²

Антропологи постепенно начали отказываться от идеи значимости методов литературной теории, осознавая, что колониальный дискурс искажает объект их исследования.³ Анализ колониальных дискурсивных стратегий постепенно вытеснялся применением методов контекстуализации, включающих в себя интерпретацию этнографических заметок и документов колониальных архивов как пространства «символической борьбы» и сопоставление их с реальными условиями столкновений, которые эти тексты и архивы порождали.⁴ Публикации ряда учебников обозначили формирование «антропологии колониализма» — нового направления социокультурной антропологии⁵, теоретический язык которой часто остается неприемлемым для многих представителей дисциплины, поскольку разрушает их профессиональную идентичность, подвергая сомнению основные антропологические методы и переосмысливая контексты их применения.

Но деконструированным в результате помещения в исторический контекст колониального контроля может быть не только понятие культуры. «История» тоже нуждается в деконструкции ради выяснения того, каким именно повествованиям она отдает культурное предпочтение.⁶ Знание альтернативных историй, написанных от лица «порабощенных»⁷ или рассматривающих колониализм с неевропейских позиций⁸, оказалось необходимо дополнить текстами, источниками которых являются уличное искусство, одержимость духами, устная традиция, слухи, сплетни и другие

¹ Stoler A.L., Cooper F. Between metro-pole and colony. Rethinking a research agenda // Cooper F., Stoler A.L. (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, 1997; Taussig M. History as commodity in some recent American (anthropological) literature // *Crit. Anthropol.* 1989.9:70 — 23.

² Dirks N.B. (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992; Fabian J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. N.Y., 1983; Pels P., Salemink O. (eds.). *Colonial Ethnographies* // *Hist. Anthropol.* 1994.8:1 — 352; Thomas N. *Colonialism's Culture*. Anthropology, Travel and Government. L., 1994.

³ Dirks N.B. (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992; Stoler A.L., Cooper F. Between metro-pole and colony. Rethinking a research agenda // Cooper F., Stoler A.L. (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, 1997; Thomas N. *Colonialism's Culture*. Anthropology, Travel and Government. L., 1994.

⁴ Pels P., Salemink O. (eds.). *Colonial Ethnographies* // *Hist. Anthropol.* 1994. 8:1 — 352; Dirks N.B. Colonial histories and native informants: biography of an archive // Breckenridge C.A., Van der Veer P. (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Philadelphia, 1993. P. 279-313; Stoler A.L. «In cold blood»: hierarchies of credibility and the politics of colonial narratives // *Representations*. 1992. 37:151 — 89; Stocking G.W. (ed.). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* // *History of Anthropology*. Vol. 7. Madison, 1991; Taussig M. Culture of terror-space of death: Roger Casement's Putumayo report and the explanation of torture // Dirks N.B. (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992. P. 135—173.

⁵ Dirks N.B. (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992; Thomas N. *Colonialism's Culture*. Anthropology, Travel and Government. L., 1994; Cooper F., Stoler A.L. (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, 1997; Schwartz S.B. (ed.). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge, 1994.

⁶ Chakrabarty D. Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for «Indian» pasts? // *Representations*. 1992.37:1 — 26; Prakash G. Writing post-Orientalist histories of the Third World: Indian historiography is good to think // Dirks N.B. (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992. P. 353 — 388.

⁷ Fabian J. *History from Below: The «Vocabulary of Elisabethville» by Andre Yav. Texts, Translation, and Interpretive Essay*. Amsterdam: Philadelphia, 1990; Stoler A.L. Prefacing capitalism and confrontation in 1995 // Stoler A.L. (ed.). *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870 — 1979*. Ann Arbor, 1995. P. vii — xxxiv.

⁸ Robertson J. Mon Japon: the revue theater as a technology of Japanese imperialism // *Am. Ethnol.* 1995.22:970-96.

«ненадежные» формы производства знания¹, демонстрирующие вызов историографическим «иерархиям достоверности».² Исследователями рабочих и крестьян Азии, Африки и Европы было предпринято множество попыток поиска альтернативных историй, а их методологические открытия были прилежно заимствованы историческими антропологами. Наибольшим количеством аналитических и эмпирических данных обеспечили антропологов колониализма историки группы субальтерн-исследований³ и их африканские коллеги.⁴

Создавая контрнарратив истории Индии, группа субальтерн-исследований⁵ преследовала двойную цель: изучить «белые пятна» и закрытые темы официальных индийских национальных хроник для выяснения того, почему национализм оказался не способен распознать субальтерность; а также раскрыть архивные материалы, включая тексты популярной и допечатной культуры, которые демонстрируют специфику проявлений субальтерности в XIX и XX столетиях. Восемь томов статей, опубликованных к концу 1990-х гг. исследовательским коллективом, отличаются интердисциплинарным подходом, включающим в себя методы школы «культурные исследования», а также комплекса социальных наук.⁶

Анализ колониализма привел к осознанию особой значимости изучения невербальных, тактильных видов социальной практики: обмена предметами {например, дарами}, пространственной организации взаимодействия людей (телесных практик), ношения одежды, расположения зданий, использования орудий сельскохозяйствен-

¹ *Fabian J.* Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire. Berkeley, 1996; *Kramer F.* The Red Fez. Art and Spirit Possession in Africa. L., 1993; *Lambek M.* Theopoiesis of Sakalavahistory. Presented at 11th Satterthwaite Symp. Afr. Rel. Ritual, Satterthwaite. UK, 1995; *Vansina J.* Oral Tradition as History. L., 1985; *White L.* Cars out of place; vampires, technology, and labour in East and Central Africa // *Representations*. 1993. 43:2 — 50.

² *Stoler A.L.* «In cold blood»: hierarchies of credibility and the politics of colonial narratives // *Representations*. 1992. 37:151 — 89.

³ *Arnold D.* Colonizing the Body. State, Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India. Berkeley, 1993; *Chakrabarty D.* Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for «Indian» pasts? // *Representations*. 1992. 37:1 — 26; *Chakrabarty D.* The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India. *Subaltern Stud.* 1994. 8:50 — 88; *Chatterjee P.* Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? L., 1989; *Chatterjee P.* The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, N.J., 1993; *Guha R.* Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India. Delhi, 1983; *Guha R., Arnold D., Chatterjee P., Hardiman D., Pandey G.* (eds.). *Subaltern Studies*. Delhi, 1982—1994; *Pandey G.* The Construction of Communalism in Colonial North India. Delhi, 1990; *Prakash G.* Writing post-Orientalist histories of the Third World: Indian historiography is good to think // *Dirks N.B.* (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992. P. 353 — 388.

⁴ *Boahen A.A.* African Perspectives on Colonialism. Baltimore, 1987; *Cooper F.* Colonizing time: work rhythms and labour conflict in colonial Mombasa // *Dirks N.B.* (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, 1992. P. 209 — 245; *Cooper F.* Development and African Society. The Labor Question in French and British Africa. Cambridge, 1996; *Feierman S.* Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania. Madison, 1990; *Feierman S.* African histories and the dissolution of world history // *Bates R., Mudimbe V., O'Barr J.* (eds.). *Africa and the Disciplines. The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, 1993. P. 167 — 212; *Kimambo I.* Penetration and Protest in Tanzania. London / Dar es Salaam; Nairobi; Athens, 1991; *Ranger P.O.* The invention of tradition in colonial Africa // *Hobsbawm E., Ranger T.O.* (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983; *Ranger T.O.* Missionaries, migrants and the Manyika: the invention of ethnicity in Zimbabwe // *Vail L.* (ed.). *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London; Berkeley, 1989. P. 118 — 150; *Vaughan M.* Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness. Cambridge; Stanford, 1991; *Vaughan M.* Colonial discourse theory and African history, or has postmodernism passed us by? // *Soc. Dyn.* 1994. 20(2): 1—23.

⁵ Субальтерн-исследования — школа современной индийской историографии. Антонио Грамши использовал термин «субальтерн» в своих работах 30-х гг. для обозначения социально подчиненных групп, которые по определению не обладают единством и организованностью тех, кто владеет властью. Заимствуя этот термин в начале 80-х, индийские историографы-неомарксисты использовали его применительно к описанию тех, «кто имеет низший ранг», — группам, обладавшим даже меньшим институциональным доступом к политической власти, чем европейские рабочие 30-х гг. в интерпретации Грамши.

⁶ *Subaltern studies // A Dictionary of Cultural and Critical Theory / Ed. by M. Payne.* Blackwell ref. Oxford; Cambridge, 1996. P. 522.

ного труда, организации медицинских и религиозных ритуалов, видов родства и соседства и формирования ландшафта.¹ Таким образом, по мере накопления знаний и адаптации к новым задачам старых методов музееведения, физической антропологии, археологии и этнографии изучение колониализма становилось все более антропологическим.

Однако исследователям пока не удается полностью отказаться от использования дихотомии колониального государства/угнетенных и/или сопротивляющихся, а также отразить степень фрагментированности (под влиянием разнообразия факторов) самих метрополий. Ведь в действительности колониальные империи создавались солдатами из разных этнических групп, одновременно воевавшими с колонизируемыми и колонизировавшими самих себя², или же белыми женщинами, управлявшими прислугой, одновременно находясь в патриархальном подчинении.³

Также современные попытки охарактеризовать созданные процессами деколонизации контактные зоны наций, культур и регионов демонстрируют противоречивость в употреблении набора описательных/интерпретативных терминов: граница, путешествие, креолизация, транскulturация, гибридность и диаспора (так же как и диаспорическое). Понятия «диаспора» и «гибридность» чаще всего употребляются в контексте постколониальных антиэссенциалистских проектов, направленных на критику статичных представлений об этничности и культуре, поскольку реализуют теоретические возможности, недоступные традиционным подходам к этничности и миграции.

В редакторском предисловии к первому номеру журнала «Диаспора» К. Т. олдлиан⁴ пишет: «Диаспоры — единицы изучения транснационального состояния обществ». При этом он поясняет, что термин, однажды описывавший формы расселения евреев, греков и армян, сегодня обладает большим семантическим полем, включающим в себя значения таких слов, как иммигрант, экспатриант, беженец, сезонный рабочий, представитель этнической группы и т. д. В. Сафран определяет диаспоры как сообщества иммигрантов-меньшинств, которые: 1) находятся в географическом отдалении от их исторического истока («центра») и расселены по крайней мере в двух различных «периферийных» местах; 2) обладают общей памятью, образом или мифом о родине и их демонстрируют; 3) воспринимают себя как только частично интегрированных (или же вообще не интегрированных) в культуру страны их проживания; 4) воспринимают историческую родину как место грядущего возвращения, которое произойдет в благоприятное время; 5) участвуют в деятельности по поддержке или возрождению их родины; 6) самосознание и солидарность которых в сильной степени определяется продолжающимися контактами с родиной.⁵

Определяя диаспору, можно не пытаться выявить ее сущностные характеристики, но выделить ее концептуальные границы: те сообщества, по отношению к которым определяют себя ее представители. Для более полного толкования значения диаспор Д. Клиффорд⁶ предлагает выяснить, каковы те проявления идентичности, которые изменяются в условиях диаспоры? Как дискурсы диаспор репрезентируют опыт

¹ Arnold D. *Colonizing the Body. State, Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*. Berkeley, 1993; Comaroff J. *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago, 1985; Comaroff J. *Of Revelation and Revolution. Vol. 2*. Chicago, 1997; Eves R. Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific // *Hist. Anthropol.* 1996. 10:85—138; Mangan J.A. *The Games Ethic and Imperialism*. N.Y., 1986; Vaughan M. *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*. Cambridge; Stanford, 1991.

² Fox R.B. *Lions of the Punjab. Culture in the Making*. Berkeley, 1985.

³ Cooper F., Stoler A.L. (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, 1997.

⁴ Tololian K. The Nation State and its Others: In Lieu of the Preface // *Diaspora*. 1 (1): 4—5.

⁵ Safran W. *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return* // *Diaspora*. 1991. 1(1): 83-84.

⁶ Clifford J. *Diasporas* // *Cultural Anthropology*. Vol. 9. № 3. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug., 1994). P. 302—338.

изгнаннычества, создания дома далеко от дома? Какой опыт они отрицают, заменяют или маргинализируют? Как эти дискурсы достигают состояния переводимости, оставаясь при этом укорененными в специфических, отдельных историях?

Диаспоры могут репрезентировать себя в противовес: 1) нормам наций-государств: 2) стремлениям коренных народов и «племен» к автономии. Независимо от того, базируется ли национальный нарратив на идее общего происхождения доминантной этнической группы или на универсальных принципах объединения множества разных народов, он не способен ассимилировать группы, которые хранят верность и поддерживают реальные взаимоотношения с бывшей родиной или с расселенными на других территориях этническими группами.

Народы, идентичность которых в первую очередь основывается на коллективной истории изгнания и насильственных утрат, не могут быть «исцелены» с помощью интеграции в новое национальное сообщество. Особенно это правило распространяется на тех, кто становится жертвами устойчивых и обладающих жесткой структурированностью предрассудков и стереотипов. Но всегда ли культуры диаспор являются антинационалистическими? Каковы их собственные национальные стремления?

Соппротивление ассимиляции действительно может принять форму декларации новой нации как мощного политического образования, созданного взамен некогда исчезнувшей «родины» на новом месте и в другое время. Националистические идеи и ностальгические или эсхатологические мотивы сильно отличаются от реального строительства нации с помощью армии, школ, полиции и СМК. Нация и нация-государство это не одно и то же.¹

Дискурс диаспоры артикулирует и синтезирует как истоки (корни), так и передвижение (пути) для создания того, что П. Гилрой обозначает как альтернативные публичные сферы²: формы самосознания и солидарности сообществ, которые формируют идентичность вне национального времени/пространства, необходимую для существования внутри его, но демонстрирующего различие. Культура черной диаспоры, недавно артикулированная в постколониальной Великобритании, направлена на завоевание возможностей быть британцем «по-разному»: британцем и кем-то еще, находящимся в контакте с Африкой и Америками, разделяющим историю порабощения, расистской субординации, культурного выживания, гибридизации, сопротивления и политических восстаний.

Таким образом, диаспора — это обозначение не только транснациональности и перемещения, но и политической борьбы за определение локальности как особенности сообщества, находящегося в историческом контексте изгнания (утраты локальности).³

Специфическим проявлением современности (модерности) являются безжалостные нападки колониальных властей, транснационального капитала и формирующихся наций-государств на суверенитет коренных народов. Если коренные (племенные) группы сохраняются, они часто оказываются в условиях насильственного переселения или сокращения численности, а часть их представителей временно или постоянно проживает в удаленных от исконной территории городах. В подобных условиях традиционные виды племенного космополитизма (практики путешествий, паломничеств, торговли, военных походов, трудовой миграции, поездок в гости или ради заключения политических союзов) дополняются формами перемещений, все более и более напоминающими диаспорические (например, практиками долгосрочных отъездов из дома). Постоянство этих поездок, частота возвращений или визитов домой, характер взаимодействия между городским и сельским населением очень сильно отличаются друг от друга. Но специфика племенных диаспор состоит в пространственной близости и

¹ Clifford J. *Diasporas* // *Cultural Anthropology*. Vol. 9. № 3. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug., 1994). 307.

² Gilroy P. *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. L., 1987.

³ Clifford J. *Diasporas* // *Cultural Anthropology*. Vol. 9. № 3. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug., 1994). 302 — 338.

частоте контактов с проживающими на племенной территории сообществами, требующими статуса автономии.¹

Термин «гибридность» используется для обозначения «пограничных» или контактных точек диаспор, а также для описания широкого диапазона социальных и культурных феноменов, включающих в себя смешение двух и более культур.² На рубеже XXI в. «гибридность» являлась, основным концептом культурной критики и постколониальной теории.³

Несмотря на различия в употреблении этого концепта разными авторами, «гибридность» всегда становится способом что-то противопоставить существующим парадигмам идентичности. Для С. Холла гибридность связана с идеей «новых этничностей»⁴, выражающей стремление создать нестатичные и неэссенциализированные подходы к этнической культуре. Он утверждает, что идентичность благодаря гибридности реализуется совместно и посредством различий, а не в противовес им.⁵ Поиск корней и истоков, необходимый для «новых этничностей», не сводится, однако, к ограниченности идентичности, сформированной на основе происхождения. Этничность видоизменяется в диаспорическом пространстве, во взаимодействии как с исторической родиной, так и с обществом, в которое интегрирована группа.

Концепция «гибридности» также акцентирует формирование новых идентичностей, обладающих более трансэтническими и транснациональными чертами. Например, новая идентичность британских мусульман не ограничивается этничностью, но является смешанной, она ни исключительно религиозная, ни специфически этническая, но может оказаться реализацией культуры сопротивления. Быть черным или частью африканской диаспоры означает скорее опыт, чем происхождение, и формирует транснациональную идентичность.⁶ Белые британские подростки соединяют элементы английского культурного наследия с заимствованиями у этнических меньшинств для создания новых музыкальных стилей и формирования межрасовых дружеских связей и молодежных движений.⁷

П. Гилрой⁸ использует идею ДюБуа о «двойном сознании» для описания гибридных состояний африканской диаспоры в процессе исторического образования различных форм расовой идентичности. Он противопоставляет их предшествовавшему абсолютизму этничности и рассматривает этот процесс как теоретизацию креолизации, метисизации и гибридности. Также он считает концепт «гибридности» необходимым для изучения культурной продукции: компоненты музыки хип-хоп — гибридная форма, созданная благодаря социальным взаимодействиям в Южном Бронксе, где в течение 1970-х гг. прививалась звуковая культура Джамайки.⁹

Х. Бхабха¹⁰ рассматривает как ключ к пониманию состояния гибридности трансгрессию национальных и этнических границ, при которой становится возможной «двойная перспектива видения» и художник/поэт/интеллектуал — представитель мигрантов — обретает способность говорить сразу с двух позиций в пространстве, в реальности не находясь ни в одной из них. Для Бхабхи пространство «между» — по-

¹ Clifford J. *Diasporas* // *Cultural Anthropology*. Vol. 9. № 3. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug., 1994). 310.

² Hutnyk J. Hybridity // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 28. № 1. January 2005. P. 79—102; *Papastergiadis N.* *The Turbulence at Migration*. Cambridge, 2000. P. 3.

³ Brail A., Coombs A. *Hybridity and its Discontents*. L., 2000.

⁴ Hall S. *New Ethnicities* // Mercer K. (ed.). *Black Film / British Cinema*, ICA Document 7. L., 1988.

⁵ Hall S. *Cultural Identity and Diaspora* // Rutherford J. (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. L., 1990.

⁶ Gilroy P. *The Black Atlantic*. L., 1993.

⁷ Hewitt R. *White Talk, Black Talk: Inter-racial Friendship and Communication amongst Adolescents*. Cambridge, 1986; Back L. *New Ethnicities and Urban Culture*. L., 1996.

⁸ Gilroy P. *The Black Atlantic*. L., 1993. P. 33.

⁹ Gilroy P. *The Black Atlantic*. L., 1993.

¹⁰ Bhabha H. *The Location of Culture*. L., 1994.

границная линия перевода и переговоров, «промежуточное» пространство.¹ Оно всегда продуцирует «контрнарратив» или «Третье пространство», ускользая от демонстраций полярности ради появления в качестве «другого себя».

Гибридные формы (как и традиционные этничности) основаны на признании значимости роли культуры в формировании этнической принадлежности.² Аргументы в пользу реализации гибридности неизбежно акцентируют сохранение какой-либо части культурного наследия (а это предполагает наличие преемственности и связности), которая дает возможность осуществить культурную идентификацию, а затем объединяется с другими формами для создания нового органически целого.³

Главная теоретическая проблема состоит в том, до какой степени существование гибридности зависит от выявления внешней «чистоты», предшествующей смешению.⁴ Даже понятая как процесс перевода или формирования, идея «гибридных идентичностей»⁵ основана на предположении «негибридности» или любого рода нормативной гарантии. Своеобразной лакмусовой бумажкой для определения гибридности является реакция культурно-доминантных групп, состоящая не только в интеграции культурных продуктов групп маргинальных или подчиненных, но и в способности к трансформации или отказу от некоторых своих центральных культурных символов и практик гегемонии. Если гибридность — это продукт смешения и диалога, то при каких условиях он возможен и каковы те единицы культуры, что более всего способны на «перемещение»?⁶

Некоторые аспекты культуры могут оказаться несоизмеримыми: перевод возможен не всегда. Г. Спивак⁷ высказывает сходную идею, когда акцентирует невозможность перевода между доминантной и субальтерн-культурами: ведь субальтерны не могут говорить. Момент гибридности — это коммуникация через неразрешимые противоречия, как имеющие, так и не имеющие идиоматический или грамматический характер.⁸ Переведенный текст становится формой культурного авторства даже творчества) безотносительно к контексту. Изучение гибридности может выявить источники власти и контроля, если найти ответы на вопросы «кто переводит» и «почему».

Ф. Анфиас выделяет две центральные проблемы дискуссий о культурной гибридности. Во-первых, в их основе оказывается предпочтение, оказываемое сфере культуры, противопоставляемой материальному и политическому (ограниченных до интерпретации как «продуктов культуры»), т. е. процесс деполитизации культуры. Так утрачивается представление о культурном доминировании, и власть, воплощаемая культурой, исчезает из поля зрения исследователя. Однако гибридность невозможна

¹ Bhabha H. *The Location of Culture*. L., 1994. P. 38.

² Glazer N., Moynihan P.D. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, MA, 1963; Shibutani T., Khan T.M. *Ethnic Stratification*. N.Y., 1965.

³ Anthias F. *New Hybridities, Old Concepts and the Limits of «Culture»* // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 24. №4. July 2001. P. 619-641.

⁴ Hutnyk J. *Hybridity* // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 28. № 1. January 2005. P. 79— 102.

⁵ Chambers I. *Signs of Silence. Lines of Listening* // Chambers I., Curtis L. (eds.). *The Post-colonial Question*. L., 1996. P. 62.

⁶ Anthias F. *New Hybridities, Old Concepts and the Limits of «Culture»* // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 24. № 4. July 2001. P. 630.

⁷ Spivak G. *Can the Subaltern Speak?* // Williams P., Chrisman L. (ed.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Hemel Hempstead, 1993.

⁸ Одной из дисциплин, где изучение гибридности имеет собственные традиции, является лингвистика. В процессе изучения взаимодействия африканцев и европейцев на Карибах возникли концепт креолизации и идея лингвистического континуума. Французский говор (Гаити) или английский говор (Джамайка) дали возможность развить идею гибридных языков, в которых словарь одного грубо включается в грамматику другого. Африканские языки (так же как и многие другие) стали хорошим примером того, как колониализм в Тихоокеанском бассейне породил ряд идиоматических «наречий», включивших в себя различные, но очень схожие истории насилия, аккультурации, миссионерской деятельности и недоразвитости. В результате креолизованные языки дают богатый материал для лингвистического исследования, но изучение их часто проводится в изоляции от (если не в полном игнорировании) социокультурных контекстов.

в колониальной ситуации.¹ Во-вторых, излишнее акцентирование трансгрессивных элементов приводит к недооценке отчуждения, отрицания, насилия и фундаментализма как части взаимодействия культур, особенно в ситуациях социальной асимметрии, например при колониализме.²

Таким образом, изучение гибридности, диаспоры, транснациональности, креолизации (и других наиболее значимых объектов постколониальной критики) демонстрирует общий набор недостатков. Язык их описания и интерпретации всегда оказывается частью общего «постдискурса», акцентирующего моменты историко-культурных «разрывов» (например, колонизации/независимости), сфокусированного на фрагментах «прошлого в настоящем»: явлениях и событиях, завершённых фактически, но оставивших после себя травматический след в памяти и воображении, реконструкция которого позволяет достичь понимания событий, происходящих «здесь и сейчас».

С позиции классической антропологии «постколониальной культуры» не существует: это лишь моменты, ситуации, тактики, дискурсы и т. д. Но все же «постколониальное» отражает реальные, хоть и незавершённые процессы разрушения сложившихся в прошлом структур доминирования, осуществляющейся в настоящем борьбы и складывающихся образов будущего.

Комплекс пока не реализованных в рамках П. и. задач включен в европейскую (западную) и модернистскую по сути традицию проблематизации исторического процесса, ставящую под вопрос значение мировой культуры, складывавшейся под воздействием имперских факторов с момента начала колонизации и до сегодняшнего дня. Исследование колониализма и деколонизации включает в себя и изучение контекста антропологии, широкого поля этнографической практики, существовавшего задолго до того, как возникли границы дисциплины, но продолжающего оказывать воздействие на их сохранение.

Образы колониализма служат символическими «точками отсчета» для критических и рефлексивных направлений в социокультурной антропологии, стимулируя реформы в ее теоретических и прикладных сферах. В течение последних 25 — 30 лет подобная критика и рефлексия начали обретать структурированность, все больше ориентироваться на интерпретации колониализма, характерные для стран «третьего мира»: как борьбы, осуществляющейся в стремлении снова и снова достигать баланса доминирования и сопротивления. Поскольку разграничить прошлое колониализма и борьбу, происходящую в настоящем, невозможно, современная антропология постоянно подвергает сомнению собственные базовые мировоззренческие, этические и методологические принципы, так же как и интерпретации тех колониальных обстоятельств, в которых она складывалась.

П. и. активизируют формирование «антропологии антропологии», критически оценивающей методологические, организационные и профессиональные аспекты деятельности антрополога, сохраняющие особенности исторического момента становления науки о культуре в колониальном контексте начала XX в. (а также в противовес этому контексту).

См. также статьи; *Американская постколониальная культурная антропология; Критическая и «рефлексивная» антропология; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурные исследования; Культурный релятивизм; Мультикультурализм.*

Lum.: Appiah K.A. In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture. N.Y., 1992; Asad T. (ed.). Anthropology and the Colonial Encounter. L., 1973; Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures. N.Y., 1989; Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. The Post-Colonial Studies Reader. N.Y., 1995; Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. (ed.). Key Concepts in Postcolonial Studies. N.Y., 1998; Bates R., Mu-

¹ Spivak G. Can the Subaltern Speak? // Williams P., Chrisman L. (ed.). Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader, Hemel Hempstead, 1993

² Anthias F. New Hybridities, Old Concepts and the Limits of «Culture» // Ethnic and Racial Studies. Vol. 24. № 4. July 2001. P. 631.

dimbe V., O'Bair J. (eds.). Africa and the Disciplines. The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities. Chicago, 1993; *Bhabha H.K.* The Location of Culture. L., N.Y., 1994; *Boahen A.A.* African Perspectives on Colonialism. Baltimore, 1987; *Brel A. Coombs A.* Hybridity and its Discontents, L., 2000; *Chambers I., Curtis L.* (eds.). The Postcolonial Question. L., 1996; *Clifford J., Marcus G.* (eds.). Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; *Clifford J.* Diasporas // Cultural Anthropology. Vol. 9. № 3; Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future. Aug., 1994. P. 302 — 338; *Cohn B.S.* Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India. Princeton, NJ., 1996; *Cooper F., Stoler A.L.* (eds.). Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World. Berkeley, 1997; *Coronil F.* Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories // Cultural Anthropology. Vol. 11. № 1. Feb. 1996. P. 51 — 87 (56); *Dirks N.B.* (ed.). Colonialism and Culture. Ann Arbor, 1992; *Du Bois W.E.B.* Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of Race; Color and Democracy: Colonies and Peace 1940. N.Y., 1968; *Etienne M., Leacock E.* (eds.). Women and Colonization. Anthropological Perspectives. N.Y., 1980; *Fabian J.* Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. N.Y., 1983; *Gilroy P.* The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness Verso. L., 1993; *Guha R., Arnold D., Chatterjee P., Hardiman D., Pandey G.* (eds.). Subaltern Studies. 1982 — 1994 Delhi; *Hall S.* New Ethnicities // Merسر K. (ed) Black Film / British Cinema, ICA Document 7. L., 1988; *Loomba A.* Colonialism/Postcolonialism. N.Y., 1998; *McClintock A.* Imperial Leather Routledge. L., 1995; *Pels P.* The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Governmentality // Annu. Rev. Anthropol. 1997. 26:163-83 (163); *Said E.* Orientalism. Harmondsworth, 1978; *Spivak G.* Can the Subaltern Speak? // *Williams P., Chrisman L.* (ed.). Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader. Hemel Hempstead, 1993.

A.Н. Соловьёва

Постмодернизм

Постмодернизм: к определению понятия

Нет сегодня понятия более популярного (частотного), но и более неопределенного, многозначного, *чей постмодернизм* (далее П.). В этом сказывается природа самого П., для которого многосмысленность, разноликость, транзитивность, «пунктирность» — базовая характеристика любого, а значит, и обращенного на самого себя исследования.

В исторической концептуализации П. четко просматриваются два основных направления: культурологическое и социально-историческое.

В рамках первого, культурологического, направления П. предстает как продолжение традиций символизма, кубизма, конструктивизма, футуризма, супрематизма, словом, модернизма — самого заметного и продуктивного направления в искусстве и литературе конца XIX — начала XX в., характеризовавшегося эстетическим релятивизмом, гипертрофированным динамизмом, отказом от классических форм и традиционных стилей, культом новаторства и художественного экспериментирования.

Немало, если не большинство, авторов, однако, полагают, что видеть в П. простое продолжение или возрождение культурного модернизма, некий неомодернизм нет достаточных оснований. И разница здесь не в нюансах и акцентах, а в новых принципах и подходах. При всей своей нетрадиционности, критичности и радикальности модернисты все же тосковали по трансценденции — идеалу вечной, гармоничной, подлинной реальности. Расшатывая и отвергая одни абсолюты, они с энтузиазмом создавали другие. За реальностью — грубой, земной, мишурной — модернисты искали сверхреальность, сверхжизнь, некие параллельные миры, фундаментальную целостность, супраментальный разум, всеобъемлющую Идею. Действительность для них была безобразной и скучной, интересное, чистое и прекрасное сохранялось только в искусстве. К тому же модернизм, несмотря на широкие публичные жесты, оставался достаточно эзотеричным, «имплицитным», предназначенным для знатоков, избранного круга людей.

Согласно данной позиции, П. лишен всех этих «недостатков», он весь в жизненной данности, т. е. посюсторонности, сиюминутности, повседневности, а также в эксплицитности и экзотеричности. Для него картина в художественном музее и ее репродукция в отрывном календаре эстетически равноценны и одинаково важны — правда, для разных (но одинаково комфортно себя чувствующих) людей.

Социально-историческое направление в концептуализации П. является более широким и потому более точным. В его рамках культурный П. есть только одна из составляющих постмодернистского комплекса. Безусловно важная (основные идеи П. действительно вызревали в лоне литературы, живописи, скульптуры и архитектуры, в изобразительных и повествовательных искусствах), но все же не единственная. У П. более широкая генетическая база и более мощное, поистине историческое звучание.

Под модернизмом, предваряемым приставкой «пост», резонно понимать теоретическую рефлексию нововременной (Новое время) исторической эпохи. Современность, которую несет с собой П., распространяется не на любое, а только на постиндустриальное или информационное общество. Он выступает в качестве фронды, т. е. опровержения, критики современного в смысле современного времени. Имеется в виду не хронология, а то, чем она наполнена, — социокультурное содержание Нового времени (Modem Time), еще точнее — те идеи или ценности, которые стали его основой.

Для духовной основы модерна характерны, прежде всего, три идеи — Разума, Прогресса и Эмансипации. П. беспощадно критикует не сами по себе разум, прогресс и эмансипацию, а их новоевропейскую версию, их просвещенческую заданность или определенность. Разум П. ставит под сомнение из-за того, что он слишком упрямо инструментален и малокоммуникативен, что универсальность в нем несовместима с локальностью и индивидуальностью. В прогрессе П. не устраивает прежде всего его техногенность, имеющая мало общего с истинно человеческими претензиями к жизни: с субъективной удовлетворенностью от нее, совершенствованием нравственности и морали, расширением возможностей для свободного и индивидуально позитивного выбора, экологически чистой средой обитания и т. д. Что же касается эмансипации, то ее П. критикует за трудности совмещения индивидуальной свободы и общественного порядка, зато, что научное знание, к сожалению, не освобождает от суеверий и предрассудков, что вместе с развитием науки растут и силы, паразитирующие на негативных последствиях ее многочисленных приложений и материализаций, за то, наконец, что обещанное «проектом модерна» освобождение человека от неравенства, зависимости и угнетения так и не наступило.

Соблазнительно-благодные картины Разума, Прогресса и Эмансипации, ставшие исторической достопримечательностью модерна, в условиях постмодерна явно теряют свою привлекательность. Рассказами о «естественном свете» Разума, о «роге изобилия» Прогресса, об «исторически-осевом» значении Эмансипации теперь никого не удивишь. Так во всяком случае считают постмодернисты, называющие данные рассказы мета- или гранднарративами. С помощью этих «больших рассказов» модерн легитимировал свойственный ему образ жизни (занятие наукой, стремление к экономическому успеху и процветанию, борьбу за демократию).

П. характеризуется недоверием к метанарративам, убеждением в их полной интеллектуальной и исторической несостоятельности.¹ Вернее, он критически настроен по отношению к «мета» и «гранд», а не к самим по себе нарративам. В этом проявляется его исконная нелюбовь к «большому», его микрофилия, намеренно противопоставляемая макро- и мегафилии модерна. П. с успехом пользуется нарративной методологией. Не объяснением, не доказательством, а именно и только повествованием, рассказом о чем-то региональном, местном, локальном — словом, «микро». Академическая абстрагированность, холодная рассудочность, логическая рафинированность, теоретическая чистота — все это для постмодернистской нарратологии неприемлемо.

П есть критика не только модерна-модернизма, но и фактически всей предшествующей интеллектуальной традиции, радикальный разрыв с ней. На Западе, как *ЗТВО*, эта традиция уходит своими корнями в античную почву. Если древнегреческий философ, выражая универсальное, поистине космическое чувство меры, говорит: «Ничего слишком», то постмодернист утверждает прямо противоположное: «Ничего не слишком» (everything goes). Если Лютер упорствовал: «На том стою и не могу иначе», то постмодернист настаивает на другом: «На том стою, а могу, как захочу».

Если судить о времени по собственной, а вернее было бы сказать, по мировоззренческо-методологической размерности П., то это, несомненно, *презентизм* (от лат. *praesens* — настоящее время) — абсолютизация настоящего, здесь-и-теперь бытия. И даже презентизм не совсем точно передает темпоральный гедонизм П. Он ситуативен до мига, мгновенья, хотя последнее может заимствоваться, браться из любого времени. Это не классическое «остановись, мгновенье...» и не экзистенциалистское временение. Тут все дело в переходе от одного мгновенья к другому, в самом процессе перебора, «переключения» мгновений. Классика, модерн стремились, остановив мгновенье, перевести его в вечность. Постмодерн вечности просто не знает; он постоянен и в этом смысле вечен только в одном — в радикальной динамике, непрерывном движении, перепрыгивании с одного мгновенья на другое. Тут в полной мере переживается сама мгновенность. Строго говоря, презентизм атемпорален, он, по сути, убивает время, с удовольствием и без всякого стеснения цитируя любое историческое время, а в нем — уклады, стили, формы жизни, навсегда, казалось бы, забытые нормы, ценности, идеалы, вкусы. Поэтому П. нередко выглядит как неоархаика. Это, кстати, можно понять и исходя из логики исторического восхождения: покорив вершину, дальше можно только спускаться.

Если же ставить вопрос о времени в его привычной для нас последовательности, то П. следует располагать в будущем, а также на переходе от настоящего к будущему. Переход здесь даже предпочтителен, поскольку это отвечает некой общей установке П. — на переломы, просветы, вырезы, края, обрывы. П. в высшей степени современен. В высшей — потому что намеренно забегает вперед, опережает время, потому что высота, пик его в будущем. И потому, наконец, что исторически время П. (постмодерна) действительно течет из грядущего.

Кое-кто, правда, уже торжествует по поводу смерти П. Не станем ничего оспаривать. Заметим только, что в истории ничто и никогда не уходит бесследно — из того, разумеется, что когда-то привлекало общественное внимание, активно оспаривалось или/и утверждалось. Кроме, естественно, пены, «шума времени», которые всегда нужно отделять от глубинного, сущностного его тока.

Ориентируясь в плане хронологии на поиски знаковых событий, можно указать «точную» дату рождения П. — май 1968 г., время студенческих демонстраций во Франции, проходивших под «странными» лозунгами, такими, например: «Будьте реалистами — требуйте невозможного!». Что касается глобалистской определенности П., то в полной мере она открылась нам только после событий 11 сентября 2001 г.

Постмодернистская онтология, или *Vive la difference!*

Постмодернистская онтология имеет своим содержанием выявление и обоснование бытийного статуса *различий*. П. претендует на коперниканскую революцию в понимании различия (различий). Суть ее, по словам Ж. Делёза, в том, что тождество «кружит вокруг Различного», что у последнего открывается «возможность обретения собственного понятия вместо удерживания его под властью понятия вообще, уже представленного как тождество».¹

Различие (различия) — предельная и в этом смысле последняя реальность, за ним ничего уже нет. Вернее, даже так: в основе бытия лежит некая возможность разли-

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 60.

чения, которая предшествует действительности его единства. Тожество-единство выходит на первый план тогда, когда пространство различий субъективируется и «власть захватывает означаемое». Но и в этом случае тождество остается «дизъюнктивным синтезом», «оптическим эффектом» более глубокой реальности — бытия различий. Скажем, различие мужчины и женщины гораздо глубже и исторически действеннее, чем их привычное тождество — человек.

Вместе с тем тождество-единство, особенно в социальной сфере, П. не отрицает, но только представляет его в виде множества, существующего не через гегелевское снятие или наивную (здравый смысл) интеграцию, а через коммуникацию различий. Различие выступает здесь как различание в духе Деррида. Последний нашел в латинских корнях слова «различие» (глагол *differre*) весьма любопытный смысл-мотив, а именно: отсрочка, задержка, откладывание на будущее.¹ Различание — это различие как задержка, как отсрочка с коммуникацией и в коммуникации.

Постмодернистская онтология строится на неопосредованности различий, на том, что называется отсутствием *различающего* различия. Чистое постмодернистское различие имеет собственное содержание, независимое от предикативного опосредования. Постмодернисты настаивают на том, что подлинная природа различий искажается диалектикой борьбы, оппозицией, вообще негативностью. Глубину борьбы противоположностей Делёз называет ложной, под ней он видит истинную глубину, глубину различия.

Классическая диалектика, как известно, настаивает на развитии, или естественном заострении различия в противоположность. По Гегелю, «мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, простое многообразие представления, до *существенного* различия, до *противоположности*. Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные моменты становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще — в абсолютное внутреннее противоречие».²

П. пытается доказать, что противоположность не развивает, а, напротив, отягощает, делает ущербным различие, лишая его силы первородства, затемняя его чистое и непосредственное действие. Когда различие конституируется с помощью и в форме отрицательного, оно фактически утверждает отрицаемое, принимает его в себя в качестве своего другого. Такое или так понимаемое различие насквозь пронизано консерватизмом и скрытым внутренним апологетизмом. «Но каким бы образом утверждение вытекало из отрицания, — ставит Делёз риторический вопрос, — если бы оно не сохранило то, что отрицается?»³

Истинный источник развития П. находит не в противоречии и борьбе противоположностей, а в *игре различий*. В социокультурном плане это означает, что универсальная человеческая коммуникация возможна, потому что истинное ее основание не борьба (противоречие, оппозиция), а различие. На этом уровне, уровне различий, люди одинаково открыты, доступны и интересны друг другу. Онтологический статус игры раскрывается как ситуация, когда не действительность превращается в игру, а игра становится действительностью. В игре всегда есть условность, сослагательность. П. предлагает рассматривать действительность как «интересную гипотезу» и жить, не зная границ, руководствуясь принципом «как если бы» (*Be as if*).

Постмодернистская онтология различий превращает *бытие в становление*, становление перманентное или беспрестанное. Это даже не изменение, в котором все же сохраняется некое ядро, а именно и только становление — бесцельное, безна-

¹ Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 175 — 176.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 68.

³ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 75.

чальное и бесконечное. Да и не становление это в традиционном смысле слова, а расходящиеся потоки, течения. Отсюда понятны такие квалификации П., как философия радикального плюрализма или идеология «жидкого модернизма».

Наряду с пролиферацией различий постмодернистская онтология выделяется также тем, что можно было бы назвать *лингвистическим мимесисом* — уподоблением всех систем — науки, моральной практики, политического движения, личной жизни и т. д. — системе и функциям языка.

Все есть текст или нет ничего вне текста — в такой полемически заостренной форме предстает этот мимесис в П. В. Лейч уподобляет мир «космической библиотеке», У. Эко — «энциклопедии» и «словарю».

Вещи — продукты гипостазирующей функции языка как системы органически связанных друг с другом текстов. При этом все тексты открыты для движения и трансформации смыслов из любых предметных областей. Один текст отсылает к другому тексту, тот в свою очередь к следующему и так до бесконечности, называемой в П. интертекстуальностью. Любой текст с необходимостью «рассеивается в межтекстовом пространстве» или «существует лишь в силу межтекстовых отношений». Таким образом, постмодернисты отстаивают тотальную семиотизацию бытия, текст для них — рефлексивное, а не референциальное образование. Самое «жизненное» проявление языка представлено его способностью выступать в качестве кода человеческой коммуникации.

Деконструкция как метод постмодернизма

На пути постмодернистского плюрализма (роста и умножения различий) стоит *логоцентризм* — линейный детерминизм, которому подчинена вся европейская современная культура. Основная функция такого детерминизма состоит в вытеснении из пространства мышления всего нерационального, т. е. спонтанного, ассоциативного, неоднозначного, гетерогенного. Оппозиция «рациональное — нерациональное», органически встроенная в логоцентризм, служит матрицей для выстраивания всех мыслей в духе бинарной системы. Речь идет о представлении всего многообразия, всех различий мира в форме парных категорий, резко, до диаметральной противоположенности поставленных друг другу. Аполлон — Дионис, миф — история, знание — вера, мир идей — мир вещей, общество — природа, дух — материя, норма — не-норма и т. д. Или готика, барокко, романтизм, модернизм, с одной стороны, и Античность, Возрождение, классицизм, реализм — с другой.

П. критикует не столько бинарность, сколько ее мировоззренческие и другие социальные импликации. Предметно-содержательная оппозиционность парных категорий в каждом конкретном случае своя, разная, но ее структурная определенность во всех случаях одна — центр-периферийная. Здесь всегда есть центр и периферия, под которой традиционно понимается нечто второстепенное, обочинное, маргинальное. Одна сторона бинарной оппозиции выдвигается в центр, подавляя, ущемляя, маргинализируя свою противоположность, т. е. другую сторону оппозиции.

Бинарная, центр-периферийная оппозиция превращается, по сути, в оппозицию властную, силовую. Логика становится политикой. Дискурс как диалог аргументов вырождается в монолог господства и подчинения, в разновидность ангажированновластных отношений. Бинарная логика, оказывается, обосновывает властную вертикаль политики. Но есть здесь и обратная связь, встречная или ответная зависимость: логика оппозиционно-бинарна, потому что политика «вертикальна». Устанавливается даже нечто вроде симбиоза: логика льет воду на мельницу политики и наоборот, политика закрепляет бинарно-силовой характер логики.

Постмодернистской борьбе с логоцентризмом и бинаризмом служит метод деконструкции, который выявляет, утверждает и поощряет различия, направляя свою критическую энергию против всего того, что их нивелирует, подрывает, разрушает.

Практика деконструкции не имеет жестких правил, она по сути внеметодологична. Тем не менее можно указать на некоторые приемы. Чаще всего бинарную оппозицию переворачивают, периферийное, маргинальное становится центральным. Уже одно это переворачивание дает интересные, часто неожиданные результаты. Затем начинается челночная игра мелкими изменениями, уточнениями, нюансами, которые превращают различия как стороны бинарной оппозиции в исчезающие моменты различения, своеобразного овременения пространства «между». П. превращается в междуизм. Центр вытесняется, исчезает. «...В отсутствие центра или истока, — пишет Деррида, — все становится дискурсом... т. е. системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различий никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности».¹ Иначе говоря, чтобы структура по-настоящему жила своими различиями, нужно, чтобы каждый ее элемент мог выступать (или рассматриваться, браться) в качестве центра по отношению ко всем другим элементам. Необходимо превратить центр в нечто пробегающее по всем элементам структуры, не закрепляющееся окончательно ни за одним из них.

Вместе с тем деконструкция в П. — это метод «парадоксального» чтения. Эффективно в этом плане разложение (рассыпание) текста на исходные элементы с последующей сборкой их, но уже на другой основе. Важно обратить внимание на то, что эту другую основу не нужно искать где-то вне данного текста или в другом каком-то тексте. Ее содержит, прячет в себе сам рассматриваемый текст. Деконструкция имплицитруется самой конструкцией, неопределенностью и риторичностью ее реально-го дискурсивного бытия.

Авторское понимание текста в перспективе деконструкции объявляется одной из читательских его интерпретаций или прочтений — никаких привилегий! Текст имеет собственную знаково-смысловую логику — никогда, впрочем, не однозначную. Не что сказал автор, а что «сказалось» независимо и помимо автора, что сказал, вернее — мог бы сказать сам текст. Деррида показывает, что текст может рассказывать свою собственную историю, совершенно отличную от той, которую сочинил автор — его создатель. Как таковые авторские интенции нам недоступны, они неизбежно растворяются в многозначной игре самого языка.

Плодотворно также с деконструктивистской точки зрения работать не над тем, что хотел или сказал автор своим текстом, а как раз, наоборот, — над тем, что он вольно или невольно не сказал, что умолчал, вытеснил, не договорил, не заметил, что составляет иррациональный контекст его рационального, линейного, логоцентристского дискурса. При поиске того, чего нет, линии анализа могут множиться до бесконечности.

Выворачивание всех семантических корней слов и выражений — еще одна достаточно распространенная техника деконструкции. Необычные и неожиданные переплетения, ответвления, обрывы этих корней — все работает на разнообразие, проявление, утверждение и пролиферацию («размножение») различий.

Таким образом, метод деконструкции в П. представляет собой механизм наращивания разнообразия, а заодно и аргументов в пользу того, что различия играют (будут играть) гораздо большую роль в нашей жизни, чем мы привыкли думать. Он утверждает онтологическую первичность и эпистемологическую исходность возможности различения. С его помощью бинарность как некая объективная неразрешимость все-таки разрешается (предлагается вариант) — в дифференциацию и свободную игру различий. А возможность (различения) оказывается глубже самой действительности (различий).

Представляя «естественный свет» разума, логоцентризм явно упрощает реальное положение вещей в мире. Оно в действительности много сложнее. Некоторые исследователи, работающие в рамках П., в данной связи ставят вопрос о необходимости разработки не просто сложной, а «сложностной» методологии.

В классической (новоевропейской) культуре под знаком понимали предмет (свойство, отношение), выступающий в качестве представителя другого предмета (свойства, отношения). Акцентировалось при этом замещение, указание на другое, предполагаемое, но невидимое, не актуализированное в данной конкретной ситуации, акцентировалось отсутствие присутствия — чего-то настоящего, оригинального, неизменного.

Знак (не тело знака) — условная, воображаемая реальность, тогда как то, что им исходно означает (обозначается), — реальность подлинная, истинная, действительная. То есть знак всегда симулировал, но до поры до времени, прикрываясь репрезентацией (отображением: «представлением одного в другом и посредством другого»), с успехом выполнял диссимулирующую функцию.

Вместе с кризисом репрезентации семантико-онтологическая эволюция знака, как показывает Ж. Бодрийяр в «Симулякрах и симуляции» (Париж, 1981), пошла по линии смещения акцента с неприсутствия на присутствие, приведшей в конечном итоге к полной независимости знака от реальности, к постмодернистской гиперреальности.

Гиперреальность — это мир, в котором превалируют или доминируют *симулякры* (от лат. *simulacrum* — образ, подобие) как самодостаточные и безреференциальные знаки, — знаки, не являющиеся теперь уже отражением-представлением некой внешней реальности, не отсылающие больше к предмету. В знаках-симулякрах невозможно обнаружить следы знакомства с исходной, базовой реальностью, *terra firma*. Они теперь — подобия самих себя, единственная, вся, реальность.

Постмодернистская симуляция отличается, и существенно, от симуляции современной и домодерной (традиционной). Последняя действительно сводилась к искажению, имитации, притворству и обману. В постмодернистской симуляции всего этого тоже много, но появляется и нечто дополнительное, по-своему эвристичное. Так, здесь в корне пересматривается соотношение копии и оригинала. Копия не всегда хуже, «бледнее» оригинала — разумеется, в функциональном, а не субстанциональном смысле. До оригинала часто вообще не добраться. Особенно если копия снимается с копии или идет серийное, практически бесконечное тиражирование. Нередко и на оригинал мы смотрим сквозь очки копии. В этом нам усердно помогают различные имиджмейкеры, PR-технологи и специалисты по шоу-бизнесу.

Главное и по-настоящему провокационное, что открыл П. в проблеме симуляции, симулякров, сводится к тому, что никакой естественной в смысле подлинной или образцовой реальности вообще не существует. А значит, нет, не может быть и (ее) искажения. Симулякр — не подделка, а если и подделка, то только на первом, быстро преодолеваемом этапе. Очень выразителен на этот счет Ж. Бодрийяр: «Симулякр — это вовсе не то, что скрывает собой истину, — это истина, скрывающая, что ее нет. Симулякр есть истина».¹ Истина теперь в том, что человек живет в знаковой среде, в окружении образов и подобий, в мире «подлинных» имитаций.

Современные информационные технологии эти имитации легко окаймляют, интенсифицируют, уплотняют, превращая в особую — виртуальную — реальность. Онтологически эта последняя гораздо реальнее, чем просто возможность, «возможностная» реальность. На продуцирование знаков-символов ориентированы сегодня все виды и формы человеческой деятельности, игра равно как и труд. Прибыльным и перспективным становится производство знаков, а не товаров и услуг.

Иначе говоря, товары и услуги в наши дни плотно обволакиваются воображаемым. Покупая, к примеру, мыло, шампунь и прочую косметику, мы оплачиваем не только собственно товар, ту же пенящуюся жидкость, но весь шлейф, который он за собой тянет: хорошее настроение, современный вид, уверенность в себе, неотразимость и т. д. Психологически эта атмосфера очень убедительна, может быть, даже

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 8.

более убедительна, чем сам исходный товар. Понятие потребительной стоимости тем самым расширяется. У товара появляются внеструктурные элементы, своя атмосфера, он становится более весомым, привлекательным и «самоуверенным». Похоже, покупателям эта мешанина объективного с субъективным, материального с духовным нравится. В ней он действительно чувствует себя более уверенно и комфортно.

Симуляционная гиперреальность постмодерна представляет собой некое расфокусированное множество. Каждый симулякр фрагментарен, частичен, живет сам по себе и ни к какой упорядоченности, или структуре, не приписан. Это — поток (потоки) сингулярностей, детерриториализованная клип-культура, в которой нет и не может быть общей «картины мира». Каждый человек волен собирать, как из кубиков, свою и по-своему в ней устраиваться. При этом степень принудительности (всеобщности) в социальном или социального приближается к нулю.

Ризоматическое мировидение

Концепцией ризоматического мировидения мы обязаны Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, их совместной работе «Rhizome», вышедшей в свет в 1976 г.

Сам термин «*ризом*» заимствован из ботаники, где обозначает способ жизнедеятельности многолетних травянистых растений типа ириса. Ризом — стелющаяся культура, пускающая корни книзу и дающая покрытые листьями побеги вверх. По мере продвижения такого растения вперед его ранее выброшенные корни и побеги постепенно отмирают. Каждый отрезок ризомы при благоприятных условиях может давать (и дает) жизнь новому растению.

В П. ризом — это метафора для описания реальности в терминах запутанной корневой системы (корневища), нитевидных эволюционных цепочек, «подземных стеблей и наземных корней».

Ризому П. противопоставляет дереву как совершенно другому (классическому) способу мышления. «Дерево» не устраивает П. очень многим, практически всем. Дерево держит философский дискурс в плену мифологического сознания с его организацией универсума, космоса по принципу «дерева мира». Мыслить «деревом» ■ — значит мыслить мифологически, притом что по форме все может выглядеть сверхрационально. У дерева, далее, есть корень, а значит, глубина, в которой, по общему мнению, заключена сущность, субстанция, основа-детерминанта всего являющегося нам мира. Дерево также является символом вертикально-властной организации бытия («власть всегда древовидна»), оно навязывает нам образы центра (ствол) и периферии (отходящие от ствола боковые ветви). Образ центра, впрочем, приходит здесь и с другой стороны — со стороны колец, ежегодно нарастающих в стволе дерева. Дерево с его вектором роста (и движением соков) от корней до кроны олицетворяет собой генетически-стержневое, линейно-сквозное видение мира. Своим непрерывным дихотомическим ветвлением дерево к тому же конституирует бинаризм, логику бинарных оппозиций.

Любая упорядоченность, согласно П., непременно приобретает «древовидную» конфигурацию. Деревом проросла, как полагают Делёз и Гваттари, вся западная культура, что значительно ограничивает ее спонтанность, творчество и свободу. Вообще «у многих людей дерево проросло в мозгу», их мысли, решения и действия страдают одеревенелостью.

В отличие от дерева ризом является собой множество беспорядочно переплетенных отростков и побегов, растущих во всех направлениях. Не имеет она и связующего центра в виде какого-то единого корня. Это непараллельная эволюция полностью различных образований, происходящая не за счет дифференциации, членения, ветвления, а благодаря удивительной способности перепрыгивать (переползать) с одной линии развития на другую (отсюда — «поперечное» мышление), исходить и черпать силы из разности потенциалов. Как трава, пробивающаяся между камнями мостовой, ризом всегда чем-то окружена и растет из середины, через середину, в середине. Ризом — это идеология междуизма, апология того, что избегает крайностей, дихотомического разведения реально взаимодействующих частей.

Ризома в П. уподобляется сорняку, который стелется и переваливает через препятствия (борозды, каналы, ямы) именно из-за того, что его теснят, ограничивают, обступают со всех сторон культурные растения. И чем сильнее это давление, тем шире радиус действия данного сорняка, тем дальше он выбрасывает свои шупальца-отростки, тем больше периферийной земли становится его жизненным пространством.

Место ризомы там, где трещины, разломы, пустоты, бреши и другие провалы человеческого бытия. Она их по-своему преодолевает. Для нее нет непроходимых границ, какими бы — естественными или искусственными — они ни были. Ризома учит нас двигаться по «пересеченной местности» нашего бытия. Она умножает стороны, аспекты, грани, превращает круг в многоугольник.

Ризома — образ гетерогенности, сама гетерогенность, это поставленное на поток производство неопределенности, «*manufactured uncertainty*», по Э. Гидденсу. Ризома всегда в становлении, у нее нет «ориентации на кульминационную точку или на внешнее окончание». «В ризоме, — пишут Делёз и Гваттари, — нет точек или позиций, которые мы находим в структуре, дереве или корне. Есть только линии». Ризома есть сетка «линий ускользания», т. е. путей ухода от определенности, фиксированности, одереветелости.

Если дерево — символ космоса, т. е. порядка, целого, то ризома — символ хаоса, а точнее, хаосмоса [хаоса + (кос)моса]. Она представляет все существующее как негарантированное, ненадежное, текучее и мимолетное. П. раскручивает маятник истории не между централизацией и децентрализацией, как это было при модерне, а между совершенно непредсказуемой новизной, которая разрушительна для неподготовленной к этому социальности, и совершенно механическим повторением однажды найденного, что одинаково губительно для социальности — как реальности развивающейся. В субъектно-деятельном плане хаосмос предстает как культура «созидательного разрушения» (М. Кастельс).

Социально-теоретическое уточнение метафизической ризомы дает нам *сеть, сетевую структуру*. На фоне одного из самых ярких структурных символов эпохи модерна — атома — ее очень ярко обрисовал К. Келли: «Атом — это прошлое. Символом науки для следующего столетия является динамическая сеть... В то время как атом является воплощением идеальной простоты, каналам сети присуща чудовищная сложность... Единственная организация, способная к не обремененному предвзвешенными росту или самостоятельному обучению, есть сеть. Все прочие топологии ограничивают то, что может случиться. Сетевой рой весь состоит из краев и поэтому открыт для любого пути, которым вы к нему подходите. В самом деле, сеть есть наименее структурированная организация, о которой можно сказать, что она имеет структуру вообще... Фактически, множество поистине расходящихся компонентов может оставаться когерентным только в сети. Никакая другая расстановка — цепь, пирамида, дерево, круг, колесо со ступицей — не может содержать истинное разнообразие, работающее как целое».¹

Постмодернистская антропология

Приставка «пост» в П. означает не только «после», «вслед за» (временная или любая другая упорядоченная последовательность), но и «конец», «смерть» (нечто завершенное и одновременно радикально отличное от предшествующего). Без преувеличения можно сказать, что смерть стала своеобразным стигматическим кредо постмодернистского видения мира. История, культура, субъект, автор и т. д. — все это здесь подходит к своему историческому концу, полностью раскрывает свой содержательный потенциал, умирает.

Особое внимание в данном мартирологе обращает на себя смерть человека. С одной стороны, она концентрированно выражает «терминаторские» усилия П. в

¹ Kelly K. Out of Control: The Rise of Neo-biological Civilization. Memo Park; CA, 1995. P. 25 — 27.

целом, а с другой — вызывает наибольшее возмущение у читающей публики. Людям, воспитанным на классических образцах интеллектуальной ответственности и гуманизма, трудно согласиться, в частности, с широко известным утверждением М. Фуко, что «человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке».¹

Важно понять, однако, что постмодернистский дискурс имеет дело не с феноменом человека в привычном его понимании (живое существо, наделенное способностями трудиться, мыслить и говорить), а с неким нарративно разворачивающимся «негативным пространством» под именем «человек», с тем, что остается после «стирания», смерти человека, что дискурсивно заполняет образовавшееся «ничто».

Верные своему децентризму и центробежности, постмодернисты и отдельного человека, индивида, превращают в «дивида». Индивидуум, если следовать его латинскому корню *individuus*, — неделимый, а дивид, соответственно, — делимый.

«Деление» человеческого индивида на фрагменты, сегменты, плоскости, плато разительно отличается от раздвоения личности, «несчастливого сознания», которыми страдала новоевропейская культура, эпоха модерна. Постмодерный (постмодернистский) «дивид» не раздваивается и даже не удваивается — он просто переходит от одного жизненного проекта к другому, делая это как под давлением жизненных обстоятельств, так и из эстетического наслаждения игрой своих физических и интеллектуальных сил. Данное обстоятельство было замечено уже давно. «Я противоречу себе? — писал знаменитый американский поэт Уолт Уитмен. — Прекрасно, значит, я противоречив. Я велик, меня — миллионы».

Важное место в «негативном пространстве» человека занимает феномен предела, раскрываемый как максимальное напряжение (проявление) потенциальных сил и возможностей «дивида». Это не предел (пределы) меры, а скорее несоразмерность — переливающая через край полнота индивидуального, или сингулярного, самоутверждения человека. Понятна в данной связи мысль Делёза: «Самое малое становится равным самому большому, как только его не отделяют от того, на что оно способно».² Максимумы здесь, конечно, разные, но их обнимает и тем уравнивает именно максимальность. Можно, оказывается, быть равным и в неравном, если только предельно, исчерпывающим образом реализовать, «разгладить» это свое неравенство. Бытие максимумов есть всегда и максимум бытия, не нуждающийся ни в каких посредниках или точках отсчета.

П. всячески разводит два понятия: *индивидуирующее различие* (индивидуация) и *специфицирующее различие* (спецификация). Спецификация — это всегда процесс дифференциации в границах или пределах действия одной сущности, единой подосновы. В случае же индивидуации нет заранее *установленной*, «ограничительной» границы. Но она *устанавливается* снизу, как предел наращивания полноты и интенсивности особенного. И здесь, правда, есть что-то от единой и потому охватывающей сущности. Но это «что-то» — равенство всех особенностей, сумевших полностью реализовать свой потенциал. Это равенство полноты, пусть и разноуровневой. Полноты как резонанса фрагментов и сегментов, настроенных на одну частоту — частоту игры, порождающую в перспективе резонансную личность.

Наряду с пределом в антропологическом «негативном пространстве» П. выделяется еще один феномен — «конечно-неограниченное», раскрываемое как ситуация, в которой «ограниченное число составных частей дает практически неограниченное количество сочетаний».³ Как конечно-неограниченное существо человек есть своеобразный кубик-рубик, изобретательная комбинаторика сил и возможностей — как собственно внутренних, так и тех, которые привлекаются, всегда конечным образом, из внешней среды. Иначе говоря, П. претендует на выявление действительной — комбинаторной — и потому неограниченной конечности человеческого бытия.

¹ Фуко М. Слова и вещи; Делёз Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке // Философия языка: в границах и вне границ. Международная серия монографий 2, Харьков, 1994. С. 118 — 128.

² Делёз Ж. Различие и повторение. С. 56.

³ Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 170.

«Негативное пространство» человека в П. интересно еще одним измерением — шизопроецессуальным (выявляемым с помощью шизоанализа). Постмодернистский шизопроецесс — это, естественно, не клиника, не нечто патологически расстроенное и необратимое, а попытка вырваться из смиренной, или нормализующей, рубашки социальных кодов (норм, ценностей), которые делают жизнь человека жестко детерминированной, даже predetermined, а посему безликой, репродуктивной, экзистенциально стесненной. Социальный код есть род насилия массы над индивидуумом, не следующим массой же навязываемой «норме».

Цель у шизоанализа и шизопроецесса одна — сделать социальную нормативность, а через нее и социальную среду в целом более гибкой, человечески податливой, а человеческого индивида («дивида») — предельно раскованным, ситуационно пластичным, творчески инициативным и самостоятельным. Подойти к границе, грани, но ни в коем случае не переходить, не переступать, не стирать ее; всегда иметь тыл и быть возвращаемым, обратимым. То есть движение здесь непременно двустороннее: туда (к границе) и обратно (от границы — в дисциплинарно выстроенный образ жизни). Постмодернистский шизофренический проецесс — это прорыв (break-through), но никак не развал, распад (break-down). Очень важно видеть в нем именно проецесс, а не сущность (положенную или устоявшуюся основу).

Шизо-индивид вибрантен, а не дисфункционален, как банальный (клинический) шизофреник. «Он свободный, безответственный, одинокий и веселый» — так, во всяком случае, представляют его Ж. Делёз и Ф. Гваттари в своем совместном двухтомном труде «Капитализм и шизофрения» (1972—1980).

П. отвергает как не свое, не родное шизофрении пассивную (от нее лечат в больнице), приветствуя и поощряя шизофрению активную — ту, которая сознательно отвергает репрессивные каноны культуры, ускользает от «определенностей» любого типа, открыто заявляя об импульсах и желаниях, идущих из глубины человеческого существа. Доверившись собственным желаниям, отважившись принять их естественную логику, человек научится жить в согласии с природой, обществом и самим собой — так, во всяком случае, думают постмодернисты.

Вместе с постмодернистской «делимостью» индивида оставляет и субстанциальность. Он теперь уже не субъект в исходном и традиционном смысле этого слова, задаваемом его латинскими корнями *sub-jectus* (под-лежащее, положенное или лежащее внизу). Из него уходит надежность как основание, на которое можно опереться и которому определенно можно доверять. Главным «размягчителем» субстанциального ядра человека выступает его свобода. В условиях постмодерного общества, сделавшего игру законом или принципом своей жизни, она становится резервуаром неопределенности и творческой диффузии. Постмодернистская свобода в полной мере демонстрирует свою бесосновность (произвольность и самодетерминированность) — на фоне и в контексте коммуникативно-игровой определенности социального бытия.

Постмодернистская «дивидность» выводит человека за границы, полагаемые топосом, или пространственным положением, его тела. Со времен Платона мы привыкли считать тело узилищем человеческой души. П. инициирует движение человеческой души, фактически — человеческого в человеке, из пространственно-телесного заточения в мир социального (социальных взаимодействий и человеческой коммуникации). Деление на внутреннее и внешнее по сути исчезает, человек уверенно, хотя и не без риска, шагает вовне.

В терминологии М. Фуко и Ж. Делёза внутренне-человеческое предстает как складка внешне-социального. Складывается что понятно, не человек как физическое (биологическое) существо, а его «метафизическое», собственно человеческое измерение. Человеческое в человеке не находится ни под черепной коробкой, ни в сердце, воспетом поэтами, ни в пятках, куда, как уверяет народная мудрость, человеческая душа прячется от страха, ни в любом другом органе или полости. Оно — в том, что связывает людей друг с другом, в их социальном взаимодействии, в человеческой коммуникации и взаимопонимании как ее цели и результате.

Возможно, «складка», «складывание», «удвоение» — не самая удачная антропологическая терминология. Но ей не откажешь в проблематизации соответствующей предметной области. Фундирующая глубина здесь, действительно, появляется из лона социального в результате его индивидуальной или персональной интериоризации.

Постмодернистская смерть человека как децентрация индивидуального Я ведет в конечном счете к его растворению (рассеиванию) в процессуальности или функциональности собственных дискурсивных практик, в структурах языка и речевой коммуникации. «Речь идет о том, — пишет, рассматривая проблему автора, М. Фуко, — чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции, и подчиняясь каким правилам, может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса».¹

Данным переворачиванием П. протестует против просветительского, или модернистского, своеволия субъекта, его Я-центрированного существования, и обозначает новые горизонты ответственности. Последняя теперь выходит из своего индивидуалистического укрытия, пробивает скорлупу Я-существования и распространяется на весь мир социального. При этом она не тянет за собой доминирование и господство («железную руку» мира и порядка), поскольку здесь нет властно-модерной концентрации (системной центрации) субъективности. Индивид социально контекстуализируется, возникает новое единство «человек-и-его-окружение». Вновь можно говорить об индивиде, до которого поднимается (достраивается) «дивид» через охватывающее его социальное.

Как исторической эпохе, модерну свойствен индивидуализм. Он атомизирует историческую реальность, социальную ткань бытия, индивидуалист — социальный атом общества. Если продолжить эту химическую аналогию, то можно сказать, что для домодерного общества характерен социальный полимеризм (множество одинаковых частей или повторяющихся звеньев, читай: индивидов). Что до постмодерного общества, то его отличает социальный молекуляризм. Являясь чем-то средним между социальным атомизмом и социальным полимеризмом, социальный молекуляризм, с одной стороны, поддерживает и возвышает индивидуальность человека, автономию его воли, а с другой — сохраняет и укрепляет социальность, но не в виде объективно-исторической системы, а как жизненный мир человека, включающий в себя Другого (других людей).

Оппозиция одинокого Я и монолитно унифицированного Мы разрешается тем самым во взаимобогащающее единство Я и Другого. Другие здесь не чужие, а просто иные, отличные, индивидуально «акцентированные». Не на одно лицо, не «одной крови», как при коллективизме-полимеризме, и не субстанциально разобщенные, экзистенциально противостоящие друг другу, как в случае социального атомизма, а именно и только разные, многообразные, неповторимые в своем человеческом самостоянии. «...Другой, взгляд Другого, — пишет в данной связи У. Эко, — определяет и формирует нас. Мы (как не в состоянии существовать без питания и без сна) не способны осознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других».²

Постмодернистский «дивид» не чужд также самоидентификации. Ее требует прежде всего определенность тех социальных ролей, которые он должен выполнять в обществе. Самоидентификация здесь предельно раскованная — она доходит до

¹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. М., 1996. С. 40.

² Эко У. Когда на сцену приходит Другой // Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб., 2000. С. 15.

полной свободы примеривания и смены социальных масок. До сомнения в том, что за этими масками-ролями вообще сохраняется некое Я. По словам Фуко, «идентичность... которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза».¹

Когда-то у самоидентификации была репутация чего-то в высшей степени длительного (через всю жизнь), преемственного и стабильного. Ныне, в ситуации постмодерна, картина в корне изменилась. Человек имеет право выбирать и свободно менять свою идентичность. Он не предопределен к какой-то одной из них ни своим рождением, ни своим гражданством, ни своей религиозной или цивилизационной принадлежностью, ни любой другой социально фиксируемой позицией. На все теперь мода, в т. ч. и на идентичности. В наше время их не только время от времени проверяют, но и выбрасывают, сдают в утиль.

Человек постмодерного общества живет от идентичности к идентичности и, видимо, самым напряженным и творческим образом — в перерыве, разрыве между ними. Идентичность тем самым становится диалектически исчезающей дискретностью в идентификации как процессе отождествления индивида с той или иной (очередной) человеческой общностью, ее нормами, ценностями, социальными установками и ролями. Новая идентичность — это еще один, следующий жизненный проект, который интересен, пока разрабатывается и выполняется.

Приветствуя «дивидность», т. е. дискретность или фрагментарность индивида, П. в то же время не выносит его естественную — данную, объективно положенную — «раздельность», как в случае дихотомии «мужчина — женщина», например. Борьбу с этой природной дихотомичностью он сводит к логике превращения дуальности в дуэльность, замены онтологии пола эстетикой видимости, пронизанной соблазном и обольщением.

Обобщая такую логику, Ж. Бодрийяр пишет: «...в большинстве своем вещи, увы, обладают смыслом и глубиной, но лишь некоторые достигают видимости — и лишь они одни абсолютно обольстительны. Обольщение состоит в динамике преобразования вещей в чистую видимость».² Удивляться тут нечему, ведь даже с нашей, отнюдь не постмодернистской эстрады слышим: «Алюбовь — это всегда только то, что кажется». Кажимостный онтологический характер имеют, видимо, все собственно человеческие феномены.

П. пытается позиционировать себя как новый, действительно современный гуманизм. Прежний, простой и понятный всем гуманизм, как оказалось, излишне абстрактен. Он обращен не к живому, конкретному, индивидуально-реальному человеку, а к человеку вообще, как таковому, к человеку в смысле человечества. Или, выражаясь по-другому, он различает и признает в индивиде лишь то, что объединяет, уравнивает его с другими такими же индивидами, что есть в нем от рода человеческого. Можно понять в данной связи возмущение Мориса Бланшо: «Вести благородные речи о человеческом в человеке, мыслить в человеке человечность — нет, такие слова тут же делаются непереносимы и, скажем прямо, они гаже любых нигилистических грубостей».³

Старый, традиционно-абстрактный гуманизм можно с полным основанием называть идеократическим. В угоду гипостазированной Идее человека он развивает равнодушие к судьбам отдельных «человеков», многочисленных и индивидуально неповторимых мужчин и женщин. И как-то так всегда получается, что эта человекоидея воплощается прежде всего в вожде, лидере, отце нации. Он и оказывается

¹ Цит. по: Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 198—199.

² Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. С. 206.

³ Цит. по: Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 222.

самым человечным человеком. Преимущественно ему и адресуются гимны величия человека. Кроме идеократичности абстрактный гуманизм страдает еще и идеологичностью.

С его помощью официально освящаются существующие общественные порядки, в которых так неуютно чувствует себя живая и трепетная индивидуальность, не укладывающаяся в прокрустово ложе человека вообще. Именно в качестве идеологии абстрактный гуманизм успешно гасит индивидуальные очаги сопротивления, направленные против общего, неограниченного распространения, навязывания, диктата. Сложившаяся таким образом духовная ситуация характеризуется мощными внешними скрепами и одновременно гулкой внутренней пустотой. До поры до времени перевешивает первое.

Постмодернистский гуманизм нацелен на утверждение и возвышение личного достоинства каждого отдельного человека, на создание условий для полноценного бытия конкретных Иванов, Мишелей, Джонов. «Единица — вздор, единица — ноль», «мы за ценой не постоим» — все подобные мотивы глубоко чужды постмодернистскому гуманизму и непременно должны уйти из жизни человека и общества. Из статиста истории человек должен превратиться в ее полноценного, если и не социально, то по крайней мере индивидуально значимого (лично ощущающего свою причастность) агента.

П. пытается открыть (выразить, представить) конкретного или отдельного человека. Сделать это в высшей степени трудно, если вообще возможно. Можно представить человека вообще — для этого мы располагаем целой семьей соответствующих абстракций. Но нельзя таким же образом выразить отдельного человека, ибо абстракциями его можно только убить. В этом — одна из главных методологических трудностей постмодернистского гуманизма.

Рискнем предположить, что П. подводит черту под типом развития, заданным первым осевым временем в истории человечества, и одновременно предстает симптомом вызревания второго осевого времени, призванного, по Ясперсу, — автору этой концепции, создать «настоящих людей», подлинного человека.¹ Настаивая на исторической значимости «единицы», личного достоинства каждого отдельного человека, перспективы и ценности Другого, П., несомненно, работает на грядущий тектонический сдвиг истории.

См. также статьи: *Культура и общество (как исследовательское направление в антропологии)*; *Культура и социальность: проблема институционализации*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Культурные исследования*; *Культурный релятивизм*; *Мультикультурализм*; *Общество*; *Постструктурализм*.

Соч.: Бауман З. Индивидуалистическое общество. М., 2000; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000; Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000; Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998; Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000; Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000; Дибор Ги. Общество спектакля. М., 2000; Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000; Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997; Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998; Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

Лит.: Ильин И.П. Постмодернизм: Словарь терминов. М., 2001; Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001; Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория. М., 2000.

П.К. Гречко

К определению понятия

Постструктурализм (далее П.) — общее название для ряда подходов в социокультурной антропологии и других отраслях социально-гуманитарного знания, связанных с критикой и выходом за рамки структурализма, что означает деструкцию бинарных оппозиций, акцент на фрагментарности культуры и мира в целом, упразднение иерархических порядков, деконструкцию текстов культуры, понимание субъекта как фрагментированного.

П. является одним из ведущих направлений теоретической мысли второй половины XX в. Он стал предметом оживленных дискуссий среди представителей самых различных научных дисциплин, особенно в 1980-е гг. Сам термин не является устоявшимся, нередко используется вместо него термин «неоструктурализм». П. также выступает в качестве синонима термина «постмодернизм», или же под ним подразумевается философия постмодернизма, которая, в свою очередь, трактуется очень широко.

Как и постмодернизм, П. понимается прежде всего как состояние интеллектуальной деятельности, наступившее «после структурализма», предполагающее некоторую исчерпанность последнего. П. дает свое решение ряда вопросов, ставившихся в структурализме, причем многое в этих течениях переплетается и трудно отделимо друг от друга. Недаром многие ведущие представители П. использовали в свое время структуралистские методы и отошли от них только на определенной стадии своей деятельности. Можно говорить о структуралистских и постструктуралистских периодах в работах таких мыслителей, как Р. Барт, М. Фуко, Ж. Лакан.

П. представляет собой специфический тип знания. «Он существует не как набор определенных истин, а как проблемное поле — диалогически напряженное полемическое пространство, где в состоянии вечного соперничества разнородные концепции оспаривают друг у друга право на роль наиболее авторитетной системы аргументации, не вычлняясь при этом в независимое целое, но обретая свое значение в непрекращающейся взаимной контестации».¹

Структурализм, как и модернизм, основан на убеждении в существовании «подлежащего» единства всего сущего, универсальности его принципов. Методология структурализма основана на синхронии, которая позволяет выявить в разных областях человеческой жизни ряд бинарных оппозиций. Этот бинаризм и иерархия уступают место в П. понятию множественности, не основанной ни на каком единстве. Образно это выражено в термине «*ризом*», который был введен Ж. Делёзом и Ф. Гваттари в их работе «Кafka» (1975) и детально разработан в «Тысяче поверхностей» (втором томе фундаментального труда «Капитализм и шизофрения»)².

В результате видения мира как ризомы исчезает универсализм, теряют смысл бинарные оппозиции, столь важные для структурализма, субъектно-объектный статус членов оппозиции «растворяется» со снятием господствующего статуса субъекта и подрывом иерархий. Как на уровне теории, так и художественной практики в 70-е гг. XX в. начинается постструктуралистский период, для которого характерно деструктурирование важнейших бинарных оппозиций структурализма.

Его прежние приверженцы заявляли, что структурализм — это скорее идеология, чем наука. К. Леви-Строс, отвергший «неоструктурализм», вернулся к занятиям антропологией. Р. Барт перешел на постструктуралистские позиции в своих исследо-

¹ Ильин И. Постмодернизм. От истоков до конца столетия. М., 1998. С. 25.

² Термин «ризом» был заимствован из ботаники, где он означает определенный способ роста растений. Это беспорядочное распространение множественности, «движение желания», не имеющее какого-либо преобладающего направления, а идущее в стороны, вверх, назад, без регулярности, дающей возможность предсказать следующее движение. Ризом представляет собой метафору современной культуры с отсутствием у нее упорядоченности и отрицанием синхронного порядка.

ваниях текста и интертекстуальности. Тем не менее предпосылки структурализма продолжают лежать в основе постструктуралистской теории.

Говоря о П., нельзя не остановиться на деятельности М. Фуко, который является одной из виднейших фигур как в структуралистской, так и в постструктуралистской мысли. Формально причислить Фуко к какому-либо научному направлению или философской школе весьма трудно, как трудно определить его как структуралиста или постструктуралиста. Он сам в статье «Что такое просвещение?» рассматривает современность как некоторое отношение, которому всегда соответствует контрастирующее ему контр-современное отношение. С этой точки зрения любая периодизация является модернистским инструментом — периоды всегда относятся к **прошлому**, а настоящее не может воспринимать себя как период, поэтому попытки периодизации П. являются, по его мнению, не более чем риторической фигурой.

В творчестве Фуко принято выделять три периода, или, вернее, пласта: изучение «археологии знания» (1960-е гг.), исследование «генеалогии власти» (1970-е гг.), разработка «эстетики существования». Если в начале своей деятельности Фуко использовал в основном структуралистский подход, хотя сам об этом, в отличие от Р. Барта, никогда прямо не говорил, то период генеalogий является постепенным отходом от структуралистских позиций.

Последние работы Фуко дают основания причислять их к постструктуралистским, о чем нередко говорится в современной литературе, посвященной его творчеству. По мнению И. Ильина, в период генеalogий Фуко предпринимает явно постструктуралистскую деконструкцию истории: на место «истории» приходит пародия и фарс, «истине» и «знанию» противопоставляется «глупость», как бы философски ее ни понимать. В данном случае французский ученый стоит на типичной для П. позиции «игрового иррационализма», восходящего к ницшеанской традиции.¹

Фуко подчеркивает неосознаваемость исторических процессов, недоступность сознанию человека тех законов, по которым он живет, неадекватность объяснений, которыми он обосновывает их. Особенно недоступным является рациональное объяснение исторических трансформаций для повседневного сознания, которое, согласно Фуко, является изначально ложным. Различие между прошлым и настоящим проводится в современном сознании на совершенно абсурдных основаниях, и для Фуко представляется очень важным найти тот момент, когда это различие возникло и какие трансформации оно претерпевало за время своего существования.

Основные процедуры постструктурализма

Наиболее важными аналитическими процедурами П. являются *децентрация*, *детерриториализация* и *деконструкция*.

Децентрация

Одной из важнейших структурных оппозиций является «центр — периферия». С точки зрения социума доминирующие властные социальные группы были «центром», чему соответствовало, например, центральное расположение дворца или храма. Хижины же простолюдинов, рабочие слободки или, в архаических обществах, семейные хижины располагались на окраинах. Эта оппозиция теснейшим образом связана с оппозицией «власть — подчинение», что показано К. Леви-Стросом на богатом историческом материале: «Отношение между центром и периферией выражает две оппозиции: одна — между мужским и женским началами, другая — между сакральным и профанным».² На разных полюсах этой оппозиции по-разному проявляются и различные социальные феномены (например, массовые движения в традиционных моделях общества относятся только к периферийным областям).

¹ Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 66.

² Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.

В П. не только теряется смысл противопоставления центра и периферии, но изменяется и само значение слова «центр». По мнению ведущего представителя П. Ж. Деррида, в структурализме функция центра заключается в ограничении «игры структуры», являясь ее организующим принципом. Само «придание центра» структуре редуцирует ее функционирование. Центр, выполняя роль организующего принципа, сохраняет целостность структуры и допускает игру элементов в ее границах, но в то же время сам центр, управляя структурой, не структурирован. «Вот почему, — пишет Деррида, — центр, как это ни парадоксально, находится внутри структуры и вне ее. Центр не есть центр».¹

Идея децентрации входит в основу постструктуралистской теории Деррида, составляющей обязательный канон П.: «идея децентрации структуры, идея "следа", критика многозначного понятия "наличие" и концепции целостного человека, а также утверждение ницшеанского принципа "свободной игры мысли" и отрицание самой возможности существования какого-либо первоначала... любого феномена».²

Такая позиция привела к отрицанию центра как такового в различных областях социокультурной жизни. В экономической области с исчезновением центра, являвшегося средоточием и символом власти, наступает децентрация производства. В области культуры децентрация означает отказ от этноцентризма в пользу плюральности и равноправия культур.

Постструктуралистское мышление предполагает внимание к «Другому». В то время как «просвещенный» модернизм говорил от лица «других» (колонийских народов, цветных, религиозных группировок, женщин, рабочих) унифицированным голосом, в П. налицо отрицание таких универсализирующих предпосылок. В нем подчеркиваются аутентичность, «многоголосие» различных культурных миров, существующих в децентрированном социальном пространстве.

Наиболее драматично процесс децентрации проходит в П. по отношению к самому человеку, что связано с кризисом личностного начала, «демонтаж» классической фигуры субъекта становится ключевой проблемой в постструктуралистской мысли, в особенности в области теории литературы. Отказавшись от понятия «центр», П. фрагментировал и человека, сделав его нетождественным самому себе. Утрата характерной когда-то для реализма целостности человеческой личности обнаруживается уже в философии и искусстве модернизма. «Лишенный своих существенных признаков, персонаж превратился в призрак».³

Излюбленной темой теоретиков П. является взаимоотношение автора и персонажа, т. е. отказ от биполярности автора и героя, субъекта и объекта. Децентрация субъекта и связанные с ней изменения в понимании самого текста отражены в саморефлексии постструктуралистских авторов. Последние выступают в качестве теоретиков собственного творчества, а рассуждения на эту тему становятся главными в тексте произведения.

В результате такого понимания стираются все грани между философией, эстетикой, критикой и литературой. Тезис о «смерти автора», провозглашенный Р. Бартом в 1968 г., выходит за рамки исходного эстетического принципа модернизма, согласно которому искусство есть не отражение реального мира, а отражение собственного «Я» художника.⁴

Приняв основы этой концепции, П. шагнул дальше, уничтожив центральную фигуру автора, субъект как таковой. Для Р. Барта автор — это продукт современного общества, основанного на позитивизме и идеологии капитализма. Неприятие существования автора, характерное и для французских постструктуралистов, и для американских деконструктивистов 70-х гг. XX в., вдохновлено мыслью Ф. Ницше о

¹ *Derrida J. Writing and Difference. Chicago, 1978. P. 278 — 279.*

² *Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 19.*

³ *Wellbery D. Introduction // Reconstructing Individualism. Stanford, 1986. P. 1 — 15.*

⁴ *Барм Р. Смерть автора // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 384 — 391.*

«фикции» существования субъекта и по сути дела равносильно маргинализации субъекта-автора, вытесняемого из своего центрального по отношению к объекту-герою и объекту-читателю положения в пространстве, не имеющего ни центра, ни определенных рамок, ограничивающего его от обоих.

Детерриториализация

Идеи детерриториализации разработаны в трудах Ж. Делёза и Ф. Гваттари и связаны с лакановским понятием желания как реакции человека на включение в строй символов, репрезентирующих реальность, причем сам субъект желания оказывается расколотым, децентрированным (фрагментированным). Символизация желания есть расчленение живого тела культуры «грамматикой» (письмом, стилем).

Согласно Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, первичные пространства были безграничными, понятие территориальности появляется на следующей стадии человеческой истории, которая начинается с возникновения государства и продолжается до наших дней. Это понятие используется в широком смысле, означая познавательные и поведенческие структуры, которые человек демонстрирует по отношению к окружающей его среде обитания, на которую он предъявляет права собственности.

Постструктуралистская мысль усматривает смысл детерриториализации в установлении террористического режима «деспотического означающего». На первой, до-территориальной стадии одиночка выступает представителем общественного, являющегося одновременно «желающим». Вторая стадия, характеризующаяся дальнейшей кодификацией, вытеснила «представителя желания», заменив его аскетизмом детерриторизированных структур.

Этот «вытесненный представитель», не нашедший места внутри территории и не имеющий права на существование на другой подобной территории, был принужден существовать на приграничных, свободных, нетерриторизированных пространствах. Такое существование должно было носить номадический характер, т. к. в общем процессе детерриториализации любое незанятое пространство становилось объектом завоевания и установления власти, которая стремилась к обладанию, по терминологии Делеза и Гваттари, «машиной войны».

На третьей стадии снова появляется возможность детерриториализации на фоне общего упадка человеческого рода. Настоящее время характеризуется распадом территории, постепенно перестающей быть системой кодов, приводит к пространственной фрагментации мира. Невозможность определить свое место, вынужденность блужданий по пограничным линиям и временно освободившимся территориям характеризуют социальный аспект детерриториализации.

Целые социальные группы, теряющие свое место в иерархии культурных и социальных институтов, превращаются в «массу», для которой их бывшая территория — это «канва территорий, серия улиц, по которым они бродят без цели, подверженные полицейской репрессии, направленной на контроль их блужданий».¹

Изменение привычных территориальных рамок и сопутствующее ему крушение власти являются причиной характерного для постмодернистской культуры в целом постоянного движения, «бегства вперед, безудержной тяги к Новому, безоглядной, чреватой разрушением дискурса как такового».²

В то же время в постструктуралистской картине мира возникают новые пространства, выявляющие отсутствие синхронии между действием, ориентированным на истину и значение, и другими измерениями общественной жизни. Распавшееся в результате дезинтеграции науки на все увеличивающееся число отдельных дискурсов пространство стало, по мнению Ж.-Ф. Лиотара, «ничьим» пространством, заполненным этим множеством дискурсов, имеющих ровно столько власти, сколько они сами могут породить,

¹ Virilio P. Speed and Politics. Essay on Dromology. N.Y., 1986. P. 4.

² Барт Р. Избранные работы. М., 1989. С. 495.

Деконструкция

Термин «деконструкция» полисемантичен: он может рассматриваться как философская позиция, как политическая или интеллектуальная стратегия или как способ чтения. Как интеллектуальное движение «деконструктивизм» связан прежде всего с именем Ж. Деррида и представляет собой способ осмысления и прочтения текстов. Тем не менее метод деконструкции представляет собой стратегию внутри самой философии, будучи одновременно и методом философского анализа, изменяющим систему философских категорий.

Основным положением деконструкции является то, что тексты создаются на основе других, уже существующих текстов. Таким образом, вся культура рассматривается как серия взаимопересекающихся текстов, продуцирующих новые, включая и тексты критики. Эта интертекстуальная ткань живет своей собственной жизнью, наполняется смыслами, которые не были заложены как интенции автора. Контроль над текстом невозможен по причине постоянного переплетения текстов и значений.

Деконструкция работает в направлении поиска одного текста внутри другого, растворения одного текста в другом, встраивания одного текста в другой. Она предполагает идентификацию апорий, которые невольно противоречат *нарративу*, нахождение маловероятных деталей, маргиналий, которые «выдают» текст. В более широком контексте деконструкция ассоциируется с критикой ортодоксального канона литературной истории, причем ее стратегии применимы не только к литературе, но ко всем областям гуманитарного и социального знания.

Деконструкция может функционировать как новая социальная картография, в которой знакомые «дорожные указатели», такие как «социальное», «общество», «актор» и другие, подвергаются стратегической перестановке. Кроме того, сам картограф вписан в социальную карту. Деррида придал достоверность идее, что вне структуры языка не существует дискурсивного мира. Различные формулировки деконструкции, несмотря на разные акценты, связаны с отрицанием причинности и рациональности как базового принципа универсума.

А акцент на роль языка в дискурсивном мире связывает постструктуралистскую мысль с учением Л. Витгенштейна, создателя теории языковых игр, к идеям которого часто обращается Ж.-Ф. Лиотар. По его мнению, истина — это продукт языковых игр, а использование языка устанавливает набор правил, которые отделяют реальность от иллюзии. Деррида в своей основополагающей работе «О грамматологии» говорит о том, что не существует ничего вне текста.

Антропологический смысл этого постулата подчеркивается отечественным исследователем постмодернизма и П.И. Ильиным: «Рассматривая человека только через призму его сознания, т. е. как исключительно идеологический феномен культуры, и даже более узко, как феномен письменной культуры, как порождение гутенберговской цивилизации, постструктуралисты готовы уподобить самосознание личности некоторой сумме текстов в той массе текстов различного характера, которая, по их мнению, и составляет мир культуры. Весь мир в конечном счете воспринимается Деррида как бесконечный безграничный текст».¹

В рамках деконструктивистского мышления содержится вызов дихотомии внутреннего и внешнего, субъекта и объекта, характерной для традиционной эпистемологии. По мнению Деррида, в западном мышлении преобладают метафизика и ее понятийный аппарат, основанный на биполярности знака и реальности всех сопутствующих оппозиций: присутствие — неприсутствие, глубина — поверхность, природа — культура и др.

Фундаментальной оппозицией является, по его мнению, *Логос* (понимаемый одновременно как речь и как мысль) и *Письмо* (понимаемое одновременно как след речи и мысль). Понятие «письмо» Деррида трактует очень широко и вводит понятие «архиписьмо». Свою науку о письме он назвал грамматологией. Согласно ей, у пись-

¹ Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 21.

ма нет начала, т. к. любое письмо уже есть список с более раннего письма, которое также есть список, транскрипция.

Философский дискурс определяет себя как противоположный письму, стремится избавиться от него, считая его искусственным заменителем речи. Вся философия, по мнению Деррида, — это метафизика присутствия, но всякая система, основанная на присутствии, неизбежно столкнется с трудностями, как это видно на примере классических парадоксов Зенона.

Настоящее можно мыслить с точки зрения отношения ко времени как *различение*. Деррида создает новый термин для углубления понятия «различение», используя полисемантичность глагола *differer*, означающего как «различаться», так и «откладывать». «Difference» обозначает как уже присутствующее различие — *difference*, так и акт различения, который продуцирует различия. Различение, таким образом, — это систематическая игра различий, расположения в пространстве, при помощи которых элементы связаны друг с другом.

Некоторые проблемы постструктурализма

Проблема субъекта в П. С точки зрения антропологии особый интерес представляет своеобразное понимание человека в П., противоположное метафизическому антропологизму и гуманизму. В европейской метафизической традиции человек понимался исключительно как субъект. Человек естественный конечен, субъект бесконечен. Метафизика никогда не могла помыслить «человека», хотя и выступала под знаменем гуманизма. Критика автономного и «прозрачного» субъекта экзистенциализма является частью метода деконструкции. На место индивидуального субъекта экзистенциализма и структуралистского субъекта П. вводит коллективное «Я», малую группу единомышленников.

По отношению к человеку П. постулирует фрагментацию целостного, автономного субъекта. Во же время в рамках П. ставится и проблема свободы субъекта, которая представляла проблему для постструктуралистов, выступавших против «традиционного понимания субъекта как суверенного существа, сознательно независимо и активно предопределяющего свою деятельность и жизненную позицию... Главное в общей программе П. было доказать зависимость сознания индивида от языковых стереотипов своего времени».¹

Идеи изменения существования субъекта получили наиболее полное выражение в трудах Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Их книга «Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип», опубликованная в 1972 г., стала крупным событием в развитии современного теоретического мышления. В ней видели философское выражение студенческих волнений 1968 г., т. к. книга была проникнута синтезом марксистских и фрейдистских мотивов, включенных в антиструктуралистскую ницшеанскую тематику освобождения. «Анти-Эдип» представляет собой результат многолетних исследований в области философии, психоанализа и политической теории.

Концепция Делёза и Гваттари связана с общей установкой П. по отношению к личности, мотивации и поведению. Такие характерные черты постмодернистского состояния, как фрагментарность мира, человека и культуры, неустойчивость языка и дискурсов, создают своеобразную концепцию личности, которая выражается в термине «шизофрения» (не в его узком медицинском значении), в отличие от отчуждения или паранойи, характерных для современности («модернити»). Ведущий представитель структурного психоанализа Ж. Лакан описывал шизофрению как лингвистическое нарушение, разрыв в значении цепи означающих, составляющих простое предложение. В случае разрыва этой цепи остается шизофрения в форме груды несвязанных означающих.

С точки зрения временно-пространственного ощущения человека такой разрыв означает невозможность связать прошлое, настоящее и будущее нашей собственной

биографии, а ощущение времени редуцируется к серии чистых несвязанных настоящих. В «Анти-Эдипе» предполагается существование связи между шизофренией и капитализмом, которая превалирует «на глубочайшем уровне одной и той же экономики и одного и того же процесса производства».

Результатом этого является то, что наше общество «производит шизофреников также, как оно производит шампунь "Прелл" или машины "Форд", причем единственное различие заключается в том, что шизофреников нельзя продать».¹ Основным видом производства становится производство желания, люди и их органы превращаются в кусочки и винтики социального механизма. Основной идеей, лейтмотивом становится «машина желания», лишенная всякой субъективности.

Хотя главным объектом критики авторов является традиционный «эдипоцентристский» психоанализ, связанный, по их мнению, с капитализмом и его репрессивным аппаратом, они, по сути дела, бросают вызов любой теории, которая ставит на первое место целостного субъекта. Предложенный ими «шизоанализ» призван очистить бессознательное от иллюзии «Я», от всех образов, структур, символов и соединить социальное производство и производство желания. Шизофрения получает у Делёза и Гваттари расширительное толкование «рассеивания во множественность», противопоставляемое «параноидальному» сплочению в единство.

Проблема знака. Один из важных аспектов постструктуралистской мысли, касающейся трактовки знака, разработан французским философом и социологом Ж. Бодрийяром. В своих работах «К критике политической экономии знака», «Симулякры и симуляция» он создает ряд оригинальных концепций, связанных с пониманием знака, а также с необыкновенно важными для теории и практики постмодернизма и П. концептами симуляции и симулякра. Вначале его интересует проблема потребления, которую он исследует в работах «Система вещей» (1968) и «Общество потребления» (1970). По его мнению, потребление в обществе сегодняшнего дня сосредоточено в сфере повседневной жизни. Основная идея Бодрийяра состоит в том, что предметы стали знаками, чья ценность определяется дисциплинарным культурным кодом: «...будучи лишена живого синтаксиса, система "вещи/реклама" образует не столько язык, сколько систему значений; ей присуща скудость и эффективность условного кода... В формализованном виде она предстает как универсальная система маркировки социального статуса людей».² На этом этапе Бодрийяр использует структуралистский метод для критики логики общества потребления.

Индустриальная революция сделала возможной массовую репликацию серийных знаков. В постиндустриальную эру механическая репродукция уступила место «универсальной семиотической операции в соответствии с метафизическими моделями кода». Товар непосредственно производится как некий знак, как знаковая стоимость, а знаки — как товары. Возникает связь знака и товара, в которой сочетаются разные формы стоимости. Критикуя классическую схему Соссюра, в которой связаны означающее, означаемое и референт, Бодрийяр утверждает, что знак включает в себя и референт, и означаемое, а процесс обозначения — это одна гигантская симуляционная модель смысла, и подорвать этот процесс способно лишь символическое.

Занимая позицию радикального символизма, Бодрийяр выдвигает ряд антисемиологических положений, утверждая, что символический обмен не имеет ничего общего со знаком, что выразилось в его знаменитом лозунге «Знаки должны сгореть». Внутреннее противоречие знаковой теории Бодрийяра связано и с теми сложными процессами, которые происходили в структурализме и семиотике в 60 — 70-е гг. XX в., с переходом большинства структуралистов на постструктуралистские позиции. С одной стороны, французский исследователь критикует понятие знака, принадлежащее лингвистической традиции, с другой — он сам использует ряд семиотических процедур.

¹ Deleuze J., Guattari F. Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia. L., 1984. P. 245.

² Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995. С. 161.

В работах 1970-х гг, ученый во многом переосмысливает свои идеи, показывая подобие между материальным и знаковым производством. В работе «Зеркало производства» он отходит от марксистских идей, влияние которых было заметно ощутимым в его предыдущих работах, утверждая, что категории марксизма являются зеркальным отражением капиталистического способа производства и зависят от буржуазной политической экономии.

Марксизм является, по его мнению, репрессивной симуляцией капитализма. Бодрийяр критикует марксистскую структурную антропологию, поскольку она некритично проецирует свои категории на «примитивные» общества. По его мнению, эти общества основаны на «символическом обмене», который понимается им как постоянный цикл дарения и получения, не соответствующий накоплению, скудости, производству, необходимости и даже выживанию. Символический обмен предполагает трансгрессию и деконструкцию основных кодов стоимости — объектной, товарной и знаковой, которые и составляют политическую экономию, противостоящую символическому обмену.

Проблема симуляции и симулякра. Понятия симуляции и символического обмена были рассмотрены в работе «Символический обмен и смерть» (1976), в которой французский ученый провозглашает «структурную революцию стоимости», наступление новой эры симуляции и создает модель трех порядков симулякров, к которой в 1990 г. в работе «Прозрачность зла» добавляет еще и четвертый.

Понятие «симулякр», уходящее корнями в античную философию, разрабатывалось в трудах ряда современных мыслителей, но именно благодаря Бодрийяру оно вошло в обиход современного социально-гуманитарного знания. В симулякрах природа реального отделена от естественного мира и становится воспроизводимой.

Получивший широкое распространение в художественной практике постмодернизма, этот концепт имеет особое значение, когда философское, общекультурное и художественное творчество образует общее поле, а философские установки П. находит выход в сфере искусства. Симулякры возникают в результате уничтожения и последующего воспроизведения более высокого порядка соотношения с реальным в чистой структурной системе. Каждый порядок имеет закон, преобладающую форму, демонстрирует определенные семиотические черты и предполагает последовательное преобладание различных типов семиотических процессов.

Проблемы сексуальности и желания. Главный тезис другого французского исследователя, Фуко, заключается в том, что для Античности желание, наслаждение, плоть — не зло как таковое. Они становятся злом от неумелого пользования; для христианства же это зло само по себе. Человек сам формирует себя в качестве субъекта желаний, — делает вывод Фуко, и этот возврат к субъективности связан с его предыдущими концепциями археологии власти и генеалогии знания.

Герой поздних работ Фуко (2 и 3 тт. «Истории сексуальности» (1984)), «вожде-лющий человек» — исследуется на античном материале, с постоянным противопоставлением материалу нового христианского времени, которому был посвящен 1 том. Фуко стремится показать, как в Античности сексуальная активность и наслаждения были проблематизированы на основе «само-практики».

Проблема власти. Особым аспектом П. Фуко и других постструктуралистов является его теория власти. «Специфика понимания власти у Фуко заключается прежде всего в том, что она проявляется как "власть научных дискурсов"¹ над сознанием человека». Таким образом, научное знание, сомнительное само по себе, навязывается сознанию человека и побуждает его мыслить готовыми понятиями и представлениями, превращаясь во власть-знание. Знание является важным механизмом реализации власти. «Это не только средство, используемое людьми для установления своего господства, но и властное отношение знающего к тому, кого он познает, обеспечивающее удержание этого господства».² Французский ученый подробно объ-

¹ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995. С. 69.

² Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004. С. 428.

ясняет механизмы власти, считая ее высшим принципом реальности: она имеет характер «слепой жажды господства», со всех сторон окружающей индивида и сфокусированной на нем как на центре применения своих сил.

На последнем этапе творчества взгляды М. Фуко на власть претерпели изменения, о чем он сам говорит, подводя итоги своей 20-летней работы: «Моя задача состояла в том, чтобы создать историю различных модусов, посредством которых человеческие существа становились в нашей культуре субъектами... не власть, а субъект является главной темой моего изучения».¹ Это утверждение, казалось бы, вступает в противоречие с заявлениями Фуко о «смерти субъекта», но нельзя забывать о том, что ученый имел в виду индивида «буржуазного сознания», базировавшегося на просветительских, романтических и позитивистских иллюзиях. Постструктуралистские теории субъекта направлены на более сложный анализ природы человека и его сознания.

Дав общую характеристику основной проблематики П. и очерк идей его ведущих представителей, необходимо отметить, что граница между структурализмом и П. весьма условна. Вопрос об их соотношении нельзя решать однозначно по причине их неоднородного, зачастую амбивалентного содержания. Тем не менее исследователи пытаются сформулировать основные корреляции между ними, противопоставляя закрытую и открытую формы, иерархию и анархию, центрирование и рассеивание, означаемое и означающее в структурализме и П. соответственно. Во всяком случае, можно видеть, что плюрализм, отсутствие универсального связывающего авторитета, интерпретативная поливалентность пришли на место структуралистского видения знаково-символической, языковой деятельности человека как фундамента всего «духовного производства», опирающегося на эмпирически обоснованное позитивное значение.

П. характерен для мышления конца XX в. и отражает общее состояние культурной жизни социума в это время. При этом он не претендует на создание глубинной теории, его мир — это мир «поверхностей», игры частностями. Мировоззрение П. — это фиксация ситуации, в которой выбор бессмыслен или невозможен. Не имея собственной культурной доминанты, он перебирает культурные варианты предшествующих эпох. Время П. — это время конца субъекта как «атомарного индивида», размытие репрессивных границ между видами, формами, родами культурной деятельности, когда спонтанно и эклектически соединяются наука и искусство, философия и религия.

См. также статьи: *Критическая (рефлексивная) антропология*; *Культура: к определению понятия*; *Культура и общество (как исследовательское направление в антропологии)*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Культурные исследования*; *Культурный релятивизм*; *Мультикультурализм*; *Общество*; *Постмодернизм*; *Структурализм*.

Соч.: Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989; Барт Р. Camera Lucida. М., 1988; Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000; Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990; Фуко М. Воля к истине. М., 1996; Фуко М. Слова и вещи. М., 1994; Derrida J. De la grammatologie. P., 1967.

Лит.: Ильин И. Постмодернизм. От истоков до конца столетия. М., 1998; Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Клименкова Т.А. От феномена к структуре. М., 1991; Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004; Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1997; Современная западная философия: Словарь. М., 1991; Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М.; СПб., 1997; Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Иностранная литература. 1988. № 10;

¹ Dreifuss H.L., Rainbow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics. Brighton, 1982. P. 203-209.

Culler J. On Deconstruction. N.Y., 1982; Deconstruction and Criticism. L., 1979; Dews P. Logics of Disintegration. Post-structuralist thought and the claims of critical theory. L.; N.Y., 1987; Eagleton T. Literary Theory. Oxford UK; Cambridge, USA, 1987; Foucault M. Politics, Philosophy, Culture. N.Y., 1988.

Е.Н. Шапинская

Теории цивилизаций (антропологический аспект)

Зарождение теорий цивилизаций

Понятие «цивилизация» — продукт западноевропейского секуляризованного антропоцентрического сознания эпохи модерна, на сегодняшний день отличается большой многозначностью, связанной с разнообразием теорий, созданных на его основе. Соответственно, антропологическая проблематика представлена в теории цивилизаций (далее Т. ц.), в разных своих аспектах в зависимости от трактовки понятия, модели цивилизационного развития — линейно-стадиальной или циклической — и ряда других факторов.

Антропологический аспект уже присутствует в базовом значении понятия «цивилизация», которое ведет свое происхождение от латинских слов *civilis* — гражданский, государственный, городской, вежливый, учтивый и *civitas* — гражданство, управление государством, обходительность, учтивость (производных от *civis* — гражданин, *civitas* — гражданство, гражданское общество, город, государство), обозначающих качества городского жителя, члена гражданской общины, гражданина.

Возникшая на этой основе в эпоху античности антитеза жизни городской/государственной и лесной/дикой (*vita civilita* — *vita silvatica*) трансформировала, хотя и не всегда достаточно последовательно, архаическую в своей основе антитезу «эллина — варвар»: племенной признак стал отходить на второй план, уступая место другим критериям — уровню культуры, что предполагало знание греческого языка или латыни, соблюдению этических норм и законов. В ряде случаев (в частности, у Плутарха) это предполагало возможность отнесения к «варварам» эллинов, если они не соответствовали культурным и этическим идеалам античного общества, и наоборот — причисления к эллинам наиболее достойных «варваров».

В Средние века термины *civilis*, *civitas* фактически вышли из употребления и после длительного временного перерыва получили новую жизнь благодаря деятелям итальянского Возрождения, которые, утверждая ценность гражданской общины и гражданских добродетелей по образцу античных, создали идеал *homo civis* и *homo humanus* — человека-гражданина, человека гуманного, справедливого, честного, доброго, разумного, деятельного и т. д. (Л. Бруни, Л. Альберти, К. Салютати), и идеал *humana civitas* — общества гуманного, с высоким уровнем образованности и гражданственности (Данте).

В XVI в. во Франции возникло представление о «цивилизованности» (точнее, «цивильности») как учтивых манерах поведения, отражающих разумную природу человека и формирующихся под влиянием придворных нравов. Существова в виде глагола или прилагательного (глагол *civilizee* использовал, например, М. Монтень), оно обозначало процесс и результаты воздействия на человека образования и воспитания.

В XVII в. вошло в употребление отглагольное существительное *civilite* в значении уже не только результатов хорошего воспитания, но также искусства управлять государством — наряду со своим синонимом *politesse*, *police* — «умение вежливо вести себя, соблюдать политес, образцово управлять государством». Слова «цивиловать», «цивильность (цивилизованность)» в конце XVII в. были зафиксированы во «Всеобщем словаре» А. Фурестьера (1690).

Слово «цивилизация» в его современном, принятом и в наши дни значении впервые использовал маркиз де В.Р. Мирабо в трактате «Друг законов» в 1757 г. (в Англии

впервые употреблено в 1767 г.): цивилизация, по-прежнему понимаемая через призму культурно-поведенческих нормативов, включала в себя и процесс просвещения, смягчение нравов, и его результат — общество, в котором правила приличия, выработанные людьми в их общежитии, играют роль законов.

В XVIII в. слово «цивилизация» не только стало общеупотребительным (в 1798 г. оно вошло во французский «Словарь Академии»), но и превратилось в ключевое понятие эпохи, обогащенное новым содержанием и имеющее высокую ценностную значимость как важнейший компонент просветительского проекта преобразования общества и человека и новых прогрессистских, телеологических и историософских концепций (в противовес средневековой провиденциалистской теологии истории), взяв на себя роль универсального идеала, предстающего в виде секуляризированной хилиастической утопии, мифологемы золотого века, отнесенного, как правило, в будущее.

На этом этапе связь с представлениями о цивилизации как смягчении нравов и утонченности манер сохраняется, но столь узкая трактовка утрачивает свой самодовлеющий характер и превращается в составную часть усложнившегося понятия «цивилизация», которое теперь охватывает все сферы общественной жизни — от экономики до культуры.

Несмотря на то что просветители, создавая свой цивилизационный проект, в целом исходили из идеи о безграничных возможностях человека в совершенствовании себя и окружающего мира, в двух ведущих школах — шотландской и французской цивилиографии — обозначились существенные различия в ее трактовке, что, естественно, оказало влияние на представление о цивилизации и цивилизационном процессе.

Наиболее яркий представитель английской Т. ц. — шотландский просветитель А. Фергюсон (1723—1816), который в своей книге «Опыт истории гражданского общества» (1767) впервые выделил три стадии исторического процесса: дикость, варварство и цивилизацию.

Фергюсон рассматривал цивилизацию как результат прежде всего развития экономики, роста благосостояния общества, усовершенствования социально-политических институтов. Высокий уровень цивилизации («утонченная» цивилизация) предполагает высокий уровень разделения труда, развития промышленности, торговли, института частной собственности, правовую защищенность граждан, наличие гражданского общества.

Расцвет культуры и улучшение нравов — тоже важные характеристики цивилизации, однако они, с точки зрения Фергюсона, являются следствием прогресса в экономике и социально-политической сфере, которые в свою очередь представляют собой результат не столько сознательной человеческой деятельности, сколько естественного развития общества, «обстоятельств».

Следуя идеям своего предшественника Т. Гоббса, Фергюсон определяет человека как животное, подчеркивая, что его поведением управляют инстинкты и только на определенном этапе исторического развития они начинают сочетаться (но не исчезают полностью) с рефлексией, способностью предвидения, сознательной деятельностью. Исходя из представления о «животной основе» человека, которая трансформируется и совершенствуется в контексте стадийного развития социума, он отнюдь не идеализировал состояние цивилизации, хотя предполагалось, что в идеале присущие цивилизованному обществу недостатки (проявления насилия и агрессия, неумеренность в потреблении и накоплении материальных благ, ведущая к социальным конфликтам) будут устранены.

В основе Т. ц. французских просветителей лежала идея об изначально благой и разумной природе человека, постепенно раскрывающейся в процессе исторического развития. Не случайно Ф. Вольтер, А. Тюрго и М. Кондорсе поставили в центр своих концепций историю человеческого разума. В их представлении о цивилизации гораздо большую значимость, чем у Фергюсона, имели культурные достижения и поведенческие паттерны. Роль экономики и социально-политических институтов не отрицалось, однако они не выступали в качестве доминирующих, определяющих факторов.

Ф. Вольтер (1694 — 1778) в «Опыте о нравах и духе народов» (полностью опубликовано в 1756 г.) поставил задачей проследить «движение от варварской грубости... к цивилизованности нашего времени», обращаясь (в противовес политической истории) к «духу, нравам, предрассудкам, культам, искусствам и ремеслам разных народов». Трудная история совершенствования человеческого разума предстает как история «мнений», влияющих на поведение людей, при этом разумное начало проявляется с течением времени «все чаще и полнее».

Цивилизация, противопоставленная варварству, представляет собой по преимуществу культурный идеал, будучи связанной со смягчением нравов, утонченностью манер, доблестью и высоким моральным духом, освобождением от предрассудков. Такая трактовка понятия «цивилизация» в сочетании с повышенным интересом к нравам и обычаям других народов определила достаточно высокую оценку Индии и особенно идеализированного Китая, который считался наиболее цивилизованной империей, просвещенной монархией, где во главе государства стоят философы, царит культ знания и утонченных манер.

Идея человеческого разума как основной движущей силы исторического прогресса, намеченная Вольтером, наиболее четко была сформулирована А. Тюрго (1727— 1781) в его речи «Последовательные успехи человеческого разума», произнесенной в 1750 г. в Сорбонне.

Тюрго противопоставил «внешний», хаотический ход истории, полной войн, переворотов, регрессий к варварству (например, в средневековой Западной Европе), — «внутреннему» процессу поступательного развития, в основе которого лежит «беспрерывный прогресс человеческого разума».

Процесс развития цивилизации оказывается фактически полностью тождественным преобразованиям, осуществляемым благодаря прогрессу разума: войны становятся менее кровопролитными, государства — более прочными, все более значительных успехов достигают искусства и науки, совершенствуется хозяйственная деятельность, «нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются, торговля и политика соединяют все части земного шара». Различия в темпах прогресса разных народов объясняются тем, что природа неравномерно распределила между ними свои блага, оделив одних талантами больше, а других меньше, однако с течением времени неравенство народов уменьшается.

Идеи Тюрго получили свое дальнейшее развитие в книге его соратника М. Кондорсе (1743 — 1794) «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794). Концепция Кондорсе является апогеем и одновременно итогом просветительской цивилизационной утопии, ибо многие характерные ее черты (сциентизм, телеологизм, хилиазм, антропоцентризм) были доведены до своего логического завершения.

Прогресс, в основе которого лежит рост знаний, наук и политической свободы, тесно связан с развитием отдельной личности; прогресс в обществе «подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших индивидуальных способностей, ибо он является результатом этого развития, наблюдаемого одновременно у большого числа индивидов, соединенных в общество».¹

Цивилизация/прогресс, представляющая цель и одновременно стержневую линию истории, фактически не противопоставлена дикости и варварству, ибо ее первая стадия (всего их выделено 10) соотносится с эпохой первобытности (возникновение родоплеменного строя). Последняя, десятая стадия, которая должна реализоваться в будущем, являет собой апофеоз цивилизации, раскрытие всех возможностей человеческого разума. Универсалистская утопия Кондорсе предполагает создание единой мировой республики, мирового правительства, состоящего из ученых, единого научного языка, устранения всех социальных конфликтов и наряду с этим — трансформацию психической и физической природы человека, формирование совершенной личности, лишенной дурных страстей, болезней и физических страданий.

Особое место в историософии XVIII в. занимает концепция, выдвинутая Ж.-Ж. Руссо (1712—1778). Оставаясь в рамках просветительства как идейно-философского направления, он создал первую антицивилизационную по своей сути концепцию, в которой девальвировалось ценностное содержание понятия «цивилизация», мифологема золотого века соотносилась исключительно с первобытным прошлым и собственно историческое развитие, в ходе которого возникает и развивается цивилизация, рассматривалось или как процесс регрессивный, знаменующий упадок, «старость» человечества (эта идея в предельно резкой форме отражена в труде «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?», 1750), или по крайней мере, как процесс амбивалентный, неизбежно приводящий к обострению социальных конфликтов и «порче нравов» («Рассуждение о происхождении и причинах неравенства между людьми», 1755).

Руссо разделял традиционную для просветительства идею о том, что изначально человек очень близок животному и руководствуется главным образом инстинктами, но вместе с тем отличается от животного способностью к целеполаганию и способностью действовать, не подчиняясь полностью инстинктам, т. е. способностями, которые и создают условия для исторического развития. Однако только дообщественное состояние и первая стадия общественного развития, которая сопровождалась овладением речью, использованием огня и орудий труда, появлением семьи, жилищ и досуга, оцениваются как золотой век — эпоха равенства, естественности, физического и нравственного совершенства человека.

Следующие стадии (переход к земледелию и обработке металлов, возникновение частной собственности и неравенства, а затем — государства и письменного права) знаменуют разрыв с золотым веком, все более возрастающий по мере развития цивилизации, который приводит к усилению неравенства и ухудшению человеческой природы.

Соответственно, оппозиции «природа — цивилизация», «естественный человек (дикарь) — цивилизованный человек» (намеченные уже у Вольтера, Д. Дидро, однако не приводящие к ниспровержению идеала цивилизации и цивилизованности) приобрели наиболее резкую форму и явились основой для критики идеи исторического прогресса, в основе которого лежит поступательное развитие человеческого разума, совершенствование социальных отношений и хозяйственной деятельности. «Первобытный человек постепенно исчезает, и общество представляется глазам мудреца лишь собранием искусственных людей с деланными страстями, которые являются плодом новых отношений и не имеют истинного основания в природе».¹

Отнюдь не призывая вернуться к дообщественному («естественному») состоянию, Руссо выдвигал идеал, резко отличающийся от идеала развитого «коммерческого» гражданского общества Фергюсона или глобалистской антропоцентрической утопии Кондорсе и напоминающий скорее даосский идеал общества, которое остановилось «на пороге» цивилизации, сведя к минимуму свою деятельность (демократия полисного типа, натуральное хозяйство, ограниченная частная собственность, простые нравы).

Специфический подход к антропологической теме разрабатывался в теории локальных цивилизаций, основы которой, заложенные еще Дж. Вико, формировались преимущественно в рамках *немецкой просветительской историософии* (И.Г. Гердер), а затем — романтизма (А. фон Гумбольдт, Фр. и А. Шлегели, Ф. Шеллинг, Новалис, Г. фон Баадер и др.).

Уже на этом этапе определился ряд характерных черт данного направления, противостоящих традиционным для просветительства концепциям: понятию «цивилизация» было противопоставлено понятие «культура» (или *Bildung* — образованность, образование) как сфера результатов человеческой деятельности — прежде всего духовной (мораль, нравы, право, формы государственности, наука, религия, иску

¹ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и причинах неравенства между людьми. СПб., 1907. С. 105.

ство); линейно-стадиальным концепциям истории — идея мультилинейного развития множества разнообразных культур, каждая из которых выполняет особую историческую задачу, нередко совмещающаяся с провиденциалистской историческо-философской моделью; рационализму — интуитивистское постижение саморазвивающегося «духа народа»; современному западному обществу («искусственному образованию»), в котором «свобода» (человеческая самостоятельность) преобладает над «природой», — идеал общества органического (или «естественного образования»); современному «рассудочному» человеку, не способному к целостному постижению мира, — идеал целостной спонтанной личности, соотнесенной, как правило, с эпохой Античности.

Концепции И. Гердера и немецких романтиков, а также французских католических философов (Ф. Ламеннэ, Ж. де Местр, Ф. Шаль) на протяжении долгого времени оказывали существенное влияние на формирующуюся теорию локальных цивилизаций, в которой неоспоримое лидерство принадлежало России и Германии.

Для *славянофилов*, которые внесли большой вклад в разработку принципов анализа локальной цивилизации как многокомпонентной системы, осуществляя его в рамках романтико-теологического подхода, принципиальное значение имело противопоставление «культуры» (образованности, образования) и «цивилизации» как воплощений «внутренней», духовной, и «внешней», материальной, сторон исторического процесса, а также (используя современную терминологию) локальной цивилизации. Цивилизация, будучи нейтральной в ценностно-этическом плане, рассматривалась как разрушительная сила в том случае, если ей придается целеполагающий характер.¹

Наиболее важными структурообразующими элементами, определяющими специфику локальной цивилизации, считались *народный дух* («народная личность», по А.С. Хомякову) и *религия* — при доминирующем значении последней. *Хомяков* утверждал, что «всякое народное просвещение определяется народной личностью, т. е. живую сущностью народной мысли; более же всего определяется она тою верою, которая в нем является пределом его разума». ² Выдвигая в качестве идеала христианский принцип «единства во множестве» (соборности, «мира»), весьма близкий идеалу «органического» у немецких романтиков, славянофилы экстраполировали его не только на религиозно-нравственную сферу, но и на общественные отношения и отдельную личность.

Так была создана спекулятивная утопическая модель целостной, интегрированной религией культуры (локальной цивилизации) — большой общины (гемайншафт), в рамках которой отдельный человек представляет собой «хоровую» целостную личность, сохраняющую первозданную нераздельность души и постигающую мир интуитивно, через «ясновидение веры». Религия, фактически сливающаяся в единое целое с «духом народа», его психическим складом, играет роль «матрицы» цивилизации, из которой вырастает вся ее сложная многокомпонентная, но гомогенная система.

Конкретно-исторической репрезентацией идеальной культуры выступала Россия — в противовес дезинтегрированной Западной Европе, и, соответственно, характеристики двух цивилизаций, выстроенные в дихотомические оппозиции (цельность — раздвоенность, вера — рационализм и т. д.), подчиняли собственно цивилизационный анализ априорно заданным внеисторичным схемам.

Стремление объяснить специфику локальной цивилизации через «дух народа» нашло отражение и в теории культурно-исторических типов *Н.Я. Данилевского* (1822—1885), автора книги «Россия и Европа» (1869), благодаря которой он снискал славу предшественника О. Шпенглера и А. Тойнби. Как теоретик Данилевский — наряду с его современником немецким историком Г. Риккертом — совершил значительный прорыв в области теории локальных цивилизаций.

Ему удалось теоретически обосновать и достаточно последовательно провести идею о дискретности всемирно-исторического процесса и о существовании множества

¹ Аксаков И. С. Цивилизация и христианский идеал // Соч. Т. 1. М., 1886. С. 725 — 733.

² Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 141.

независимых друг от друга культурно-исторических типов (локальных цивилизаций) как главных субъектов истории, ценность которых заключается прежде всего в их несхожести, неповторимом своеобразии, а также сформулировать оригинальную концепцию прогресса, понимаемого как возможность «исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности, во всех направлениях».¹

Существенно углубилось представление о системности локальной цивилизации (культурно-исторического типа) как целостности, состоящей из различных «планов развития» (религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного).

Главным фактором, влияющим на формирование самобытности, согласно Данилевскому, является «*психический строй*» народа, его «*племенные качества*», которые рассматривались уже независимо от религии, но оставались столь же умоизмерительными и субъективистски окрашенными, как и у славянофилов (основным качеством «психического строя» европейцев считалась «насилованность», противопоставленная «терпимости» русских), и служили основой для характеристик цивилизаций через дихотомические оппозиции, близкие славянофильским.

Во второй половине XIX в. романтические представления о «духе народа» или его «психическом строе» стали подвергаться влиянию идей дарвинизма. На этой основе возникла расовая Т. ц. французского дипломата и историка Ж.-А. де Гобино (1816 — 1882), изложенная в книге «Опыт о неравенстве человеческих рас» (1853— 1855). Рассматривая расу в качестве главного субъекта истории, Гобино полагал, что каждая из них имеет разные врожденные способности к созданию цивилизации. На первом месте стоит белая раса, в которой преобладает «мужское» деятельное начало; на втором — желтая раса, воплощающая «женское» пассивно-созерцательное начало, приводящее к исторической апатии; на низшей ступени находится черная раса, пребывающая во власти животных инстинктов и обладающая ограниченным интеллектом.

Именно белая раса, по мнению Гобино, сыграла роль своего рода «закваски» в истории, способствовав созданию практически всех локальных цивилизаций в Старом и Новом Свете. Признавая, что смешение рас неизбежно, Гобино пытался доказать, что именно этот фактор с течением времени приводит цивилизации к гибели, ибо утрата «чистоты крови» чревата вырождением и отдельного человека (снижением уровня личности), и общества в целом.

Признание плюрализма культур и локальных цивилизаций в принципе открывало широкие возможности для изучения не только специфики их системных качеств, но и специфики формируемого в их рамках типа личности, однако своеобразная инверсия — от романтизма к биологическому редукционизму, которая произошла на протяжении XIX в. в развитии теории локальных цивилизаций, создала существенные препятствия для раскрытия его потенциала.

В стадийной Т. ц., развивавшейся преимущественно в рамках позитивистской социологии, в известном смысле «поглощенной» ею, антропологическая проблематика занимала значительное место, однако находилась под влиянием идеи о детерминированности человека внешними, объективными факторами исторического развития.

Эта тенденция проявилась уже в позитивизме «первой волны», и прежде всего у его основоположника О. Конта (1798 — 1857). Выдвинув свой знаменитый закон о трех фазах развития человеческого духа и познания мира, который лег в основу периодизации всемирной истории (теологическая, метафизическая и позитивная), Конт продолжил традицию, заложенную Тюрго и Кондорсе, рассматривая новую, созданную им «положительную философию» как способ преобразования общества и достижения наиболее высокого уровня цивилизации, который будет соответствовать «природе» рода человеческого.

Утопия Конта, как и его предшественников, имела ярко выраженный сциентистский и антропоцентристский характер: на позитивной стадии благодаря развитию научного познания будет создано единое общечеловеческое братство, основанное на

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 109.

принципах гуманизма; будут усовершенствованы и гармонизированы социальные отношения; возникнет новая религия — «религия человека», «Великого Существа», в котором сольются образы всех выдающихся исторических деятелей.

Однако антропоцентризм Конта, наиболее близкий цивилизационной утопии Кондорсе и даже превосходящий его (по крайней мере в плане обожествления человека), сочетался с представлением о том, что потребности и эмоции индивида, его взгляды и мнения, религиозные верования, способности к новациям и преобразованиям строго детерминированы (наряду с экономикой и социально-политическим устройством общества) той или иной стадией исторического развития и развития человеческого духа.

Эта идея получила дополнительное теоретическое обоснование в Т. ц. выдающегося позитивиста «второй волны» английского историка Г. Бокля (1821 — 1862), автора монументального труда «История цивилизации в Англии» (1857— 1861), совместившего элементы стадийного и локального подходов к цивилизации.

Признавая вслед за Контом роль человеческого разума и вместе с тем будучи сторонником теории географического детерминизма, Бокль выделял в истории две силы: «человека, воздействующего на природу, и природу, действующую на человека»¹ и, соответственно, два типа цивилизаций. Первый представлен лишь одной западно-европейской цивилизацией, которая развивается под влиянием прогресса разума, ко второму относятся все остальные локальные цивилизации, существование которых подчиняется законам природы. Принципиальная разница между этими двумя моделями цивилизационного развития объясняется прежде всего природно-географическими условиями, которые на Востоке, с одной стороны, благоприятствуют возникновению цивилизаций, а с другой — препятствуют их переходу на более высокий уровень, определяют особенности политического строя (деспотия), экономики и социальных отношений (неравномерность распределения богатства, кастовость), тип религиозности, а также психологические черты индивидов.

Таким образом, в Т. ц. на протяжении практически всего XIX в., с одной стороны, был накоплен богатый фактический материал и была создана достаточно прочная теоретическая база, потенциально открывавшая путь для выработки новых подходов к решению проблемы человека; с другой стороны, решение этой проблемы было поставлено в весьма жесткие рамки абстрактными априорными представлениями о «народном духе», «психическом строе» народов, биологическим редукционизмом расовой теории, холистским подходом к феномену системности локальной цивилизации, а также представлением о детерминированности индивида внешними факторами.

Современные теории цивилизации. XX век.

«Поворот к человеку», который затронул в XX в. всю сферу социальных наук, оказал значительное влияние на Т. ц., существенно трансформировав традиционную для XVIII и XIX столетий трактовку антропологической темы. Решающую роль здесь сыграли попытки (реализовавшиеся в контексте постоянно нарастающей тенденции к формированию междисциплинарной парадигмы научного исследования) совмещения цивилизационного подхода к истории и конкретно-исторических исследований с достижениями философии, социологии и психоанализа.

Концепция цивилизации Н. Элиаса

Одним из первых, кто осуществил этот синтез, был немецкий социолог Н. Элиас (1897—1990). В его концепции, изложенной в труде «О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования» (1939), восходящее к эпохе Просвещения представление о цивилизации как процессе усовершенствования манер, выработки утонченных норм поведения в обществе после длительного перерыва получило новую жизнь.

Процесс цивилизации, согласно Элиасу, который построил свою теорию на со-
вмещении социологии и достижений психоаналитической школы, включает в себя три
основных аспекта: постепенно нарастающее, прогрессирующее разделение обще-
ственных функций и расширение «сети взаимозависимостей», в которые включены
индивиды; происходящий параллельно с этим процесс институционализации государ-
ственной монополии на физическое насилие; формирование механизмов индивиду-
ального самоконтроля и самопринуждения, автоматического подавления аффектов и
влечений («Сверх-Я»), тесно связанного с процессом индивидуации и рационализации
сознания. В противовес психоаналитической школе Элиас подчеркивал, что «Сверх-Я»
есть результат социализации индивида, а не разрешения эдипова комплекса. Будучи
социально детерминированной структурой, «Сверх-Я» подвержено трансформациям
на протяжении процесса цивилизации с преобладающей тенденцией к усилению.

Развитие этой интериоризированной, как бы встроенной в индивида системы
самоконтроля и самопринуждения, препятствующей переходу спонтанных импульсов
непосредственно в моторные действия, приводит к появлению специфического типа
человека — *homo clausus*, воспринимающего себя как нечто отдельное от внешнего
мира, а свои влечения и аффекты, заключенные в «капсулу», — как нечто сокровен-
ное, как ядро индивидуальности.

В обществе, где «цивилизация манер» достигла своего апогея, где аппарат само-
контроля не оставляет «лазейки» для нецелесообразных с социальной точки зрения
действий, уровень риска при общении с другими людьми заметно снижается, услож-
няется внутренний мир индивида, однако его поведение стандартизируется, ампли-
туда эмоциональных колебаний резко сокращается, нарастает напряженность между
«Сверх-Я» и бессознательным или подсознанием, что приводит к отсутствию под-
линного удовлетворения, беспричинному внутреннему беспокойству и в конечном
счете к сбоям в поведении и влечениях — вплоть до психических расстройств.

Процесс цивилизации не представляет собой нечто случайное и хаотичное, его
движущей силой Элиас считает борьбу за «жизненные шансы», власть, престиж, экс-
траполируя модель конкурентной борьбы на общественное развитие в целом. Анали-
зируя важнейший цивилизационный сдвиг, который произошел в Западной Европе
на рубеже Средневековья и Нового времени, Элиас показывает, как из конкурентной
борьбы рождается абсолютизм, возрастает число взаимозависимостей между людьми,
удлиняются и усложняются цепочки обмена информацией, услугами, товарами и т. д.,
трансформируются психические структуры.

Сети зависимостей («конфигурации») существуют не только в индустриальном,
но и в доиндустриальных обществах, имея свои специфические особенности (напри-
мер, у кочевников и земледельцев). Однако именно в западном индустриальном обще-
стве с высокоразвитой дифференциацией функций, длинными «цепочками действий»,
в которые включен индивид, со стабильной легитимной монополией государства на
физическое насилие «цивилизация манер» достигает своего апогея, фактически не
оставляя (в отличие, скажем, от средневекового общества) индивиду каналов для раз-
рядки аффектов или реализации нецелесообразных с социальной точки зрения вле-
чений.

Распространение «цивилизации манер», согласно Элиасу, идет от высших слоев
общества к низшим: моделирование поведения при крупных королевских дворах
Западной Европы, которое являлось для рыцарей, превратившихся в придворных,
инструментом повышения престижа, сыграло ведущую роль в процессе цивилизации
и формирования человека Нового времени. В XIX — XX вв. западноевропейские стан-
дарты поведения распространяются на все континенты за счет их колонизации или
ассимиляции: именно через усвоение поведенческих норм осуществляется вхождение
в сеть взаимозависимостей, центр которой занимает Запад.

Концепция цивилизации А. Тойнби

Не менее впечатляющий прорыв — под влиянием «философии жизни» А. Берг-
сона и концепции «коллективного бессознательного» К. Юнга — совершил А. Тойнби

(1889— 1975), английский историк и философ, автор 12-томного труда «Исследование истории» (1934—1961), соединивший циклическую теорию развития локальных цивилизаций с идеей поступательности исторического процесса и единения цивилизаций на основе роста экуменических тенденций.

Главным источником движения истории Тойнби считал не общество, а индивида или группу индивидов, «творческое меньшинство». «Личности, а не общества создают историю».¹ Именно микрокосм (человек) «вносит целенаправленное действие в макрокосм, а действие, будучи главной темой человеческой истории, представляет собой давление отдельных на общую основу, которую мы и называем обществом».²

«Духовно озаренные» личности, составляющие «творческое меньшинство», способные совершить творческий акт и разрушить порочный круг традиций общественной жизни, принципиально отличаются, по мнению Тойнби, от остальной массы, пребывающей в состоянии стагнации, характерном для примитивных (первобытных) обществ. Присоединение нетворческого большинства к инновационной деятельности — без чего, собственно, невозможна социокультурная динамика — происходит благодаря мимесису, древнейшему свойству человеческой природы. Однако если в первобытном обществе мимесис ориентирован на старшее поколение, то в обществах цивилизации — на «творческое меньшинство».

Выделяя различные стадии жизненного цикла локальных цивилизаций (вызов-и-ответ, уход-и-возврат, раскол-и-палингенез, универсальное государство, универсальная церковь), Тойнби полагал, что среди них наиболее универсальной, архетипической является ситуация бесконечно повторяющихся «вызовов-и-ответов» — удачных на стадии роста цивилизации и неудачных на стадии ее регресса. «Вызов-ответ» представляет собой не только первую стадию развития цивилизации, но и основу ее жизненного ритма и одновременно — космического ритма, пронизывающего Вселенную и содержащего в себе возможность движения вперед, воплощенного в ритме сердечной деятельности, музыкальных тактах и стихотворных стопах, циклах рождения — воспроизводства — смерти, в переходе от состояния Инь (пассивности) к Ян (действию, творческому акту) и снова к Инь, но на более высоком уровне.

Архетипический мотив «вызова-и-ответа» наилучшим образом отражается в мифологеме столкновения двух сверхчеловеческих личностей (Яхве и Змия, Господа и Сатаны, Инь и Ян): «Импульс или мотив, который заставляет совершенное состояние Инь перейти в стадию деятельности Ян, исходит от вмешательства Дьявола в божественную Вселенную».³ Однако полем их битвы и, соответственно, эпицентром всех социальных «мутаций» является прежде всего человек, в душе которого сущности Инь и Ян (Бога и Дьявола) редуцируются к противоборствующим психическим силам и побуждают через преодоление внутреннего кризиса к творческому действию — ответу на вызов или отказу от действия на этапе раскола цивилизации.

Новаторские попытки Тойнби выявить архетипический вектор исторического процесса не были поняты и должным образом оценены современниками, увидевшими в «Исследовании истории» лишь возврат к метафизическим концептам или к теологическим провиденциалистским схемам.

Проблемы цивилизации в учении французской школы Анналов

Наиболее мощным оппозиционным по отношению к идеям Тойнби направлением являлась французская школа «Анналов», которая также ставила в центр своих цивилизационных исследований проблему человека, однако искала другие пути ее решения. Задача, выдвинутая основоположниками школы «Анналов» *М. Блоком* и *Л. Февром*, — о необходимости изучать прежде всего «общественного человека», существующего в рамках той или иной цивилизации или общества, — оставалась в той или иной степени актуальной на протяжении всего длительного (более чем по-

¹ Тойнби А. Постигание истории. С. 254.

² Там же. С. 253-254.

³ Там же. С. 108.

луекового) существования школы, несмотря на многочисленные трансформации: «повороты» — от повышенного интереса к исторической психологии в «эпоху»

А. Февра к изучению «неподвижной истории», структур большой длительности в «броделевский период», а затем — к микроистории, статистике, структурализму («истории без людей») и снова к изучению ментальности, систем ценностей, поведенческих моделей в 80 — 90-е гг. XX в. (Ж. Дюби, Р. Мандру).

Несмотря на огромные достижения, собственно Т. ц. занимала явно второстепенное место даже в трудах М. Блока, Л. Февра и Ф. Броделя, а впоследствии — в 70 — 80-е гг. XX в., в период, который обычно расценивают как кризис «Анналов», данная проблематика отошла на задний план. Вместе с тем именно в рамках школы «Анналов» был обозначен и разработан целый ряд новаторских подходов к изучению цивилизаций, которые открывали большие возможности для переосмысления роли «человеческого фактора».

Общество и цивилизация рассматривались как целостные системы, все компоненты которых находятся в сложных взаимодействиях, имеют свой ритм развития, обладают относительной самостоятельностью и могут в тот или иной период играть роль доминирующих. В соответствии с таким представлением о системности, существенно более сложным и глубоким по сравнению с позитивистским, цивилизация определялась как «ансамбль» самых разнообразных культурных явлений, но отнюдь не механическая сумма этих слагающих: «Цивилизация, как и индивидуум, ничем не напоминает пасьянса с механически подобранными картами; знание фрагментов, изученных по отдельности один за другим, никогда не приведет к познанию целого — оно даже не позволит понять эти фрагменты».¹

Столь же важно и обращение представителей школы «Анналов» к тем глубинным пластам жизни цивилизации, которые на протяжении долгого времени фактически находились вне сферы цивилизационного анализа, являясь доменом социологии: коллективная психология и коллективные представления, историческое сознание, история повседневности, системы ценностей и т. д. В этой области был накоплен огромный массив фактического материала, который, однако, связан преимущественно со Средневековьем и далеко не полностью концептуализирован.

Концепция цивилизации О. Тоффлера

В контексте постепенно нараставшего в последней трети XX в. интереса к макроисторическим процессам и осознания необходимости разработки новых историсофских моделей весьма репрезентативной выглядит концепция американского футуролога О. Тоффлера (р. 1928), который в своей книге «Третья волна» (1980) представил теорию линейно-стадиального развития цивилизации, выделив в историческом процессе три основные стадии (волны): аграрную, индустриальную и постиндустриальную (информационную).

Тоффлер подчеркивал, что не выделяет какого-либо одного, доминирующего фактора исторической динамики, рассматривая переход от одной стадии к другой как результат взаимодействия многих факторов и процессов. Однако по крайней мере в «Третьей волне» приоритетное значение имеют развитие науки и новых технологий, а также трансформации в хозяйственной жизни общества.

Именно эти факторы определяют «коды» (параметры) цивилизации, в т. ч. и психологический облик человека — точнее, его социальный характер, ибо для Тоффлера постоянной человеческой природы не существует. Общество «вознаграждает и выработывает определенные черты характера и наказывает другие, что приводит к эволюционным изменениям некоторых черт характера человека».²

Так, индустриальная цивилизация создала свою культурную систему, самую мощную в истории человечества, — «индуст-реальность», с помощью которой «централизованно разработанные образы, впрыснутые в массовое сознание средствами

¹ Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 85.

² Тоффлер О. Третья волна. М., 1999. С. 601 — 602.

массовой информации, способствовали стандартизации нужного для индустриальной системы поведения».¹ В результате чего сформировался особый тип человека, который воспринимал себя частью огромной взаимозависимой экономической и социально-политической системы, мир — как хорошо согласованный и организованный механизм и учился подчинять свой жизненный ритм ритму производства. Третья волна несет с собой очередной «психокультурный переворот», ибо «революция в средствах массовой информации приведет к революции в психике».

Таким образом, несмотря на появление в Т. ц. XX столетия новаторских тенденций в трактовке *антропологической проблематики*, до сих пор достаточно остро ощущается расхождение, во-первых, между результатами огромного количества конкретных исследований и созданием макроисторических моделей, в которые проблематика была бы органично вписана; и, во-вторых, между существенно усложнившимся представлением о роли и относительной автономности человеческого фактора в истории и стремлением вернуться к традиционной идее о его детерминированности внешними условиями.

См. также статьи; *Культура: к определению понятия; Культура и общество (как исследовательское направление в антропологии); Культура и социальность: проблема институционализации; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурные исследования; Общество.*

Соч.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т. 1 — 3. М., 1990—1992; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; Тойнби А. Постигание истории. М., 2001; Тоффлер О. Третья волна. М., 1999; Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001.

Лит.: Гордон А.В. Цивилизация Нового времени между мир-культурой и культурным ареалом: Научно-аналитический обзор. М., 1998; Брасов Б.С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., 2002; Ионов И.Н. Пути развития цивилизационного сознания в Евразии и проблема евразийства // Цивилизации. Вып. 6. М., 2004. С. 158 — 186; Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002; Современные теории цивилизаций: Реферативный сборник. М., 1995; Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 248 - 250; Элиас Н. О социогенезе понятий «цивилизация» и «культура» // Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001; Beneton P. Histoire des mots. Culture et civilisation. P., 1975; Michaud G., Mark E. Vers une science des civilisations? Bruxelles, 1981; Kultur und Zivilisation. Europaischer Schlusselfort. Bd. III. Miinchen, 1967.

В.М. Хачатурян

¹ Тоффлер О. Третья волна. М., 1999. С. 265.

2.1. КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК НАУКА

Культурная (социальная) антропология: предмета теоретические основания

Социальная и культурная антропология (далее А.) — наука о законах и предпосылках взаимодействия человека с природным, социальным и культурным окружением, в ходе которого раскрываются его общевидовые (родовые) свойства и проявляются групповые (общностные) характеристики; комплекс научных дисциплин, изучающих единство и разнообразие форм социокультурного существования человека и всего человечества.

Социокультурная антропология в системе социального познания

В научной литературе отсутствует единый взгляд на предмет социальной и культурной (или точнее — социокультурной) А.¹

Во-первых, существуют разные названия этой научной дисциплины — «этнология», «этнография», «социальная А.» и «культурная А.», различие между которыми не имеет принципиального значения.

Как известно, термины «социальная А.» и «культурная А.» связаны с двумя традициями в антропологической науке — британской и американской. Стремясь объяснить данное терминологическое различие, К. Леви-Строс писал: «Провозглашает ли себя антропология «социальной» или «культурной», она всегда стремится к познанию человека в целом, но в одном случае отправной точкой в ее изучении служат его изделия, а в другом — его представления».²

С другой стороны, в отечественной науке вплоть до недавнего времени предпочтение отдавалось термину «этнология» (в более узком смысле — «этнография»). До сих пор соотношение между этнографией, этнологией и социальной А. четко не определено. Считается, что этнография является преимущественно описательной, эмпирической наукой, а этнология и А. выходят на уровень теоретических обобщений, предполагающий обнаружение общих культурных законов жизнедеятельности людей.

Во-вторых, различие взглядов наблюдается и в понимании объекта А. Одни исследователи считают таковым человека (или личность), другие — культуру, третьи — общество (чаще всего рассматриваемое как «примитивное»), четвертые — народы, населяющие те или иные регионы. По-видимому, такая разногласия в представлениях об объекте и нашла свое отражение в разных вариантах определения А., которые приводятся некоторыми зарубежными и отечественными авторами:

1. Сравнительная наука:

— *обобщающая и сравнительная наука, которая стремится к исследованию общих законов социального и культурного развития человека и человечества*;³

¹ Здесь и далее мы будем использовать сокращенный вариант названия данной науки — «Антропология» (А.).

² Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 317. **345**

³ См.: Radcliff Brown A.R. Method in social anthropology. L., 1958.

— сравнительное изучение дописьменных народов;¹

— наука, исследующая в сравнительном плане различные типы культур и пути их преобразования при социальной (а не чисто биологической) передаче информации от поколения к поколению; система описания фактов культуры (культурная антропология);²

— наука, традиционно изучающая эволюцию общества и человека путем сравнительного анализа различных культур (культурантропология);³

2. Наука об искусственном мире (культуре):

— наука о динамике культуры как искусственного, неприродного мира человека;⁴

— наука, изучающая культуру первобытных, традиционных и современных обществ;⁵

Таким образом выделяется две группы определений А.: сравнительное изучение; исследование культуры как искусственного мира. Каждая из них фиксирует лишь одну из сторон А., которая соединяет в себе сравнительный подход к изучению объекта и ориентацию на исследование культуры.

Более полное определение А. принадлежит, с нашей точки зрения, Леви-Стросу. Рассматривая этнографию, этнологию и социальную А. не как самостоятельные научные дисциплины, а как три стадии развития или формы существования одной и той же науки (эмпирически-описательную, сравнительно-обобщающую и интегративную), он указывает на исследовательские сферы, характерные для этой науки: изучение этнокультурных особенностей человеческих групп с учетом их сравнительных характеристик; исследование различных социальных установлений как систем представлений (символических структур); объяснение общих свойств социальной жизни, человеческих общностей, локализованных в пространстве и во времени; исследование «преимущественно тех форм социальной жизни (где так называемые первобытные общества представляют собой лишь примеры, наиболее легко поддающиеся выделению, и образцы, наиболее далеко продвинутые в этом направлении), которые определяются непосредственностью контактов, измеряемой обширностью и богатством конкретных взаимоотношений между индивидами».⁶

Присоединяясь в целом к мнению Леви-Строса, мы считаем, что главной особенностью А. как науки является ее направленность на раскрытие сущностных, фундаментальных моделей и механизмов социального существования людей, которые проявляются в разных типах культуры и общества. Другими словами, А. — это наука о единстве и разнообразии социокультурных форм существования человека. Именно в этом, а не только в исследовании первобытных народов и их культур состоит ее главное предназначение.

В-третьих, до сих пор не утихают споры о том, к какой отрасли научных знаний должна относиться А. Большинство исследователей считают ее самостоятельной наукой или отраслью знания, имеющей междисциплинарный статус. Но существует и другая точка зрения. Так, для Рэдклифф-Брауна и его последователей А. — это «раздел социологии, объектом изучения которого являются примитивные и традиционные общественные системы».⁷

И хотя такой взгляд на А. в наше время уже преодолен, некоторые отечественные ученые продолжают считать ее либо аналогом этнологии («этническая А.»), занимающейся теоретическим обобщением социальной и культурной истории народов всего мира (Ю.В. Бромлей), либо разделом социологии, объектом изучения которого явля-

¹ Кирега А., Кирега J. The social science encyclopedia. L., 1985. P. 27.

² Иванов Вяч. Вс. Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. 1989. М., 1989. С. И.

³ См.: Роцин С. К. Личность в понимании культурной психологии или психологической антропологии // Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979. С. 24.

⁴ См.: Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994. С. 20 — 21.

⁵ См.: Энциклопедический социологический словарь / Общ. ред. Г. В. Осипова. М., 1995. С. 56.

⁶ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 306 — 328.

⁷ Современная западная социология: Словарь. М., 1990. С. 22.

ются примитивные и традиционные формы общества в отличие от его современных форм (Л.А. Седов). Имеются также попытки рассматривать эту научную дисциплину как своеобразное ответвление и практическое приложение философской А., не получившее еще пока рельефных предметно-структурных очертаний (В.С. Барулин).

Эти различия обусловлены, на наш взгляд, неопределенностью и противоречивостью статуса А. Главным же аргументом в пользу научной автономии А. следует считать признание ее вклада в разработку теоретических моделей социальной организации разных типов общества и культуры, в исследование тех форм социального взаимодействия людей (например, систем родства в первобытных обществах), которые оказались по разным причинам вне поля зрения и сферы интересов представителей других социальных наук.

Что же касается концептуального содержания и парадигмального статуса А., то последняя является, по нашему мнению, не столько междисциплинарной, сколько полидисциплинарной и мультипарадигматической областью знания, сочетающей в себе традиционно и нетрадиционные научные подходы. Она может быть представлена в виде множества концепций, теорий, методов, направленных на изучение проблем социокультурного существования человека и их последующее решение.

К основным парадигмам современной А. (социальной и культурной) принято относить *эволюционизм* с включением в него элементов *диффузионизма*, *системно-функциональный подход* (в т.ч. постфункционализм), *структуралистский подход* (структурализм и постструктурализм), *психологическое направление* (объединяющее различные психологические концепции, в т.ч. психоаналитический подход) и *феноменологическую А.* (интерпретативная, рефлексивная А., «А. повседневности» и «этно-методология»), а также *постмодернизм* и некоторые другие идейные течения.

Но чтобы понять, в чем состоят особенности взгляда А. на человека и его мир, необходимо вначале определить содержательные границы ее предметной области.

Содержание и границы предметной области социокультурной антропологии

Концептуализация предметной области А. (социальной и культурной) включает в себя несколько групп процедур:

Оперирование с объектом исследования:

- выделение особого объекта или класса (совокупности) объектов анализа, выделяющих специфику данной науки;
- определение границ и возможностей познания данного класса объектов и формулирование исходных онтологических принципов или допущений относительно природы, структуры и динамики объектов науки;
- описание объектов науки в специальных категориях или понятиях и разработка понятийного аппарата науки;

Конструирование связей объектов исследования:

- выявление существенных связей, присущих этому объекту и составляющих проблемное поле науки;
- построение аналитических моделей объектов, отражающих их отдельные стороны и связи между ними;
- создание на основе имеющихся моделей целостной концепции (концептуальной системы), которая выражала бы качественное своеобразие объектов, рассматриваемых с определенной точки зрения.

Рассмотрим вначале особенности познания в А. Одной из них является представление о *дуальности* объекта А. — его субъектно-объектной природе.

Дуальность как принцип познания уже содержится в неявном виде в социальных теориях Э. Дюркгейма, М. Вебера и Г. Зиммеля. Так, содержание социальной жизни (мысли, идеи, мотивы, наклонности, психические состояния субъектов) Зиммель считал не относящимся к предмету формальной социологии, задачей которой является изучение социальных форм как объективных образований, выходящих за пределы конкретного содержания и заслуживающих, как таковые, особого рассмотрения.

Принцип дуальности получил широкое распространение и в современной социальной науке. Так, главной задачей своей теории структуризации Э. Гидденс считает переосмысление дуализма социального субъекта и объекта, конструирование социального мира как особого двуединства. Он стремится преодолеть разрыв между функционализмом, утверждающим примат социальной структуры по отношению к действию, и «интерпретирующей» социологией, подчеркивающей конститутивную роль «смысла» в человеческом поведении. «Если интерпретирующие социологии, — пишет Гидденс, — основываются на империализме субъекта, то функционализм и структуриализм предполагают империализм социального объекта».¹

На дуальности социального мира и его познания настаивает, как известно, и Ю. Хабермас. «Строение и динамика несводимы ни к его социально-структурному и экономическому субстрату (как в марксизме), ни к смыслам, идеям, культурным формам (как в идеализме, «культурализме» или герменевтике). Общество является, напротив, результатом взаимодействия и того и другого, взаимодействия, в котором каждое измерение обуславливает и ограничивает другое».²

Таким образом, социокультурный мир (культура и общество) обладает двумя фундаментальными свойствами, определяющими предмет А. Он является одновременно миром человеческих целей, смыслов, ценностей, составляющих субъектное (и субъективное) измерение объекта А., и миром объективных, упорядоченных структур, обнаруживающих самостоятельность и независимость по отношению к индивидуальным целям и значениям (объектное измерение). Это относится к объекту социологии и А. «Принципиальная двойственность социального мира как предмета социологии, мира, где субъективное и объективное неразрывно связаны (так же как обыденное и научное знание о нем), — справедливо подчеркивает Н.Ф. Наумова, — означает, что адекватной для социологии может быть только та методология, которая способна учитывать, реконструировать в научной картине единство того и другого».³

Практически все области антропологического знания стремятся к познанию человека. Тем не менее человек, а точнее, совокупность всех условий его существования или сфера его жизнедеятельности (антропосфера), будучи метаобъектом всего социально-гуманитарного знания, аналитически «расчленяется» далее на отдельные сегменты, выделяемые в процессе исследований и выражающие предметную специфику той или иной научной дисциплины.

Объектом же А. является, как мы полагаем, *человек и формы его социокультурного взаимодействия с миром*, т. е. устойчивые и организованные *единства человека и его природного окружения (экосфера), социальности (социосфера) и культуры (культуросфера)*. Именно такого взгляда придерживаются Леви-Строс и его последователи, подчеркивающие приоритетное внимание А. к изучению непосредственных форм социальных отношений и культурных установлений (обрядов, обычаев и верований). В качестве же конкретных объектов данной науки выступают, в частности, различные социокультурно-опосредованные «жизненные формы», т. е. сообщества людей, объединенные сходными природными, социальными и культурными условиями жизни.

Следовательно, объект А. в нашем понимании — человек, рассматриваемый в контексте его взаимодействия с природой, культурой и обществом. Ее же предметная сфера формируется путем аналитического соединения антропосферы (как сферы человеческого существования), с одной стороны, и *экосферы* (как сферы взаимодействия человека и природы), *социосферы* (как сферы взаимодействия человека и общества), и *культуросферы* (как сферы взаимодействия человека и культуры), с другой.

Конституирование предметной области А. можно выразить в следующих положениях, определяющих, с одной стороны, ее место среди других социальных наук,

¹ См.: Западная теоретическая социология 80-х годов: Реф. сбор. М., 1989. С. 36.

² Там же. С. 76 — 77.

³ Наумова Н.Ф. Социологические и психологические аспекты целенаправленного поведения. М., 1988. С. 136.

а с другой, уровни дифференциации ее объекта (сферы социокультурного взаимодействия человека с миром). Причем линия предметной идентификации А. может быть намечена нами таким образом: культурное или социальное измерения человеческой жизни; специализированный и обыденный уровни организации культуры и социальности; институциональный и внеинституциональный уровни социальной организации; «иное» и «свое» как формы представленности собственной культуры или культуры Другого (других); общностные («внутренние», осознаваемые) и общественные (внешне обусловленные) связи в социуме; системный и жизненный миры социума; сознательные и бессознательные аспекты социального взаимодействия; макро- и микрокультурные изменения. Причем каждому из аспектов предметной области А. соответствует своя единица анализа. Рассмотрим предметные ракурсы А. по порядку.

1. В А., как и в социологии, принято считать, что определенный тип социальной организации (форма объединения человеческих групп) зависит от уровня развития культуры. Именно эту проблему теоретики функционализма разрабатывают применительно к собственным целям исследования. По мнению Т. Парсонса, социальная А. занимается изучением *культурного содержания социальной организации* как системы совместного действия и взаимодействия людей. Круг интересов А., с его точки зрения, «включает в себя аналитическое изучение явлений культуры, структурированных значимых систем, в которых и посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и личности... Социальная антропология... в основном изучает социальные структуры и процессы применительно к их культурным условиям и связям, и в особенности, по традиции, применительно к “простейшим обществам”».¹

Близкой позиции придерживается и отечественный исследователь Э.А. Орлова. Она считает, что А. — это социально-научная дисциплина, в рамках которой человек изучается через анализ его взаимодействия с природным и искусственным окружением; через исследование причин, факторов и механизмов, обуславливающих порождение, поддержание и изменение людьми создаваемых ими объектов (артефактов),²

Как и другие науки о человеке и культуре, А. ставила и пыталась разрешить, по Гердеру, (см. его «Идеи к философии истории человечества») следующие фундаментальные проблемы: 1) как можно более точно описать культуры и народы в сравнительном плане? 2) возможно ли изучение разных культур как альтернативных ответов на требования успешного приспособления человеческой природы к окружающей среде? 3) как возможно познание самих себя, собственной культуры посредством познания других культур?

Таким образом, человеческие общности и группы, их жизненные формы изучаются в А. с точки зрения их культурного измерения или контекста — артефактов, ценностей, норм, символов и пр. Если общность представляет собой конкретно-историческую форму социальности, то культура составляет, по мнению Э.А. Орловой, содержание ее жизнедеятельности. Следовательно, культурные аспекты (модели поведения, артефакты, образцы, паттерны, смыслы, стили, стандарты, условия, факторы и т. д.) социальной организации являются наряду с выделением других ее существенных связей важной составляющей предметной области этой науки, для анализа которой используются разные единицы анализа — культурные объекты.³

В силу своего полидисциплинарного характера А. призвана сблизить позиции, с одной стороны, социологии, изучающей преимущественно формы и структуры социальной организации (системы социального взаимодействия людей), с другой стороны, культурологии, рассматривающей в качестве предмета смысловое содержание этих взаимодействий (ценности, цели, нормы и пр.). Она стремится интегрировать модели ассоциаций и отношений, при помощи которых люди влияют или воздействуют друг

¹ См.: Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 362 — 363.

² Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994. С. 20 — 21.

³ О культурных объектах как единицах анализа смотрите статью Э.А. Орловой «Понятийный аппарат культурной антропологии» в нашем энциклопедическом словаре.

на друга, с результатами этих взаимодействий в виде поддающихся регистрации ценностей, норм и стандартов.¹

Единицей анализа культурных аспектов социальной жизни выступают *факты культуры*, которые подразделяются исследователями, с одной стороны, на *артефакты*, являющиеся материальными продуктом человеческой деятельности (орудия, сооружения, средства, знаки, символы и пр.)², а с другой, на *ментифакты*, характеризующие духовные состояния человека как субъекта и носителя данной культуры (ценности, цели, идеалы и пр.)³. Именно в них сосредоточены важнейшие приоритеты и ориентации человека, которые А. изучает в более широком контексте и сквозь призму всего культурного содержания.

Для исследования культурных фактов и модальностей человека антропологи применяют различные методы исследования, в т.ч. функциональный и феноменологический анализ.

2. Следующий ракурс рассмотрения предметной области А. предполагает выделение внутри культуры различных уровней ее организации — специализированного и обыденного, институционального и внеинституционального, системного и жизненно-мирового и т. д.

Начнем с различия *специализированного и обыденного уровней культуры*. Указанные уровни культуры, как отмечает Э.А. Орлова, «выделяются для того, чтобы провести концептуальное различие между профессиональной деятельностью в рамках общественного разделения труда, имеющего социальную значимость, и повседневным существованием людей за пределами этих рамок».⁴

Специализированный уровень культуры обозначает соответственно совокупность явлений (вещей, институтов, технологий и пр.), создаваемых и поддерживаемых людьми, которые прошли особую профессиональную подготовку и имеют специальные знания и навыки, а *обыденный* — явления повседневной жизни людей (вещи, идеи, образы, ценности и пр.), складывающиеся за рамками общественного разделения труда и в ходе их непосредственного взаимодействия с окружением.

В структуре социальной организации и культуры эти уровни проявляются как соотнося 11 щепя друг с другом институты, например, национальная экономика и домашнее хозяйство, политика и формы регуляции общинной жизни, общее или профессиональное образование и семейное воспитание, профессиональное искусство и народное художественное творчество, здравоохранение и народная медицина и т. д. Их изучением занимаются А., социология и другие социальные науки. При этом в социологии, экономике, политологии, религиоведении особое внимание уделяется изучению таких специализированных областей социальной организации, как нацио-

¹ См.: Беккер Г., Бесков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961. С. 302.

² Чаще всего к артефактам относят любые продукты человеческой деятельности, которые несут информацию о данной культуре (широкое значение), а иногда их понимают в узком смысле, т. е. только как искусственные средства деятельности: орудия и знаки (в т.ч. слово, символ и т. д.). В любом случае это — объект, созданный человеком и имеющий для него и других людей знаковое или символическое значение.

³ Такое разделение признается не всеми антропологами. Так, Э.А. Орлова делит артефакты на следующие категории: вещи, когнитивные модели (идеалы, образы), технологии, нормативные образования и оценочные критерии. Она считает, что данное «понятие введено в социально-научный оборот для преодоления дихотомии материального и идеального в определении культуры» (См.: Орлова Э.А. История антропологических учений: Учебник. М., 2010. С. 606). С нашей точки зрения, такое широкое понимание артефактов не совсем оправданно. Для этого существует другой термин — «продукты культуры». Когнитивные модели и оценочные критерии обладают иной природой, чем созданные людьми вещи и технологии. Их нельзя потрогать или увидеть в силу того, что они относятся к умопостигаемым предметам (ментальным образованиям) и существуют в сознании людей, побуждая их мыслить или действовать определенным образом. Вместе с тем факты культуры относятся к группе культурных объектов, в т.ч. формам культуры, что признает и Э.А. Орлова.

⁴ См.: Морфология культуры. Структура и динамика: Учеб. пособие для вузов / Отв. ред. Э.А. Орлова. М., 1994. С. 281.

нальная экономика, политика и религиозные системы, аналитически представленные через набор статусов, позиций и ролей, а в А. — исследованию обыденных представлений, установок, культурных стереотипов и идентичностей, выражающих правила, свойства языка и лингвистические структуры повседневной жизни людей.¹

Обыденные явления проявляются как их *жизненные уклады*, т. е. естественно сложившиеся социокультурные порядки жизни людей, скрепленные силой традиций и передаваемыми из поколения в поколение посредством наставлений, опыта и т. п. Именно они являются единицами анализа данного аспекта (ракурса) предметной области А.² В отличие от последней в социологии особое внимание уделяется исследованию специализированных областей социальной организации культуры: экономических, политических и религиозных систем, рассматриваемых с точки зрения их структуры и динамики.³

Следовательно, А. с момента своего возникновения занимается главным образом исследованием обыденного уровня культуры и социальной организации, в т.ч. жизненных укладов первобытных и традиционных сообществ. Ее интересует культура повседневной жизни людей, организованных в общности и удаленных, как правило, от центров организации специализированных институтов.

Итак, разделение специализированного и обыденного уровней культуры фиксирует в себе разные способы упорядочения социокультурных явлений, аналитически вычленимые социологией и А. Антропологи изучают уровень обыденной культуры и социальной жизни, применяя феноменологический анализ, выявляющий фундаментальные структуры сознания людей, и психолингвистический подход, анализирующий психокультурную опосредованность выражений обыденной речи.

3. Различие *институциональных и внеинституциональных связей социальной организации* определяет далее характер отношений между А. и другими социальными науками. А. рассматривает социальную организацию главным образом не только сквозь призму ее институциональных связей («первичных институтов»), но и со стороны вне- или доинституциональных форм культуры, тогда как социология и другие социальные науки, напротив, выделяют в ней институциональные аспекты как основной предмет своего изучения.

Конечно, при таком разделении познавательных функций между науками трудно избежать абсолютизации тех или иных аспектов их предметных областей. Это касается как социологии, так и культурной или социальной А. «Социология, — полагает Э. Тирикьян, — реифицирует непосредственно видимое — институциональную систему, принимая ее за истинную структуру общества. В этом смысле точка зрения социологии вряд ли отличается от обыденного воззрения».⁴ В концепции Тирикьяна именно культура как многослойная система символов представляет собой ту истинную, глубинную структуру общества, которая составляет основу возникновения и существования институтов.

Следовательно, Э. Тирикьян, какой бы критике ни подвергалась его социальная теория, закладывает методологические основания социокультурного анализа, призванного соединить познавательные возможности А. и других социальных наук. Его

¹ В научной литературе для обозначения институтов обыденной жизни (домашнее хозяйство, неполитические формы регуляции общинной жизни, брак и семейное воспитание, народное художественное творчество и народная медицина) используется понятие «первичные институты». Институты же специализированной культуры мы будем называть «формальными», основываясь на предположении, что они связывают людей в общности (обществе) посредством формальных правил и установлений.

² Жизненные уклады (социокультурные порядки жизни) следует отличать от социокультурных систем как устойчивых совокупностей институциональных единиц, представляющих культуру в одном из ее аспектов или измерений (экономическом, политическом, правовом и т. д.). Они отличаются целостным единством человека и социоприродной среды его существования, которое проявляется в сфере его обыденной жизни.

³ См.: Руководство по методологии культурно-антропологических исследований / Сост. Э.А. Орлова. М., 1991. С. 33-48.

⁴ См.: Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977. С. 148.

цель — аналитическое соотнесение *институциональных матриц социальной жизни с латентными структурами, коренящимися в глубинных слоях культуры.*

Продолжая далее линию предметного разграничения А. и социологии, намеченную Тирикьяном, А. Ионин предлагает для анализа внеинституциональных структур концепцию диффузных форм социальности, противопоставляя последние «концентрированным», институционализированным формам социального бытия людей.¹ «Диффузные формы, — подчеркивает далее он, — это деструктурные и дотипологические формы социального существования».² Этими формами интересуется А.³ Социология же занимается, с его точки зрения, «нормальной повседневностью» или организованной социальностью, т. е. совокупностью упорядоченных и типических явлений.

А. должна проследить происхождение «жизненных форм» как неупорядоченных, неструктурированных и дотипологических типов социальности, предшествующих в свою очередь появлению ее институциональных форм. В отличие от общностей, в которых существует человек, жизненные формы образуют ткань повседневной жизни и непосредственно связаны с укладом его жизни. Они представляют собой устойчивые комплексы условий, традиций и неформальных правил, находящихся в глубинных слоях культуры и регулирующих неявным образом их совместную жизнь.⁴ Такие формы складываются до или вне социальных институтов, в которых действуют по преимуществу формальные правила и предписания, лежащие во «внешних» слоях культуры.

Однако приоритет социологии в исследовании институциональных (стандартизированных и нормативно упорядоченных) форм социального поведения людей вовсе не означает, что А. игнорирует их изучение. Здесь все дело обстоит в акцентах анализа. Поэтому для всестороннего исследования культуры данного общества необходимо объединить научно-познавательные возможности исследований А. и других наук в рамках более широкой программы социокультурного анализа, которая аналитически соединяет социокультурные (институциональные) системы, изучаемые А., социологией и другими социальными науками, с латентными структурами культуры («жизненными формами»), предшествующими институционализации или существующими наряду с формальными институтами. Эти структуры интересуют А. не в меньшей мере, чем институционально обусловленные социокультурные системы.

Таким образом, круг познавательных ракурсов А. дополняется еще одним «срезом» (измерением). Она последовательно переходит от анализа культурных фактов существования людей и исследования упорядоченных структур обыденной жизни людей (жизненных укладов) к обнаружению латентных и неустойчивых слоев культуры, выступающих на поверхности в виде внеинституциональных или *жизненных* форм. При этом А. опирается на методы психологии культуры и структурной лингвистики.

4. Непосредственный интерес для определения предметной области А. представляет выявление *иного в культуре* и жизни людей, как чужой, так и собственной.⁵ А. с самого начала интересуется инокультурная среда, являющаяся маргинальной по

¹ См.: Ионин Л.Г. Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997. С. 50 — 51.

² Там же. С. 87.

³ С нашей точки зрения, диффузные формы социальности являются лишь одной из разновидностей «жизненных форм» существования людей, которые А. призвана изучать. Данное понятие встречается в антропологической литературе и обозначает буквально неупорядоченную, синкретичную и спонтанную (т. е. самопроизвольно возникающую) организацию людей, основанную на устоявшемся и естественно складывающемся укладе их повседневной жизни.

⁴ В научной литературе жизненные формы рассматриваются как разновидность культурных форм — устойчивых объединений стандартов поведения и их символической представленности (культурные темы, черты, паттерны, обычаи, ритуалы, нравы и т. п.), которые включают в себя также и институциональные формы.

⁵ Как известно, «иное» — это буквально отличное от «своего» или «нашего», привычного для нас, устоявшегося и доступного. Иное представлено не только другими («чужими») культурами, но и в форме инобытия собственной культуры, в ходе рефлексии которой человек открывает для себя все новые и новые слои.

отношению к основной, базовой культуре человека. Не случайно ее считают наукой о различиях людей. Ведь кроме антропологических универсалий, которые до сих пор стремятся обосновать некоторые антропологи, имеют место «социокультурные различия» в мире повседневной жизни людей, не поддающиеся обычным процедурам типологизации и систематизации в силу своей специфичности.

Открытие других культур и, как следствие, преодоление европоцентризма (или различных вариантов теоцентризма и этноцентризма) Л.Г. Ионин называет *антропологической революцией*, которая соотносима, по его мнению, с коперниканской революцией, разрушившей представление о центральном месте человека в мироздании, и фрейдянской революции, положившей конец представлениям о человеке как разумном существе.¹ Он приводит слова американского культурантрополога Ф. Бока, для которого культура — «это то, из-за чего ты становишься чужаком, когда покидаешь свой дом».² Попадая в чужое общество, человек испытывает культурный шок, лишается четких ориентиров и превращается порой в беспомощное существо.

Ориентация на иное, на познание других культур, отличных от своей, или открытие иного в своей культуре принципиально отличает *антропологический взгляд* от всех других научных подходов. «Иное» как категория, определяющая особый ракурс рассмотрения социокультурного мира, имеет разные формы представленности в антропологической науке. Это — культура Другого или Других, совершенно не похожих на нас, живущих в определенном сегменте современного индустриального общества и не всегда способных заглянуть за культурную перегородку чужого общества или социального сегмента своего собственного общества. Не случайно Энтони Гидденс, рассматривая предметные ракурсы социологии и А., подчеркивает, что первая из них «ассоциируется с изучением "нас" (т. е. белых), а вторая — с исследованием "их" (т. е. не белых)».³ При таком понимании иное — это в первую очередь все то, что связано с культурой и образом жизни других народов, в т.ч. так называемых «дикарей», «аборигенов», «туземцев», отличающихся от «цивилизованных» людей (в основном европейцев) цветом кожи, внешним видом и более «примитивными» (с точки зрения самих европейцев) средствами жизни.

Итак, традиционно А. ассоциируется с исследованием «их» (не белых, туземцев, примитивных племен и пр.), живущих как бы на «периферии» мировой цивилизации, идущей уже больше столетия по столбовой дорожке индустриального развития. Однако сегодня антропологи все больше обращают свой взор на анализ современных, сложноорганизованных обществ, раскрывая инокультурные особенности их повседневной жизни, проявляющиеся «на обочине» культурной жизни человека и выступающие на поверхности как маргинальные явления. С этой точки зрения, ускользающие от внимания социологов аспекты деятельности работников современного промышленного предприятия, проживающих в большом городе, мало чем отличается для антрополога от поведения членов племени австралийских аборигенов, живущих в естественных условиях.

В данном предметном ракурсе А. выделяются такие единицы анализа культуры — языковые и иные символические формы, которые выражают *социокультурные различия*. Для сравнительного анализа разных культур или различных слоев одной культуры предлагается использовать подход, основанный на изучении социокультурных различий. Согласно этому подходу:

— люди руководствуются в своей жизни *правилами различения*, чтобы получить различия, необходимые им для успешного ориентирования в социокультурном пространстве;

— *различения* — это своего рода опознавательные механизмы, встроенные в систему ориентирования человека в мире и выступающие в качестве компонентов его социокультурных практик;

¹ См.: Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996. С. 23 — 24.

² Там же. С. 17.

³ См.: Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс: Рефер. сбор. М., 1995. С. 67.

— необходимость в различении возникает в *проблемной ситуации* субъекта, когда он сталкивается в своей повседневной жизни с трудноразрешимыми вопросами;

— *различие* есть результат различения — процедуры осуществления выбора альтернатив в проблемной ситуации социокультурного взаимодействия;

— *процедуры* различения используются исследователями для изучения картин (моделей) социального мира и схем практической деятельности.

Социокультурные различия — различия, выполняющие роль опознавательных ориентиров в социокультурном мире, которые обусловлены отношением людей к данной культуре (их идентичностью) и возникают в проблемных ситуациях «здесь и теперь». Эти различия производятся по способам познавательного освоения культуры, которые находятся за пределами повседневного опыта людей (например, различия по избранной парадигме инобытия в культуре, по способу отношения к данной культуре и пр.).

Название книги Клакхона «Зеркало для человека» в определенной степени подходит для всех социальных наук, изучающих человека в контексте его собственной культуры. Гораздо сложнее изучать человеческое существование в контексте иной, чужой культуры. Именно эту трудную задачу и пытаются решить антропологи, обогащая наши представления о человеке все новыми и новыми представлениями о других культурах. Они, подобно героям одноименного фильма, совершают «путешествия в параллельные миры», стремясь показать людей даже не в зеркале, а в их Зазеркалье, т. е. с позиции самих наблюдаемых и с учетом присущих им культурных отличий.

В зеркале социальных наук человек видит себя как такового в отражении собственной культуры, в Зазеркалье же А. — себя как иного, отличного от себя и своего привычного образа, существующего в других социокультурных условиях. Эти путешествия, осуществляемые порой сквозь толщу времен, делают, к примеру, возможными и сопоставимыми сравнения образа жизни древнегреческого купца и коммерсанта современной Греции или жителей двух крупных городов, находящихся на разных континентах земного шара.

Для изучения данной стороны предметной области антропологи чаще всего используют методы сравнительного анализа культур, анализа социокультурных различий, этнонауки и дескриптивной эпистемологии (антропологии познания).

5. Принципиальное отличие А., с одной стороны, и прочих социальных наук — с другой, заключается в аналитическом разделении двух форм социальной жизни — *общественной и общественной*.

Такая дифференциация берет свое начало в работах известного немецкого философа и социолога Фердинанда Тенниса. Он, как известно, подразделял все многообразие социальных связей на два основных типа —■ «общинные» и «общественные». К общинным связям ученый относил прежде всего непосредственные (как правило, «лицом к лицу») связи между людьми, в т.ч. родовые или кровнородственные отношения, отношения соседства, дружбы и т. д. Поскольку социальность, по Теннису, есть взаимодействие воли индивидов, в ходе которого происходит их взаимоутверждение, то можно говорить о двух типах воли людей — «сущностной воле» общины как органического целого, обусловленной эмоциями и другими естественными свойствами людей, и «механической воли» общества, основанной на рациональном расчете и вере в возможности коллективного разума.

В дальнейшем другие исследователи (например, Гейгер) стали различать общинные и общественные связи по другим основаниям, например, внутренне опосредованное («единение в сознании») и внешне обусловленное («единение через социальный порядок»). Нам представляется такое различие более оправданным. Единственное уточнение, которое следует внести в понимание общинных связей, так это то, что они характеризуют связи, соразмерные человеку, его жизненному укладу и приспособленные к обстоятельствам жизни.

Отличительным признаком А. как науки является акцент на изучении *общественных* («внутренних» с точки зрения «единения в сознании») отношений и процессов.

Ее интересуют не социум как «внешняя», объективная данность, а лишь те стороны социальной жизни, характерными признаками которых выступают субъект-субъектное (т. е. «лицом к лицу») взаимодействие, проживание в одном месте или на одной территории, культурная и социально-психологическая близость. В культурной А. такие общности получили название культурных единиц, выделяемых на основе общепринятого языка, общей территории и непосредственных контактов между носителями одной культуры (контактная группа).

Если социология рассматривает общинно-групповые отношения как частные проявления социального целого (например, организации или общества в целом), то А., напротив, исходит из признания «первичности» общинности (как «внутренней» жизни общности) по отношению к этому целому. С ее точки зрения, общество есть не что иное, как расширенная, умноженная общность людей, «внутренние» связи между которыми ослаблены или порой утрачены полностью. Другими словами, если для социологии и других социальных наук отправным пунктом познания является изучение общества как системы безличных (анонимных) связей и институтов, то для А. — исследование общности как фундаментальной, базовой («первичной») и «внутренней» формы солидарности людей, из потребностей которой вырастают более сложные социокультурные формы — общество, его системы и институты.

Поэтому с самого начала своего возникновения А. исследует «простые» сообщества — первобытные общины, родоплеменные объединения (досовременные — традиционные — и ныне существующие), основанные на «внутреннем» (сознательном) единстве и «естественных» связях их членов. Исследование традиционных культур и общинных отношений послужило отправным пунктом становления этой науки. Первоначально она формировалась как учение об исходных предпосылках и генезисе семьи, рода, племенных сообществ, предшествующих появлению современных форм общества. В настоящее время сфера ее познания значительно расширилась. В нее включаются также и исследования «общностных отношений» в современном обществе, которые становятся все труднее выявить за внешне обусловленными институциональными слоями. Такие формы связей, которые предполагают общий язык, культурные традиции, совместную территорию проживания и непосредственный контакт между индивидами, мы называем *жизненными общностями*.¹

В А., как и в социобиологии, для обозначения жизненной общности (локальной внутрипопуляционной группировки) людей, которые ведут сходный образ жизни и практикуют непосредственное общение, используют также понятие «сообщество». В качестве же типичных форм чаще всего выделяются и рассматриваются следующие сообщества: *территориальные*, в которых происходит взаимодействие индивидов с окружающей средой по поводу значимых для них жизненных условий и осуществляется освоение непосредственного жизненного пространства (племя, этнос, сельская или городская община и т. д.); *репродуктивные*, основанные на отношениях воспроизводства индивидов (системы родства и жизнеобеспечения, семья); *социально-организационные*, в которых складываются межличностные отношения по поводу поддержания порядка и реализуются потребности каждого индивида в сохранении и повышении своего статуса (системы регуляции внутригрупповых отношений, неформальные организации, в т.ч. дружеские сообщества или альянсы, для которых характерны личные и эмпатические взаимоотношения лиц между собой, связанные с поддержанием и сохранением социально-психологического единства).²

Жизненные общности являются еще одной единицей анализа предметной области А. Причем в отличие от других социальных наук А. изучает их как осозна-

¹ Мы предлагаем называть общности людей, имеющих «единство в сознании», ведущих совместный образ жизни и обладающих общими ресурсами (совместной собственностью, средой обитания и пр.), «первичными» или «жизненными» общностями, которые следует отличать от внешне обусловленных социальных общностей, являющихся предметом изучения в социологии, и неформальных групп, изучаемых в социальной психологии.

²См.: Плюнин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции: Теоретико-методологический анализ. Новосибирск, 1990. С. 150-156.

ваемое человеком и контролируемое им пространство межсубъектного взаимодействия, совокупность его межличностных практик, в котором проявляются его общевидовые (родовые) свойства и групповые качества.

Следовательно, специфика А. на данном этапе предметного самоопределения заключается в том, что ее объект (сфера социокультурного взаимодействия человека с миром) рассматривается в терминах жизненных общностей («внутренних единств»), которые определяют культурные способы упорядочивания социальных структур и институтов. Для изучения этой стороны предметной области антропологи прибегают к феноменологическому анализу и методам включенного наблюдения.

6. Структуры и элементы культуры интегрируются в общности посредством коммуникаций, которые локализуются в *жизненном мире*, охватывающим, с одной стороны, мысленный горизонт существования человека, с другой, осознаваемое и символически структурированное пространство непосредственных и неформальных связей людей в сфере повседневной жизни. Поэтому еще одно, не менее широкое основание предметного самоопределения А. задается дихотомией «системный мир — жизненный мир», которую предложил Ю. Хабермас, синтезировавший, как известно, понятия и идеи, относящиеся к двум различным научным традициям (структурно-функциональному подходу и социальной феноменологии).¹

Жизненный мир есть буквально мир человеческой общности, мысленный горизонт ее существования. В социоструктурном плане он соотносится с внеинституциональными и общностными («внутренне осознаваемым») структурами обыденной жизни. Этот мир представлен повседневными практиками коммуникаций, которые осуществляются непосредственно между людьми как членами разных общностей (например, территориальных объединений, семьи, дружеских компаний) и осознаются ими как феномены intersубъективного сознания и действия, т. е. как *жизненные феномены*.²

В отличие от социологии, которая имеет предметом своего исследования преимущественно социальные системы и институты, т. е. рационально организованные и нормативно упорядоченные структуры, обладающие формальными признаками «системного мира», А. тяготеет к познанию различных феноменов жизненного мира людей как явлений их intersубъективного сознания и взаимодействия. Вот почему проблемы повседневности и коммуникативной рациональности, являющиеся конкретизацией более общего отношения между «системным» и «жизненным» мирами, находятся в центре внимания современной А.

«И культурантропология, и социология занимаются, по мнению Ю. Хабермаса, повседневной практикой в контекстах жизненного мира и должны поэтому рассматривать все формы символической ориентации действия. Они не могут оставить в стороне проблематику оснований теории действия и их смыслопониющей интерпретации. При этом они наталкиваются на структуры жизненного мира, лежащие в основе иных, функционально более четко специфицированных частичных систем.

¹ Как известно, «системный мир» — это мир внешней необходимости и целесообразности социума, иерархически организованный (в зависимости от занимаемого статуса, уровня доходов людей и пр.) и институционально упорядоченный (посредством норм и установлений). Понятие «жизненный мир» характеризует в свою очередь сферу субъективно значимого и intersубъективно разделяемого опыта людей, их непосредственных (межличностных и внутригрупповых) отношений, обусловленных как естественными (например, биологическими или половозрастными) различиями, так и психологическими особенностями. В отличие от первого мира он подчиняется не нормативным требованиям целесообразности и эффективности, а нравственным законам взаимопонимания и согласия. Следовательно, «системный» и «жизненный» миры социума различаются между собой также двумя разными способами социальной регуляции — формально-правовой или нравственной.

² В нашем понимании феномен — это то, что осознается человеком как значимый факт его жизни и деятельности. Феномены жизни рассматриваются нами как осмысленные акты поведения человека, в т.ч. акты его коммуникации, основанные на общих ценностях и непосредственном контакте с другими людьми.

Исследование социального общества и культуры не может так же легко отделиться от изучения проблем оснований социальных наук, как это делает исследование экономической и политической подсистем». ¹

В жизненном мире человека сосредоточен огромный коммуникативный потенциал. Смысловое содержание коммуникаций делает их границы «прозрачными» для взаимного проникновения элементов из одних культур в другие, что обуславливает в свою очередь культурную изоморфность членов одной и той же общности. В этом мире границы коммуникации человека определяются исключительно специфическим и ценностно-обусловленным тематическим содержанием, а не нормативными предписаниями, как это происходит в системно-формальном мире. Как отмечает Н. Луман, эти границы зависят от того, какие темы могут стать предметом общения. ² Если формальная система сначала устанавливает правила членства в ней, а затем уже допускает (или не допускает) участников к обсуждению тем, то «жизнемировая» общность, напротив, сначала выявляет возможный круг участников на основе общих ценностных ориентаций и интересов, а затем определяет тематику их взаимодействия.

Исследование феноменов жизненного мира, делающих их доступными для привлечения новых членов общности и открытыми для их понимания, позволяет расширить традиционные рамки познания в А. Изучение этих феноменов в А. производится при помощи феноменологического и рефлексивного методов анализа, а также процедур интерпретации дескриптивной эпистемологии.

7. На границе жизненного мира человека и его общности (как совокупности феноменов intersubjectивного сознания) находятся явления *бессознательного* — сложные психосоциальные образования, вытесненные на периферию сознания и символически представленные в глубинных слоях культуры, которые существуют или проявляются в виде архаических структур (архетипов), интуитивных догадок и озарений, иллюзий, фантазий, неосознанных инстинктов, хотя и неосознаваемых ими, но непосредственно побуждающих их к действию.

На различии сознательных и бессознательных форм выражения или отображения культуры основаны взаимоотношения А. и других социальных наук, в частности социологии. Социология, как и история, обобщает данные, относящиеся к сознательным проявлениям общественной жизни. Как отмечает Ж.Т. Тощенко, она изучает реальное, практически функционирующее сознание и поведение людей как членов гражданского общества. ³

А. же, исследуя первоначально «примитивные» и, как правило, бесписьменные культуры, главное внимание уделяла анализу бессознательных элементов социокультурной жизни людей. «Известно, что у большинства первобытных народов очень трудно выяснить моральное оправдание какому-либо обычаю или социальному установлению или получить его разумное объяснение...». ⁴ Их нравы, язык и обычаи никогда не возникают сознательно и чаще всего берут свое начало от бессознательного, проявления которого рассматриваются самими туземцами как скрытые, неявные требования исполнения непреклонной воли богов или наставлений предков.

Чтобы лучше понять человека, культуру общности, в которой он живет, «необходимо и достаточно, — подчеркивает К. Леви-Строс, — прийти к бессознательной структуре, лежащей в основе каждого социального установления или обычая, чтобы обрести принцип истолкования, действительный и для других установлений и обычаев...». ⁵ Этим объясняется во многом повышенный интерес А. к изучению социальных мифов и верований, ритуалов и обычаев, шаманизма и магии, отношений родства и регуляции браков.

¹ Современная западная теоретическая социология. Вып. 1. Юрген Хабермас: Реф. сбор. М., 1992. С. 60.

² См.: Западная теоретическая социология 80-х годов: Реф. сбор. М., 1989. С. 50.

³ См.: Тощенко Ж. Т. Социология. Общий курс. М., 1994. С. 21 — 25.

⁴ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 25.

⁵ Там же. С. 28.

Вместе с тем структура ментальности жизненных общностей, которую изучает антрополог, обладает более сложным и внутренне противоречивым характером. Она включает, по мнению Ю.М. Федорова, явные и неявные, реальные (истинные) и ложные (псевдореальные), сознательные и бессознательные формы. Если социальное сознание включает в себя явные и осмысленные, ценностные или нормативные представления людей, то «социальное бессознательное состоит из символически-архетипического ядра и эпистемологической его периферии — вытесненных культурных матриц...».¹

Применительно к характеристике культуры жизненной общности человека можно выделить такие компоненты социального бессознательного, как: *родовое бессознательное* (неосознаваемые побуждения и архетипы, относящиеся к протоформам существования первоначальных общностей и передаваемые из поколения в поколение благодаря коллективной памяти рода в форме преданий, заклинаний, легенд, слухов, воспоминаний, обрядов и обычаев) и *групповое бессознательное* (коллективные представления и нерациональные, интуитивно-чувственные образы действительности, возникающие у людей как представителей общности и проявляющиеся в форме верований, мифов, архетипов, ритуалов и обрядов).

Таким образом А. интересует прежде всего проблема перехода от бессознательных форм поведения людей к осмысленным (осозанным) и наоборот. Ведь в большинстве случаев солидарность членов общности нельзя объяснить только рациональными факторами, не прибегая к анализу ее латентных причин (бессознательных мотивов и побуждений). Именно в «жизненном мире», а не «системном» следует искать истоки и предпосылки порождения и символического выражения коллективного бессознательного.

Един и цалги анализа социального бессознательного людей являются не феномены интерсубъективного сознания, как в жизненном мире, а жизненные порывы (в духе Бергсона) или *жизненные влечения* — бессознательная воля человека к жизни во всех ее проявлениях.

Не отказываясь от исследования сознательных и рациональных форм культуры разнообразных общностей, А. тем не менее видит свою главную цель в обнаружении за всеми осознаваемыми и различаемыми образами людей глубинных уровней культуры, корнящихся в бессознательном и проявляемых в виде жизненных влечений. Поскольку эти влечения чаще всего выражены в символической (прежде всего языковой) форме, то их постижение предполагает применение психоаналитических методов и лингвистического подхода в социально-антропологическом исследовании.

8. Еще одной особенностью концептуализации предметной области А. выступает ориентация на исследование *социокультурной динамики* и взаимных переходов бессознательных и осозанных явлений жизненного мира человеческих общностей. При этом выявляется несколько характерных черт социально-антропологического подхода.

Многие исследователи изучают динамические процессы культуры как процессы порождения и саморазвития этих общностей. «Долгое время, — отмечает Э.А. Орлова, — в исследованиях такого рода доминировал интерес к истории человеческого рода и выявлению в нем традиционных процессов и выдающихся событий. При этом динамика повседневной жизни оставалась за пределами специального внимания исследователей, которые также мало интересовались нестационарными, неустойчивыми социокультурными феноменами».² Не случайно поэтому антропологи уделяют приоритетное внимание изучению *микроуровня* общностных изменений или локальных изменений общности, ее изменению в местном масштабе. Это связано с тенденцией глобализации социокультурных процессов, вызывающих значительное расширение сети опосредованных соединений («анонимных» связей), а также с ускорени-

¹ Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 2. Космо-антропо-социо-природогенез человека. Новосибирск, 1995. С. 247.

² Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994. С. 210.

ем темпа жизни общностей. Чтобы сохранить свою культуру и продлить «жизненный цикл» ее существования, они вынуждены укреплять свои межличностные и непосредственные контакты, формируя, таким образом, внутригрупповую солидарность.

В условиях позднего модерна микродинамика социокультурных изменений характеризуется такими чертами, как плюрализм жизненного мира личности и общности, нелинейность процессов социокультурной жизни, децентрализованность социокультурного пространства, возрастающая значимость нестационарных социальных объектов. Соответственно изменилось и содержание динамического подхода А. Единицами ее анализа стали *жизненные события*, рассматриваемые нами как локальные, т. е. происходящие в конкретных условиях места и времени, и тематически сфокусированные взаимодействия индивидов, осуществляемые по значимому для них поводу.

Таким образом, антрополог обязан учитывать всю совокупность факторов, влияющих на состояние культуры данного общества. «...Этнограф, — подчеркивал М. Ковалевский, — должен обращаться ко всей совокупности условий жизни данного народа, как настоящих, так и прошедших, чтобы найти объяснение изучаемых им явлений».¹ Социальный антрополог, как и этнограф, вместо изучения «общества вообще» предпринимает анализ всей совокупности жизненных фактов (и событий) реальных общностей, которые получают смысловое выражение в символических структурах коммуникативно опосредованного жизненного мира, обращая особое внимание на бессознательные структуры культурной динамики. При этом он использует методы этнографического исследования, событийный и сценарный анализ.

Итак, обобщая сказанное. Необходимо отметить, что А. исследует процессы, механизмы и формы социокультурного существования людей, включая структурный, функциональный и динамический аспекты их анализа. Концептуализация ее предметной области последовательно осуществляется при помощи таких единиц анализа, как *культурные факты* (артефакты и ментифакты), *жизненные формы* («внеинституциональные структуры»), *жизненные уклады* («уровень обыденной жизни»), *жизненные общности* («общностные связи»), *жизненные различия* («инобытие культуры»), *жизненные феномены* («акты интересубъективного сознания» в жизненном мире), *жизненные влечения* («структуры социального бессознательного») и *жизненные события* («социокультурная микродинамика»), задающие определенные ракурсы исследования объектов данной науки. Следовательно, такая область исследования представляет собой конфигурацию концептов, акцентирующих внимание на выявлении специфических связей между сторонами объекта (объектов) А.

Теоретические основания и принципы социокультурной антропологии

Теоретические основания или исходные допущения А. дифференцируются в процессе концептуализации ее предметной области на три группы: (1) *«метафизические» допущения* или «гипотезы о мире», относящиеся к определению объектной сферы всех антропологических наук (антропосферы) и служащие мировоззренческой основой научной парадигмы; (2) *«онтологические» допущения*, относящиеся к предметной области познания, т. е. специфические представления об исследовательской сфере, содержащие особую интерпретацию действительности в соответствии с принятой парадигмой; (3) *специальные* или *частные допущения*, характеризующие отдельные аспекты познания объекта или стороны предметной области данной науки.

В терминах социальной и культурной А. «метафизические», «онтологические» и «частные» допущения можно сформулировать в виде общеантропологических, теоретико-методологических и специальных принципов исследования. Приведем наиболее важные из них.

¹ Ковалевский М.М. Этнография и социология // Антология русской классической социологии: Тексты. М., 1995. С. 118.

Общепсихологические принципы:

— *многомерная природа человека* (признание множественности измерений человека — биологического и социального, природного и культурного, физического и исторического);

— *единство человека как вида* (характеристика родовых или общевидовых свойств человека, особенностей его существования как представителя вида *Homo sapiens*);

— *антропоцентризм* (стремление рассматривать социальные и культурные практики сквозь призму основного вопроса о человеке, а его позиции как центральной и основополагающей в системе социальных связей);

— *психологическая интерпретация изучаемых явлений* (исследование систем социокультурного взаимодействия с точки зрения выявления и анализа общевидовых или родовых свойств).

Теоретико-методологические принципы:

— *единство и многообразие явлений* социокультурной жизни (стремление к синтезу дифференцирующих признаков исследуемой реальности);

— *дуализм* (признание дуальности в качестве способа или принципа интерпретации социокультурной жизни, ее изначальной двойственности — идеальности и реальности, объективности и субъективности, «естественности» и «искусственности» и пр.);

— *многоступенчатость познания человека и его социальной общности* в А. (*этнография* — описание и анализ отдельных общностей с учетом их этнокультурных особенностей; *этнология* — познание общих тенденций жизнедеятельности общностей; *общая теория А.* — построение теоретических моделей форм социокультурного взаимодействия человека с миром);

— *реляционизм* (рассмотрение жизненного мира человека как постоянно меняющейся конфигурации определенных явлений и связей);

— *динамическая ориентация* (рассмотрение социокультурных явлений в их динамическом выражении, т. е. в процессе их самопорождения и саморазвития);

— *объективность* (анализ социокультурных особенностей человеческих общностей независимо от ценностных ориентаций самих исследователей);

— *комплексность* (учет разнообразия социокультурных явлений при удержании общих условий их осуществления; задача антрополога заключается в том, чтобы представить весь набор точек зрения об изучаемой реальности, отражение всей ее сложности и многообразия);

— *открытость*, т. е. признание необходимости постоянного расширения и обновления круга участников обсуждения (дискурса);

— *семиотическая обоснованность теории* (признание фундаментальной роли языка, других семиотических систем в конструировании социальной реальности; изучение символических и лингвистических структур социокультурного взаимодействия);

— *рефлексивность* (стремление к более полному отображению социальных процессов с учетом ориентаций их субъектов и позиции самого исследователя как наблюдателя);

— *формально-содержательное единство теории* (формы теории должны быть адекватными содержанию исследуемых явлений);

— *идеально-типическое конструирование объекта* (разработка «идеальных типов» для конструирования и реконструкции объекта).

Специальные принципы (критерии):

— критерий *самоконструируемости социокультурных явлений* (в процессе исследования необходимо учитывать самокоррекцию и возможности собственной «перестройки» структуры объекта);

— критерий *синхронности* (явления культуры рассматриваются в синхронном срезе и единстве пространственно-временных связей);

— критерий *символической выраженности* социокультурных явлений (явления культуры рассматриваются как многослойные системы символов и семантические структуры);

— критерий *вариативности* социокультурных явлений (изучение этих явлений производится с учетом их изменчивости — в рамках конкретной культуры или более широкой культурной системы, где происходили их генезис и последующая трансформация);

— критерий *«дистантности»*, характеризующий установку на исследование разнородных и разномасштабных фрагментов социокультурного опыта членов общности;

— критерий *позитивной значимости* исследуемых явлений (признание богатства и разнообразия культуры);

— критерий *непосредственности исследования* (ориентация на исследование «живой» или «контактной», субъективно значимой реальности).

Таким образом, А. предпочитает «получать данные "из первых рук", непосредственно из межличностной среды».¹ Антропологи, проводя полевые исследования, «непосредственно участвуют в каждодневной деятельности людей, наблюдая, как они едят, спорят, танцуют, слушают их обычные или взволнованные беседы и постепенно начинают жить так же, как они, и понимать жизнь с их точки зрения».²

Целью А. является комплексное изучение разнообразных форм жизнедеятельности человека, существующего в разных социокультурных условиях. Она стремится к интеграции с другими социальными науками, изучающими отдельные стороны социокультурного мира человека.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор)*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Понятийный аппарат культурной антропологии*; *Структура культурной (социальной) антропологии*.

Соч.: Груббер Дж. Предшественники культурной антропологии // *Личность. Культура. Общество*. 2005. Т. 7. Вып. 4; *Леви-Строс К. Ж.-Ж. Руссо — основатель антропологии. История и этнология* // Там же. 2000. Т. 2. Вып. 2; *Леви-Строс К. Лингвистика и антропология* // Там же. 2000. Т. 2. Вып. 3; *Уайт Л. Культурология* // Там же. 2004. Т. 6. Вып. 1; *Фирт Р. Значение социальной антропологии* // Там же. 2001. Т. 3. Вып. 1—4; *Широкогоров С.М. Место этнографии* // Там же. 2002. Т. 2. Вып. 4; *Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть* // *THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и система. Альманах. Весна, 1993. М., 1993. Т. 1. Вып. 2*; *Ковалевский М.М. Этнография и социология* // *Антология русской классической социологии. Тексты. М., 1995*; *Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985*; *Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 46. Ч. 1; *Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996*; *Kuper A., Kuper J. The social science encyclopedia. L., 1985*; *Radcliff Brown A.R. Method in social anthropology. L., 1958*.

Лит.: Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972; *Беккер Г., Бесков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961*; *Боронов А.О., Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии* // *Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994*; *Западная теоретическая социология 80-х годов: Реф. сбор. М., 1989*; *Иванов Вяч.Вс. Культурная антропология и история культуры* // *Одиссей: Человек в истории. 1989. М., 1989*; *Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977*; *Наумова Н.Ф. Социологические и психологические аспекты целенаправленного поведения. М., 1988*; *Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994*; *Орлова Э.А. История антропологических учений: Учебник. М., 2010*; *Плюснин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции: Теоретико-методологический анализ. Новосибирск, 1990*; *Резник Ю.М. Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни). М., 1995*; *Резник Ю.М. Социология жизни: новая парадигма или*

¹ Боронов А. О., Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // *Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 155.*

² Там же.

междисциплинарный синтез? // Вестник Московского университет. Серия 18. Социология и политология. 1996. № 4; *Роцин С.К.* Личность в понимании культурной психологии или психологической антропологии // *Этнография за рубежом: Историографические очерки.* М., 1979; *Руководство по методологии культурно-антропологических исследований.* М., 1991; *Современная западная социология: Словарь.* М., 1990; *Современная социальная теория: Бурдьё. Гидденс. Хабермас.* Учеб. пособие. Новосибирск, 1995; *Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна: научно-аналитический обзор.* М., 1996; *Тощенко Ж.Т.* Социология. Общий курс. М., 1994; *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Кн. 2. Космо-антропо-социо-природогенез человека. Новосибирск, 1995; *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность (Московские лекции и интервью). М., 1992; *Энциклопедический социологический словарь / Общая ред. Г.В. Осипова.* М., 1995.

Ю.М. Резник

Понятийный аппарат культурной антропологии

Понятийный аппарат (далее П. а.) в культурной антропологии — совокупность познавательных единиц (понятий и категорий), дифференцирующих предметную область, изучаемую в ее рамках, или отдельные ее компоненты, выделяемые в соответствии с необходимостью более точной и подробной их представленности (систематическое описание, классификация), либо с решением проблем, обусловленных расхождением между имеющимися теориями и новыми фактами и/или существующими методами.

Когда речь идет о П. а. науки (научной дисциплины), то подразумевается, что такого рода единицы логически взаимосвязаны и их употребление позволяет строить суждения, относящиеся к предметной области и доступные для верификации (проверке на истинность) и фальсификации (проверке на ложность). В научном исследовании П. а. представляется в виде совокупности взаимосвязанных *понятий* и *категорий*, определяющих предметную область и объект исследования.¹

В правильно построенном исследовании содержится указание на словарное значение понятия, определение категории уточняется в соответствующих признаках, категория используется в одном и том же значении (наборе признаков) на протяжении всего исследования. В этом контексте признаками называется совокупность устойчивых проявлений сходных культурных объектов или событий, наблюдаемых в определенных условиях.

В культурной антропологии понятия устанавливаются самым общим определением категории «культура», а ее внутренняя упорядоченность обусловлена набором сопутствующих понятий и их логическими комбинациями, соответствующими исследовательским целям. В данном случае П. а. культурной антропологии будет представлен:

— исходя из общепринятого представления о культуре как особой области познания, которая выделяет искусственный мир, создаваемый, упорядочиваемый и

¹ *Категория* предполагает соотносительность с конкретным понятием; понятие же не всегда связано с категориями. Категория, как и понятие, предполагает обобщение, но на более низком уровне абстракции. Категория имеет прежде всего практическую цель: она используется для распределения и классификации наблюдаемых явлений в соответствии с выделенным критерием. *Понятие* же предполагает отбор признаков этих явлений из неупорядоченной реальности и не предполагает подобной организации. Оно самодостаточно и независимо от других понятий, тогда как категория в рамках исследования обычно связана с другими категориями. Понятия и категории — это не сами явления, а их представленность в науке по заранее отобранным признакам. Соответственно, их значение может меняться в зависимости от позиции наблюдателя. Понятия означают такие познавательные конструкты, которые выделяют определенные части реальности или системы связей с ними или между ними, устанавливаемые исследователем, а также дают название, придают определенное значение, сохраняющееся во всех контекстах употребления в рамках предметной области изучения. Для выполнения познавательных функций при сборе и последующем анализе материала понятия и категории должны быть четко определены, т. е. сходные концепты должны опосредовать сходный опыт. В естественных науках категория подчиняется требованию совпадения определения и квантификации. В культурной (социальной) антропологии понятия нередко заимствуются из обиходного языка или других наук, и им из-за этого не хватает точности.

изменяемый людьми в контексте их совместной активности (взаимодействия и коммуникации) ; формы и способы деятельности, которые осваиваются и используются специально, т. е. не являются врожденными;

— принимая предметную область как концептуальную целостность, основанную на таком понимании культуры;

— описывая ее систематическим конструктивным образом, т. е. выделяя наборы взаимосвязанных понятий, относящиеся к ее основаниям — общему строению, составляющим объектам, их состояниям и динамике.

Следует подчеркнуть, что целостность и системность понимаются исключительно в рациональном, логическом смысле без каких бы то ни было претензий на суждения онтологического и реалистического характера.

Основания различий в понимании культуры как предметной области изучения

Несмотря на то, что приведенное выше общее представление о культуре в явном виде выражается или подразумевается во всех культурно-(социально-) антропологических текстах, обычно приходится иметь дело с его вариациями, создающими впечатление о множественности определений понятия. На самом деле речь идет о том, что искусственный мир и заученные, разделяемые формы активности рассматриваются с разных точек зрения (позиций наблюдателя), т. е. в фокусе внимания оказываются их различные аспекты и уровни.

Главные позиции такого рода можно представить через понятийные границы, выделяющие часть предметной области культурной антропологии, соответствующую решаемой проблеме, по определенным основаниям:

— *происхождение*: «естественное —искусственное», или «природа —культура»; в этом случае решаются такие проблемы, как поиск причин, порождающих необходимость в построении искусственного мира; факторов и механизмов поддержания границ между ним и природой; форм и способов преобразования природного «материала» в культурные феномены (артефакты);

— *свойства изучаемых объектов*: «вещественное (материальное) — социальное — символическое» (идеациональное — термин П. Сорокина); в этих границах изучается специфика каждого класса объектов (по отдельности или в разных сочетаниях); механизмы их порождения и способы различения;

— *масштаб охвата предметной области*: «панкультура» (культура, рассматриваемая по отношению к человечеству в целом) — культуры (культура, рассматриваемая в ее локальных проявлениях); внимание фокусируется на общих для всех обществ, народов, регионов характеристиках культуры и определяются причины их возникновения или на культурной специфике отдельных единиц такого рода, факторах, обуславливающих различия, и механизмах их поддержания;

— *формы существования*: «социально-институциональное —обыденное (повседневное)»; исследуются различия в порождении, формах представленности и способах функционирования нормативных образований общесоциального и локально-группового уровней и в характере взаимодействий и коммуникаций, осуществляемых в их рамках;

— *степень распространенности культурных объектов*: «массовое — субкультурное (локально-групповое)»; выявляется специфика содержания культурной информации и способов ее использования в каждой из областей; устанавливаются границы и связи между ними;

— *степень сложности культурной информации*: «элитарное— популярное»; определяются причины порождения утонченных и вульгарных культурных форм, их культурные функции, способы преобразований;

— *локусы существования*: «городское —сельское» (нередко рассматривается в терминах «письменное —устное»); исследуется влияние форм социальной организации на способы осмысления и символизации людьми соответствующей им жизненной среды.

П. а. культурной антропологии был порожден и наполняется за счет подобного рода познавательных направлений, в то же время в рамках каждого исследования используются различные наборы понятий, нередко заимствованные из других областей познания. Это не влияет на качество их результатов из-за сопоставимости значений понятий, обусловленной разделяемыми общими представлениями о сущности культуры.

Такого рода сопоставимость дает основание объединять наиболее близкие из понятий по значению в определенные наборы, упорядочивающие предметную область культурной антропологии в структурно-функциональном, содержательном и динамическом отношении.

Морфология культуры

Морфология, или строение предметной области культурной антропологии, обозначаемой понятием культура, определяется *функциональной* значимостью, или необходимостью каждой из ее составляющих для поддержания культурной целостности. Они выделяются на основании *антропологических универсалий*, характеризующих фундаментальные связи человека с окружением, т. е. общечеловеческих врожденных свойствах, присущих каждому индивиду.

Их строение определяется спецификой *культурных кодов* — механизмов преобразования неупорядоченной информации в упорядоченную, представленных через такие компоненты, как ключевая выполняемая функция, входы, выходы, программа, логика трансформации входов в выходы, *институционализация*, т. е. нормирование при распределении видов деятельности, прав, обязанностей в пределах каждой из функциональных единиц.

Соответственно, социетально-институциональный (общесоциальный) уровень морфологической модели культуры может быть представлен следующим образом.

1. Сфера *социальной организации*, т. е. упорядочения взаимодействий и коммуникаций людей для выполнения социально необходимых функций, объединяет такие основные морфологические единицы, как:

— *хозяйственная культура*, характеризующая трансформацию исходных, в т.ч. природных материалов в продукцию, необходимую для жизнеобеспечения, а также структуру и логику ее производства, распределения и потребления;

— *политическая культура*, связанная с организацией активности различных групп интересов, урегулированием отношений между гражданским обществом и государством в ходе решения социально значимых задач и проблем;

— *правовая культура*, функции которой состоят в нормировании отношений в обществе, в урегулировании споров, конфликтов, предупреждении напряжений в хозяйственной и политической областях, на уровне приватной жизни.

В этих категориях в общем виде описывается социетально-институциональная организация социальных взаимодействий и коммуникаций и ее культурное, т. е. содержательное, кодовое выражение.

2. Сфера *социально значимого знания*, т. е. упорядочение мировоззренческих представлений, выраженных в специализированных культурных кодах и являющихся общественным достоянием, содержит следующие морфологические единицы:

— *религиозная культура*, организующая мироощущение людей, основанное на вере в трансцендентное и в *священное*, т. е. дарованное высшими силами, непреложное и нерушимое обоснование миропорядка;

— *философская культура*, связанная с построением картины мира, основанной на утверждении общих законов его устройства, бытия и познания, выраженных в логически-рациональной форме;

— *художественная культура*, обеспечивающая упорядочение подвижных образных представлений людей об окружении и своих связях с ним в эстетических формах в виде произведений искусства, где этим отношениям придается соразмерность человеку;

— *научная культура*, организующая знания о мире в соответствии с принятыми в ее рамках формами — закономерностями, теориями, методами и т. п. — и критериями достоверности получаемых результатов.

В совокупности обращение к этим морфологическим единицам позволяет проследить, каким образом разнородные представления и верования людей преобразуются в определенные мировоззренческие порядки, в самом общем виде акцентирующие различия между верой и знанием, образным и рациональным типами познания, устойчивыми и изменчивыми аспектами миропонимания.

3. Сфера *трансляции социально значимого культурного опыта*, т. е. организация специализированных знаний и представлений в особом образом организованные образовательные, просветительские и информационные программы, включает в себя следующие морфологические единицы:

— *образование*, предполагающее институционально организованную трансляцию социально необходимой информации от поколения к поколению, от более *компетентных* к менее опытным;

— *просвещение*, здесь обозначающее форму публичного представления культурной информации по специально организованным каналам (музеи, библиотеки, театры, кино- и концертные залы и т. п.); такая информация ранжирована в соответствии со шкалами культурных ценностей;

— *средства массовой информации*, сообщения которых содержат сведения о текущих событиях и о том, что, по мнению их отправителей, заслуживает общественного внимания.

Эти морфологические единицы выделяются для того, чтобы подробно изучить структуру и функции, содержание и динамику социально-институциональных средств и механизмов трансляции социально значимой информации, предполагающих различные способы группировки членов общества в качестве их аудитории.

Однако морфологическая модель культуры не ограничивается только ее потенциально-институциональными областями, в совокупности примерно соответствующими системе общественного разделения труда.

В нее также включаются формы отношений между людьми, находящиеся за пределами специализированной организации социальных взаимодействий и коммуникаций и объединяемые понятием *обыденный* уровень культуры. Если ее институциональные формы представлены через специфичные для них информационные коды преобразования разрозненных представлений и действий в определенные культурные порядки, то обыденная реальность анализируется с помощью категории «образ жизни».

Концепция *образа жизни* позволяет рассматривать тот уровень совместного существования людей, где прослеживаются их *сетевые*, т. е. межличностные связи и отношения. Речь идет о распределении в пределах жизненного цикла индивида его фундаментальных ресурсов — времени и сил — между фундаментальными формами жизнедеятельности: жизнеобеспечение, *социализация* (освоение социокультурного опыта), социальная коммуникация, рекреация — о способах их организации в целостный, направленный процесс.

Этому понятию сопутствует ряд дополнительных, акцентирующих его ключевые аспекты:

— *уровень* жизни относится к экономической стороне образа жизни;

— *качество* жизни отражает содержательную его сторону (чем заняты люди и в каких условиях проходит их совместная жизнь, какова степень сложности их активности, насколько они удовлетворены своим положением);

— *стиль* жизни характеризует культурно-демонстративные его характеристики (способы времяпрепровождения, имидж, причастность к направлению в моде и т. п.).

При рассмотрении совместной жизни людей на этом уровне целесообразно выделять ее условия и процессы. *Условия*, в которых реализуется образ жизни людей, определяются совокупностью физических, социальных, культурных характеристик окружения, с которыми им приходится считаться. *Процессы* жизнедеятельности, осуществляемые людьми в этих условиях, не сводятся только к упорядоченному уча-

стию в социальных взаимодействиях и коммуникациях. Их формы и ритмы определяются также чередованием рутинных и проблемных *жизненных ситуаций*. Концепция жизненной ситуации используется как единица дифференциации динамики образа жизни. Рутинные ситуации обозначают относительно стабильные его состояния с устойчивым соотношением форм жизнедеятельности. *Проблемные* ситуации относятся к потенциальным источникам изменений в таких соотношениях и указывают на необходимость принимать жизненно важные решения.

В этих терминах можно с необходимой полнотой и точностью представить *повседневную* жизнь людей, т. е. их рутинные сетевые отношения на институциональном и приватном уровнях культуры, поддерживающие ее устойчивые структуры. Кроме того, становятся очевидными источники изменений, обусловленных межличностными отношениями людей и их активностью за пределами системы общественного разделения труда.

Представления о людях в контексте их совместного существования и индивидуального образа жизни сконцентрированы в понятиях «индивид» и «личность». Об *индивиде* речь идет в случаях, когда предполагается выделение отдельного человека в его общевидовых качествах. О *личности* говорят, если хотят подчеркнуть социально-типичные черты или их специфичные сочетания, характеризующие людей как носителей определенной культуры.

В контексте представлений о повседневности, об образе жизни понятие «личность» используется в двух основных смыслах. Когда рассматриваются социально-типичные проявления людей в стандартных культурно-установленных ситуациях, обращаются к следующим концептам:

— *национальный характер*, объединяющий освоенные в процессах социализации/инкультурации манеры поведения и построения суждений, отвечающие общекультурным нормативным требованиям;

— *базовый тип личности*, отражающий фундаментальные системообразующие характеристики рассматриваемой культуры;

— *модальный тип личности*, относящийся к реализации наиболее характерных особенностей изучаемой культуры.

Следует отметить, что эти теоретические конструкты представляют собой *идеальные типы*. Иными словами, каждый из них усредняет характеристики носителей данной культуры, выделенные в соответствии с определенными основаниями. Эти же качества присущи и построенным на их базе моделям образа жизни. Тем не менее их целесообразно использовать в качестве систем соотнесения при анализе вариаций в культурных проявлениях членов общества или сравниваемых обществ, позволяющих отнести их к определенным социокультурным группам.

Другую концептуализацию личности уместно использовать при изучении динамики образа жизни. В этом случае участие индивида в институциональных и приватных формах социокультурной жизни можно представить через его *социальный статус* (общественное положение) и сумму соответствующих *ролей* (функций, выполняемых им в институциональных структурах и первичных группах). К этим социологическим переменным добавляется культурно-антропологическое понятие *идентичности*, характеризующее представление индивида о самом себе (*я — идентичность*) и представление о нем других людей (*публичная идентичность*) и определяющее особенности исполнения им функций, предписанных характерными для него статусами и ролями.

Такова в общих чертах морфологическая модель культуры, построенная на социальных основаниях, и соответствующий ей П. а.

Культура как совокупность искусственных объектов

рирования. В этом случае фокусом исследовательского внимания становится культурный объект, или *артефакт*. Это понятие означает все неприродные, искусственные, созданные людьми операциональные единицы, которые они используют во взаимодействиях и коммуникациях в рамках различных морфологических областей социокультурного «пространства». Основными классами артефактов следует считать:

— *вещи*, предметно-пространственную среду, т. е. физические объекты, созданные людьми для индивидуального и совместного пользования, нередко называемые объектами *материальной культуры*, к которым принято относить предметы быта, инструменты, строения, культивированные природные объекты, продукты питания ит. п.;

— *идеи и образы*, т. е. представления людей о себе и об окружении, выраженные рациональными или образными средствами в интерсубъективной символической форме (они объединяются понятием «духовная культура»);

— *технологии* оперирования вещами, идеями и образами в типичных ситуациях взаимодействия и коммуникации; речь идет об организованных совокупностях взаимосвязанных операций, направленных на достижение определенных результатов;

— *регулятивные образования* (нормы и правила), используемые людьми в процессах взаимодействия и коммуникации;

— *оценочные критерии* (утилитарные, познавательные, этические, эстетические и т. п. критерии), используемые людьми для ранжирования предпочтений в отношении предыдущих классов артефактов.

Понятие артефакта (культурного объекта) определяется тремя измерениями, характеризующими культурную информацию, которую каждый из них несет о самом себе:

— *функциональное*, позволяющее понять, для чего он предназначен;

— *технологическое*, указывающее на способ его изготовления;

— *коммуникативное*, определяющее значение (указание на функцию) и смысл (указание на культурную значимость) артефакта в процессах обмена действиями и/или информацией.

Каждому из этих измерений соответствует определенное аналитическое пространство изучения артефакта: функциональному — пространство его утилитарного использования; технологическому — пространство навыков деятельности, способов получения конкретных результатов; коммуникативного — пространство трансляции культурно значимой информации.

При таком понимании артефакт представляет собой своего рода элементарную единицу изучения культуры в ее объектном понимании. Все другие искусственные образования могут быть сведены к наборам артефактов одного или нескольких классов или выведены из них.

Составные искусственные образования. Как правило, в рамках культурной антропологии используются понятия, обозначающие сложные искусственные образования, приобретающие интерсубъективную форму и существующие в контексте взаимодействий и коммуникаций людей. Можно выделить целый ряд понятий, обозначающих такие образования и используемых для идентификации определенной культуры и при сравнении культур с точки зрения их сходств и различий.

Наиболее простой набор таких элементарных единиц обозначается понятием «культурная черта». Это — характеристика культуры, выраженная в способе деятельности, принципах эстетического формообразования, суждениях о реальности, атрибутах определенного ритуала и т. п., которая воспроизводится в ее рамках из поколения в поколение. Она используется прежде всего в сравнительно-культурных исследованиях, особенно диффузионного направления, чтобы, изучая территориальное распределение сходных черт, выдвинуть гипотезы о межкультурных контактах и обменах, имевших место в прошлом. Понятие культурной черты применяется также для идентификации культуры или субкультуры, если такая черта уникальна или отличается ярко выраженной специфичностью.

Другим познавательным инструментом подобного рода можно считать понятие «культурная категория». Речь идет о том, что в каждой культуре обнаруживаются обобщенные представления, выделяющие классы культурных или природных объектов, явлений, событий по какому-либо социально значимому признаку или их совокупности. Таким обобщением даются названия, и под них подводятся все феномены, обладающие этим признаком.

Например, категория *семья* обозначает людей, связанных брачными и кровнородственными отношениями; *произведение искусства* — любой эстетический объект; *герой* — каждого, кто совершает подвиг и т. п. Категории используются людьми для дифференциации устойчивых и повторяющихся характеристик окружения, самих себя и служат средством упорядочения их жизненного мира.

Более сложное искусственное образование представляет собой *паттерны культуры*. Это понятие обозначает устойчивый набор взаимосвязанных черт, относящихся к поведению, деятельности, отношениям носителей изучаемой культуры. Оно считается значимым при ее идентификации, поскольку указывает на механизм воспроизведения специфичных для культуры характеристик. Такие паттерны осваиваются в процессах социализации и актуализуются в ходе повседневной жизни. Обычно они обозначаются с помощью специальных культурных категорий, таких как «привычное», «обычное», «стандартное» и т. п.

Важная роль в идентификации, сравнении, типологии культур принадлежит понятию «культурная тема». Речь идет о специальном образом выделенной в культуре устойчивой и воспроизводящейся системе представлений, характеризующей специфичные для нее нерешенные проблемы (например, борьба за национальное освобождение), прошлые достижения (например, великодержавность) либо идеалы (например, «всеобщее счастье»). Считается, что эти образования выполняют в культуре важные интегративные функции, поскольку обеспечивают социальную мобилизацию в кризисных ситуациях. Они осваиваются в процессах социализации и в таких ситуациях составляют основу для консолидации представителей самых разных слоев общества.

В ходе сравнительно-культурных исследований было обнаружено, что целый ряд культурных черт, категорий, паттернов, тем оказываются общими практически для всех изучаемых культур. К ним, например, относятся такие черты, как использование инструментов; такие категории, как родство; такие паттерны, как социализация; такие темы, как «культурный герой» и т. п. Вне зависимости от того, доказано ли независимое изобретение или заимствование из других культур такого рода характеристик, их принято называть *культурными универсалиями*. Те из них, которые способствуют увеличению адаптационного потенциала обществ, располагающих ими, обычно обозначаются как *эволюционные универсалии* (согласно Т. Парсонсу, к ним относятся, например, государство, религиозная система, деньги, демократия и ряд других).

Культурная единица

Помимо исследований, в рамках которых сравнение культур осуществляется в соответствии с одной или несколькими из перечисленных выше характеристик, изучаются также взаимосвязи между ними самими с целью описать «культуру как целое» или диагностировать ее состояние.

В таких случаях используется понятие «культурная единица», обозначающее любую социальную целостность, о которой можно говорить как об отдельном феномене культуры. Речь идет о том, что для нее характерны устойчивые совокупности черт, категорий, паттернов и тем, воспроизводящихся от поколения к поколению в определенных соотношениях, или *культурных конфигурациях*.¹

¹В отечественной литературе принято употреблять понятие «культурная система» без специального описания ее строения.

Культурную единицу, или отдельную культуру, принято представлять через форму, состоящую из культурного ядра, субкультур и маргинальных групп.

Ядро культуры определяется как максимальная концентрация и взаимосвязанность представленных выше характеристик, обуславливающих ее специфику по отношению к другим и позволяющих идентифицировать ее как особую целостность.

Вокруг такого ядра концентрируются составляющие культуры (культурной единицы), называемые *субкультурами*. Они представляют собой целостность, в пределах которой характеристики ядра проявляются в особых сочетаниях либо в специфических для них вариациях. Субкультуры отличаются собственными нормативами и оценочными критериями, наборами статусов, ролей, идентичностей, особенностями образа и стиля жизни. В то же время это понятие подразумевает, что такого рода специфика не противоречит содержанию ядра культуры.

Но кроме субкультур в понятие культурной единицы включаются также и *маргинальные образования*, такие как богема, контркультура, криминальные группы, которые характеризуются заметными отклонениями, противостояниями, нарушениями по отношению к идентификационным признакам культурного ядра. При этом *богема*, или артистическая среда с сомнительной репутацией, определяется через экстравагантность поведения, однако без грубых нарушений общепринятых культурных норм. Понятие *контркультура* в настоящее время обозначает демонстративное противопоставление норм, ценностей, паттернов социальных отношений нормам и темам, сконцентрированным в ядре культуры. Криминальная маргинальная субкультура основывается на прямом нарушении социетальных правовых норм и извлечении личных выгод из такого нарушения.

Из сказанного следует, что по определению культурная единица (культура как целое, культурная система) объединяет ряд понятий, с помощью которых может быть описана как целостность. Эти понятия целесообразно сгруппировать по содержанию вокруг категорий, характеризующих генеральные функции такой целостности: интеграция и дифференциация ее составляющих.

Интегративная функция культурной единицы, или *культурная интеграция*, подразумевает, что ее ядро способствует, во-первых, концентрации и установлению связей между воспроизводящимися и разделяемыми чертами, паттернами, темами и т. п.; во-вторых, притяжению групп со сходными культурными характеристиками, образующими субкультуры.

Пространственные их качества связываются с социобиологическим понятием территориальности, подразумевающим, что людям свойственно ограничивать и упорядочивать физическое, социальное и культурное пространство своего повседневного существования. Границы этого пространства принято представлять через интенсивность распространения однородных культурных характеристик.

Области такого распространения принято называть *культурными ареалами* (ранее — культурными кругами) в современном, чисто пространственном, а не в прошлом, диффузионно-историческом смысле. В пределах таких ареалов или областей социокультурного пространства сходные черты, категории, паттерны, темы интегрируются в устойчивые конфигурации, которые можно назвать их *культурным потенциалом*. Исторически транслируемая и актуализуемая в повседневной жизни часть такого потенциала обозначается как *культурное наследие*.

Целостность культурных ареалов и сохранность культурного наследия обеспечивается действием ряда интегративных механизмов. Механизм совместного порождения устойчивых функциональных образований в процессах социального взаимодействия и коммуникации и установления культурных форм их представленности обозначается понятием *конвенциональности*.

Поддержание этих форм в контексте социально-сетевых микродинамических связей осуществляется за счет *разделяемости*, т. е. идентификации культурных феноменов, их значений и смыслов всеми членами сообщества. Их трансляция от поколения к поколению в сети непосредственных контактов путем изустных сообщений, подражания паттернам деятельности, поведения, отношения, воспроизведения куль-

турных форм обозначается как *традиция*. Сосуществование в пределах культурного ареала разнокачественных черт, категорий, паттернов, тем и обеспечивается интегративной функцией культурной единицы.

Дифференциальная ее функция, или *культурная дифференциация*, предполагает, что в рамках культурной целостности сосуществуют разнородные элементы, а также появляются новые, связанные с выполнением социально необходимых функций или являющиеся дифференциальными.

Такими элементами являются уже упоминавшиеся субкультуры, маргинальные группы, менее масштабные объединения, которым свойственны специфичные образ, качество, стиль жизни, особые способы организации внутригрупповых отношений и разграничения с другими группами, или характерная для каждой из них *культурная среда*. Но такого рода среды формируются и по другому дифференциальному признаку, связанному с представленной ранее морфологической моделью культуры.

Речь идет о выделенности в рамках культурной единицы определенных анклавов социокультурного пространства, содержащих определенные классы артефактов и способов оперирования ими с целью получения определенных типов результатов. К ним относятся, например, научные, художественные, политические, интеллектуальные, художественные и т. п. среды. Они отделены друг от друга особыми границами — предметно-пространственными (территориально, по архитектуре и интерьерам театр отличается от библиотеки, а церковь от банка), стилевыми (стиль жизни банкиров отличается от стиля жизни студентов консерватории), социальными (даже очень богатый мафиози не допускается в круг контактов королевской семьи).

Такое свойство субкультур, культурных групп сохранять самоидентичность и собственные среды существования, а институтов — воспроизводить культурные среды по функциональному признаку и в то же время сохранять культурную целостность обозначается как *функциональная автономия*. Это понятие указывает на то, что составляющие культуру институциональные нормы, правила, виды активности, а также обыденные привычки и формы отношений не являются полностью и тесно взаимосвязанными, не зависят друг от друга необходимым образом, но между ними существуют определенные границы, имеющие большую или меньшую степень проницаемости и зазоры разной величины.

Такие зазоры определяются на обыденном уровне различиями статусных позиций, образов и стилей жизни, характерных для различных социокультурных слоев и групп, а на институциональном — степенью переводимости одного культурного кода в другой. Их можно обозначить как *культурную дистанцию*, поддержание которой обеспечивает культурную дифференциацию с точки зрения как наличия, так и изменения конфигурации культурной единицы.

До недавних пор в рамках культурной (социальной) антропологии основное внимание уделялось интегрированности культурной целостности и механизмам ее поддержания. Вот почему они оказались наиболее полно изученными и точно описанными. Фундаментальными единицами регулирования отношений между людьми, а также порождения и использования артефактов (культурных объектов) принято считать *нормы и правила*.

Нормами называются культурные образования, порождаемые людьми в совместной жизни для организации ее в дифференцированные типичные процессы взаимодействия и коммуникации, для установления границ между ними и регулирования их реализации в стандартных формах. Нормативные границы определяются требованиями, предписаниями в отношении действий, совершаемых для поддержания, воспроизведения социально и культурно значимых отношений в обществе, с одной стороны, и запретами в отношении действий, которые могут разрушить эти отношения, — с другой. Нормы регулируют отношения между людьми и артефактами так, чтобы их участники оптимальным образом выполняли свои функции, способствуя их поддержанию и не мешая друг другу.

Под *правилами* понимаются такие механизмы регулирования деятельности и взаимодействия людей, которые связывают в единую рациональную схему представ-

ления об уместности определенных последовательностей действий, актов поведения в стандартных социокультурных ситуациях. В таком контексте правила можно считать операциональным механизмом реализации норм.

Совокупности норм и правил, организующих взаимодействие и коммуникацию людей для выполнения социально значимых функций, называются социальными (культурными) *институтами*. В культурной антропологии основными институтами считаются:

— *нравы*, несущие в себе нравственные нормы и правила, регулирующие повседневную жизнь отдельных сообществ, проживающих на общей достаточно ограниченной территории и организованных по принципу сетевых отношений; иными словами, нравами называются институты, поддерживающие культурную специфику локальных сообществ;

— *обычаи*, характеризующиеся моральными нормами и правилами, специфичными для этнических культурных единиц. Они поддерживают культурную идентичность таких единиц через типичные и символически выделенные формы взаимодействий и коммуникаций.

Механизмами поддержания нравов и обычаев являются:

— *обряды*, или типичные формы взаимодействий и коммуникаций, соответствующих особым, специально выделенным событиям, принятым в культуре в качестве значимых для поддержания обычая (посвящение, свадьба, похороны и т. п.);

— *ритуалы*, или стандартные процедуры, воспроизводимые с максимально возможной точностью в качестве признаков и знаков, указывающих на ситуацию, соответствующую определенному обычаю (например, ритуал приветствия) или обряду (например, ритуал погребения).

Нарушение характерных для таких регулятивных образований норм и правил в ходе повседневной жизни отмечается особыми реакциями окружающих по отношению к нарушителю, называемыми *санкциями*. Позитивные санкции, или награды, используются в тех случаях, когда выход за пределы норм оказывается необходимым для поддержания сообщества (например, героизм) или повышения его адаптационного потенциала (например, социально полезная культурная инновация). Негативные санкции, или наказания, следуют за такими нарушениями норм, которые угрожают целостности сообщества (например, кощунство) или снижают его адаптационный потенциал (например, торговля наркотиками).

Особенно суровым наказанием подвергаются члены сообщества, нарушающие принятие в его рамках *табу*. Этим понятием обозначаются наиболее строгие запреты, которые часто носят сакральный характер и считаются абсолютно необходимыми для поддержания жизнеспособности сообщества (например, табу инцеста).

Особым регулятивным механизмом, поддерживающим целостность культурной единицы, можно считать совокупность принятых в ее рамках *ценностей*. К ним относятся такие культурные образования, которые в процессах социальных взаимодействий и коммуникаций выстраиваются в определенные порядки и ранжируются по степени предпочтительности в соответствии с определенными критериями: утилитарными, познавательными, этическими, эстетическими и т. п. Они ранжируются на шкале от социально неприемлемых до наиболее желательных. Вершиной такой шкалы можно считать *идеалы*, т. е. представления о совершенном положении вещей, оцениваемом по любому из критериев, которое в принципе считается недостижимым, но определяет вектор движения вверх по шкале ценностей.

Культурные конфигурации и действующие в их пределах институты в совокупности определяют набор принципов формообразования в культуре, который поддерживает устойчивость социально значимых ситуаций социального взаимодействия и коммуникации, их нормативных и ценностных порядков до тех пор, пока они сохраняют свою функциональность в поддержании целостности культурной единицы.

Такие наборы принято называть *культурными стилями*, если подчеркивается специфичная конфигурация внешних, демонстративных признаков специфичности культуры, чаще всего выражаемых в символической форме (наиболее показательным

в этом отношении является понятие стиля в искусстве). Они также обозначаются как *культурные парадигмы*, если речь идет о более глубинных принципах, определяющих действия, поступки людей, их мировоззрение. По-видимому, в соответствии с такими стилями и парадигмами осуществляется историко-культурная периодизация.

Межкультурные взаимодействия

Отношения, образующиеся и существующие между культурными единицами, принято обозначать как *межкультурное взаимодействие*, или *межкультурная коммуникация*. Разумеется, такого рода активность осуществляется отдельными индивидами, но в этом случае они рассматриваются как представители определенных культур, носители характерных для них черт и кодов, обусловленных доминирующими в их рамках стилями или парадигмами. Принимая во внимание это обстоятельство, можно все же в обобщенном виде говорить о таких отношениях как о связях между культурными единицами как таковыми.

В контексте изучения межкультурных взаимодействий и коммуникаций важно выделить их основные составляющие, характеризующие, во-первых, пространство межкультурных отношений; во-вторых, механизмы взаимодействия, действующие в их контексте; в-третьих, соответствующие механизмы коммуникации.

Поле межкультурных отношений. Его принято рассматривать в двух основных аспектах, один из которых подразумевает акцент на различиях, а другой — на сходствах культурных единиц, участвующих в отношениях такого рода. В первом случае речь идет о *культурном многообразии* и подчеркивается, что каждой из таких единиц при контактах с другими свойственно сохранять специфичность. Прежде всего, несмотря на наличие зон достаточно активных контактов такого рода, вплоть до давлений со стороны других культур, в ее рамках работают механизмы, сохраняющие ее *целостность*. Имеется в виду, что за пределами контактов с представителями других культур люди продолжают воспроизводить привычные формы отношений в их необходимой для поддержания повседневной жизни полноте. Более того, новшества, проникающие в определенную культуру извне, переосмысливаются в ее терминах и при определенных условиях интегрируются в ее рамки, не нарушая существующей целостности.

Далее, при любых типах отношений культурной единицы с другими культурами, вплоть до силового навязывания ей извне определенных черт, паттернов, тем, включаются механизмы охраны ее культурной *самобытности*. Речь идет о том, что при контактах с другими культурами специально презентуются или демонстрируются те ее стилевые особенности, которые наиболее отчетливо представляют ее ядро. И чем сильнее становится внешнее давление, тем в большей степени люди отстаивают самобытность собственной культуры.

В этом контексте поле межкультурных контактов представляется в виде сосуществующих целостных и самобытных культурных единиц, сохраняющих собственную культурную идентичность вне зависимости от частоты и интенсивности их контактов. Такое положение дел обозначается как *культурный плюрализм*, если подчеркивается множественность, разнородность и несводимость друг к другу специфичных проявлений, характерных для каждой из сторон межкультурных отношений.

Если же хотят подчеркнуть право каждой из культурных единиц на сохранение собственной самобытности, их самоценность и самодостаточность в региональном или глобальном масштабе, то употребляют понятие *мультикультурализм*. Механизмом поддержания такого положения дел считается *толерантность*. Это понятие означает взаимную терпимость представителей различных культур к проявлениям их самобытности, к сохранению их идентичности в условиях неизбежности сосуществования и контактов.

Именно толерантность и подобные ей позиции представителей различных культур в отношении друг к другу, такие как интерес, любознательность, стремление к подражанию и т. п., делают возможными *межкультурные обмены*.

Речь идет о том, что контакты между культурными единицами так или иначе приводят к взаимопроникновению определенных артефактов, черт, паттернов, которые в данном случае могут быть названы *культурными образцами*. Обмен культурными образцами принято называть *культурной диффузией*. Участники этого процесса определяются как *культура-донор*, образцы которой проникают в другие единицы, и *культура-реципиент*, принимающая эти образцы. Диффузия может осуществляться разными путями, такими как целенаправленное добровольное заимствование, постепенное привыкание и интеграция, навязывание, принуждение. Но даже при самых неблагоприятных обстоятельствах, таких как колонизация или войны, следы столкновений остаются в культурах каждой из сторон в виде вещей, идей, образов, технологий, черт или паттернов поведения.

Случается, что одна из единиц оказывается в каком-то отношении более адаптивной, чем другие, окружающие ее, либо поглощает некоторые из них. Тогда более слабые единицы в целях самосохранения вынуждены приспосабливаться к ее императивам. Такой тип приспособления называется *аккультурацией*. Но бывает, что жители одной страны по разным причинам мигрируют в другую и добровольно стараются интегрироваться в рамки ее культуры. В этом случае речь идет об *ассимиляции*.

Культурные обмены можно рассматривать и с акцентом на изучении сходных черт в разных культурах. В XX в. при интенсивных межкультурных контактах этот феномен начал проявляться особенно отчетливо. Дело в том, что в глобальном масштабе усилилась тенденция к широкому распространению целого ряда культурных характеристик, специфичных для развитых западных обществ. Если обратиться к концепции морфологии культуры, то эта тенденция, называемая *модернизацией*, имеет определенную направленность движения:

- в хозяйственной культуре — от индустриализма к постиндустриализму, к информационному обществу, к обществу массового производства — потребления;

- в политической культуре — от абсолютистских и олигархических к демократическим режимам;

- в правовой области — от обычного к юридическому праву;

- в сфере мировоззрения — от священного к светскому обоснованию миропорядка; от монизма к плюрализму в философском и научном познании; от стилистического канона к полистилистике;

- в образовании и просвещении — от доктринерства к углубленному миропониманию, с одной стороны, и к распространению массовой культуры — с другой.

Такая совокупность изменений обусловила не только повышение уровня и качества жизни в этих странах, но и такое их экономическое и политическое усиление, которое позволило им оказывать давление на общества с другими типами хозяйственной и политической культуры.

Распространение модернизационных образцов, особенно массового характера, как наиболее широко доступных, постепенно привело к *унификации* культурных ситуаций в разных странах. Речь идет о стандартизации вещей, технологий, институтов, а также — благодаря средствам массовой информации — образов, мифологий, оценочных критериев. Разумеется, такая стандартизация охватила не все области подвергшихся ей многочисленных культур. Однако диффузионные процессы были столь интенсивными, что в настоящее время большинство стран оказалось переполненным множеством одинаковых артефактов, черт и даже тем; крупномасштабных экономических структур, обусловленных быстрыми сменами технологий и обмена ими; международных политических организаций с их стандартными бюрократическими процедурами и т. п.

Эта общая тенденция получила название *глобализации*. Следует еще раз подчеркнуть, что ей поддаются отнюдь не все аспекты каждой отдельной культуры и в каждой из них сохраняются зоны самобытности, устойчивые по отношению к ее последствиям. Это обстоятельство порождает два противоположенных и одновременно осуществляющихся процесса.

Один из них подразумевает сближение современных культур по таким существенным признакам, как экономические модели, политические режимы, правовые системы, познавательные парадигмы и т. п. Этот процесс носит название *культурной конвергенции*. Другой характеризуется противостоянием определённых социокультурных групп, социальных движений проявлениям глобализации. С ним связываются представления о сохранении культурной идентичности или самобытности. Эти расходящиеся тенденции в контексте глобальной культурной динамики являются источником целого ряда напряжений и конфликтов как внутри отдельных стран, так и в международном масштабе.

Межкультурная коммуникация и культурно-коммуникативные процессы

В изучении межкультурных взаимодействий и диффузии тема коммуникации как обмена информацией занимает одно из ведущих мест. Эта область культурной антропологии даже имеет специальное название — *межкультурные коммуникации*. Поскольку речь идет об обменах информацией, она находится под сильнейшим влиянием лингвистики и семиологии. Из них по большей части и заимствован П. а.

Межкультурная коммуникация предполагает обмен значимой для культур-участниц информацией. В то же время каждая из них характеризуется собственным языком, а значит, согласно гипотезе Сепира-Уорфа, особым мировидением. Это означает, что каждая культура располагает специфичным для нее коммуникативным прошанством. Оно задается рядом культурных параметров.

Во-первых, языки культуры являются:

— *национальным языком*, который, несмотря на наличие диалектов, осваивается и используется всеми ее носителями;

— *«языками»*, *соответствующими специализированным областям культуры*, которыми владеют те, кто профессионально занимается специфичными для них видами деятельности, и которые в ограниченных масштабах становятся широко известными благодаря системам общего образования, просвещения и массовых коммуникаций;

— *субкультурными жаргонами*, используемыми в тех группах, члены которых по тем или иным причинам стремятся либо демонстративно выделиться на общем фоне (например, молодежные жаргоны), либо оградиться от доступа других к конфиденциальной информации, которой они располагают (например, воровской жаргон).

Во-вторых, культурными темами и типичными социально значимыми ситуациями, порождающими коммуникативные клише, разделяемые всеми носителями культуры. Они выражаются в особых культурных формах, к которым относятся:

— *знаки*, под которыми понимаются специально создаваемые культурные объекты, замещающие другие артефакты с целью указания на их функциональное назначение; этим определяется *значение* знака, или содержание информации, которую он несет в отношении обозначаемого артефакта;

— *символы*, которые в культурной антропологии трактуются как особого рода конструируемые, указывающие на определенные социально значимые ситуации; причины выделения ситуаций, их составляющие, осуществляемая в их рамках активность, их результаты, имеющие общественную важность, — все это составляет содержание символа, называемое его *смыслом*.

Знаки и символы выражаются не только в языке, но и в так называемой *экстралингвистической* форме. Имеются в виду мимика и жестикуляция, допустимая пространственная дистанция между собеседниками, интонирование. Эти культурно-специфичные характеристики, которые осваиваются в процессе ранней социализации и позже путем подражания, впоследствии используются автоматически и неререфлексивно, а в повседневной жизни часто бесконтрольно.

Совокупности культурных тем, выражающих их специфичных языков, организующих коммуникацию вокруг них знаков и символов, выраженных в речевой, экстралингвистической, иконической, письменной форме, — все это в совокупности

составляет *коммуникативные коды*, используемые в рамках каждой культуры для преобразования разрозненных переживаний, представлений, чувств, возникающих по ходу взаимодействий людей друг с другом, с артефактами и природным окружением, в интерсубъективные факты, т. е. сообщения, имеющие значение и смысл для всех участников коммуникации.

Наконец, важной коммуникативной характеристикой, связанной с взаимодействием и обменом информацией между людьми, является *стиль коммуникации*. Речь идет о соответствующих определенным типичным социокультурным ситуациям знаковых и символических формах поведения, указывающих на значение и культурный смысл таких ситуаций для их участников и для окружающих. Коммуникативным стилям нередко сопутствуют определенные ритуальные действия, указывающие на особую выделенность ситуации из контекста повседневной рутины.

Возвращаясь к процессам межкультурной коммуникации, следует подчеркнуть, что это не просто обмен «объективной» информацией применительно к какому-либо нейтральному случаю. Каким бы ни был стимул, порождающий контакт, участники приносят в такой обмен все перечисленные выше характеристики. Соответственно, он сопровождается постоянными *интерпретациями* участниками сообщений друг друга. Речь идет о соотнесении их содержания с характером ситуации, каким он представляется каждому из них; с представлениями о ситуации других, которые становятся более или менее очевидными по мере разворачивания процесса коммуникации.

В результате достигается *понимание* того, что происходит, т. е. образная или понятийная «операционализация» ситуации: видение ее как целостности; как частей, из которых она состоит; с точки зрения их соотношения с адекватной интерпретацией информации, используемой при каждой из операций. Навыки установления контактов с другими, поддержания процесса обмена информацией за счет адекватной интерпретации каждым из участников собственных сообщений и сообщений других, понимания того, что происходит, контроля над сохранением этих параметров в контексте ситуации можно назвать *коммуникативной компетентностью*.

Именно эти характеристики процессов межкультурных взаимодействий и коммуникаций можно выделить в качестве факторов и механизмов, способствующих появлению артефактов, черт, тем, общих для разных культур, находящихся в контакте друг с другом.

Культурная динамика

Под *динамикой культуры* понимается совокупность происходящих в ее рамках процессов и изменений с выделением в качестве элементарных единиц соответствующих движущих сил, использование которых позволит проследить форму, содержание, направленность движения. Нейтральными единицами такого рода можно считать *культурный факт*, если нужно зафиксировать точку отсчета при оценке рассматриваемого положения дел, и *культурное событие*, если указывается на его *изменение*.

В этом контексте культурным фактом можно называть артефакты, их совокупности, отношение к ним, которые выделены носителями культуры и признаны ими как существующие. Относительно них можно говорить о *культурных событиях*, или о том, что происходит в области фактов и фиксируется носителями культуры как заслуживающее особого внимания. Соответственно, *изменением* можно назвать событие, связанное с появлением или исчезновением определенного факта, замещением его другим или переходом из наличного состояния в новое.

В этих терминах можно рассматривать *культурные процессы*, определяемые как цепочки взаимосвязанных изменений и их последствий в более широком культурном окружении. В соответствии с определением культурной динамики имеет смысл говорить о двух классах таких процессов: направленных на поддержание либо на изменение существующего положения дел.

Процессы, направленные на поддержание культурных ситуаций. Одним из наиболее известных процессов такого рода является *традиция*. Обычно в этом случае

указывается на сохранение культурных образцов, ценностей, норм как таковых в некотором культурном контексте в течение длительного, чаще всего исторического времени. Речь идет о более или менее точном воспроизведении из поколения в поколение определенных нравов и обычаев; культурных тем, зафиксированных в преданиях и других фольклорных формах; технологий и секретов мастерства, передаваемых в непосредственных взаимодействиях и коммуникациях.

Нередко понятие традиции относится и к письменной культуре. В этом случае имеются в виду письменные документы, хранящие информацию о тех культурных чертах, которые в обществе считаются наиболее ценными. Следует подчеркнуть, что этому понятию не соответствует особый тип артефактов: традиционными могут быть любые из них, обладающие названными характеристиками. В этом смысле понятие («традиционность») можно считать их атрибутом, а не объектом. Если традиционные феномены расцениваются некоторыми носителями культуры или исследователями как тормозящие изменения, необходимые для социальной адаптации в меняющихся условиях, их принято называть *пережитками*.

Культура, в пределах которой они существенным образом преобладают над необходимыми трансформациями, определяется в контексте представлений о модернизации и глобализации как традиционалистская, а в рамках эволюционизма говорится, что ей свойственно *культурное запаздывание* по отношению к тем, которые считаются более развитыми.

Другой класс процессов, обеспечивающих воспроизведение культурных образцов, ценностей, норм, связывается с понятиями *социализация* (в социологии и социальной антропологии) и *инкультурация* (в психологической антропологии).

Если о традиции говорят, когда хотят подчеркнуть трансляцию от поколения к поколению, воспроизведение в историческом времени определенных культурных паттернов, то эти два понятия акцентируют механизмы, действие которых делает такое воспроизведение возможным. Социализация относится главным образом к освоению социально значимых норм и правил, регулирующих отношения в обществе. Инкультурация связывается с овладением родным языком, знаковыми и символическими системами, способами оперирования ими, характерными для определенной культуры. Соответствующий опыт передается от старших поколений младшим, от более компетентных членов общества менее подготовленным в процессах взаимодействий и коммуникаций либо в специализированных формах обучения, либо в ходе спонтанного научения.

Субъект социализации приобретает соответствующие знания и навыки за счет работы механизма интериоризации, т. е. трансформации отдельных актов поведения, операций, символов, заимствованных у агентов социализации путем подражания и заучивания, во внутриличностной упорядоченный социокультурный опыт. В дальнейшем он используется в рутинных и проблемных ситуациях как на социетально-институциональном уровне, так и в обыденной жизни.

Следует подчеркнуть, что действие механизмов, описываемых понятиями «традиция», «социализация», «инкультурация», не означает, что воспроизведение культурных черт, категорий, паттернов, тем осуществляется с однозначной полнотой и точностью. Обычно предполагается, что в ходе трансляции соответствующих знаний и навыков какие-то их характеристики различаются в зависимости от способов обучения, от ситуаций освоения, от уровня компетентности агентов и субъектов социализации, а также от особенностей их дальнейшего использования.

Исследователи традиционных феноменов также подчеркивают, что соответствующие нравы, обычаи, приемы мастерства и результаты их применения не полностью тождественны исходным образцам и даже *канонам*, или специально сформулированным и зафиксированным в виде норм и правил принципам формообразования, или способам воспроизведения определенных классов артефактов (например, канонические формы иконописи).

Такого рода микроотклонения имеют тенденцию накапливаться во времени, воспроизводиться и умножать многообразие проявлений, выражений одних и тех же

идей, образов, технологий; паттернов отношений и тем; использования одних и тех же обрядов и ритуалов в динамичных условиях. Если такого рода подвижность не разрушает основных функциональных границ, структурных характеристик регулирующих их норм и правил, культурных конфигураций, то можно говорить об их вариациях, о *культурной вариабельности*. Если же границы допустимых отклонений нарушаются с высокой частотой, а сами отклонения оказываются значительными, то начинаются функциональные, структурные, семантические изменения элементов культуры и их сочетаний разного рода. Такого рода изменения могут носить характер культурных *инноваций*, т. е. изобретений новых артефактов или их композиций либо заимствований из других культур. Они могут способствовать повышению уровня интегрированности или дезинтеграции определенной культурной единицы.

Новые элементы в культуру вносят процессы социальной мобильности и миграции. *Мобильность* представляет собой движение членов общества по вертикальной шкале социальных статусов и престижа. Такое движение, подразумевающее их повышение, носит название восходящей мобильности, а связанное с их снижением — нисходящей. В любом случае те, кто повышает или снижает свой статус, привносит в новое для него окружение определенные характеристики из прежней среды. Они могут приниматься окружением, и тогда здесь происходит изменение; но могут и отвергаться, что способствует укреплению действующих здесь нормативов. *Миграцией* называется пространственное перемещение представителей одного общества на территорию другого. Такое переселение может быть добровольным (эмиграция) или осуществляться под давлением внешних обстоятельств (вынужденное переселение). В обоих случаях принимающая культура может претерпевать изменения:

— ее *адаптационный потенциал* повышается, когда в нее вливаются представители интеллектуальной элиты или предприимчивые люди, нашедшие свое место в легальном бизнесе;

— в ее рамках повышается уровень *напряженности*, если мигранты не могут или не хотят адаптироваться в новой культуре, с одной стороны, но претендуют на имеющиеся в обществе блага — с другой.

Организованные культурные изменения. Описанные выше изменения могут носить как спонтанный, так и организованный характер. В последнем случае следует выявлять агентов такого рода процессов. В мифологии существует понятие *культурного героя* (демиурга), который выполняет значимые для культурной динамики функции. Он либо привносит в культуру черты, повышающие ее адаптационный потенциал (например, Прометей), либо освобождает людей от опасностей, насилия, угроз (например, Геракл). Представления о культурном герое сохраняются в мировой культуре до сих пор. Однако в настоящее время чаще говорят о *культурном лидере*. Так называют лицо, которое в силу высочайшего уровня компетентности или особой личностной притягательности (так называемой харизмы) становится бесспорным авторитетом для других, либо способен организовать их для свершения социально значимых действий или поступков.

Иными словами, такого рода люди становятся центрами *культурной мобилизации*, обуславливающей коллективно организованное *социальное участие*, т. е. объединение людей для совместного достижения общественно значимых целей. Такая мобилизация является организующим началом для разного рода социокультурных движений (религиозных, гражданских, политических под руководством соответствующих лидеров), течений (художественных, интеллектуальных, порождаемых и возглавляемых авторами характерных для них идей), массовых выступлений (в защиту определенных прав и свобод или в знак протеста против их нарушения).

Преданность людей подобного рода ценностям и лидерам преобразует их в своего рода объекты поклонения, порой наделяемые сакральным смыслом; в этом случае принято использовать понятие «культ». Безоговорочная приверженность адептов культа объектам поклонения — людям, идеям, другим ценностям, — их готовность совершать во имя них любые поступки вплоть до самопожертвования называется *фанатизмом*.

Социальные движения, интеллектуальные течения и выдающиеся культурные события могут стать источниками *культурной экспансии*. Речь идет о том, что некоторые культурные лидеры или представители властных структур одного общества стремятся к распространению соответствующих идей, религиозных или светских идеологий, культов и т. п. в другие страны. При условии, что в их рамках есть люди, готовые принять новшества, представители культуры-донора могут рассчитывать на успех, по крайней мере у них. Если же потенциальные реципиенты не готовы к изменениям, то попытки культурной экспансии могут потерпеть неудачу даже под угрозой давления со стороны донора.

Важным фактором целенаправленных культурных изменений является осуществляемая в стране или в международном масштабе *культурная политика*. Основными агентами такой политики принято считать государство или международные организации. В идеально-типическом смысле она направлена на решение социально значимых культурных проблем, таких как ликвидация неграмотности, просвещение, поддержание культурной элиты, сохранение самобытности этнических культур и т. п. В реальности ее ориентация может обуславливаться целями отдельных групп интересов, стремящихся либо к коммерциализации культурных «услуг», либо к приватизации национального культурного достояния, либо к навязыванию определенной идеологии и т. п.

В любом случае на уровне государства культурная политика осуществляется с помощью подведомственных ему институциональных структур — учреждений культуры (музеев, библиотек, театров и т. п.) и средств массовой информации (государственных). Ее разработка и осуществление заключаются в том, чтобы изменить их функции или структурную организацию в направлении, соответствующем провозглашаемому целям. Средствами ее реализации являются национальные или региональные программы действий, а также локальные проекты, каждый из которых направлен на решение задач, предусмотренных программой. Следует подчеркнуть, что цели, обозначенные в национальных программах культурной политики, могут не совпадать с результатами, полученными в ходе ее реализации.

Это объясняется несколькими обстоятельствами:

— непредвиденными изменениями общесоциальной ситуации (например, смена политического режима, экономический кризис, вступление страны в новые для нее международные блоки и т. п.);

— непредвиденными последствиями реализации намеченных решений (например, последовательная коммерциализация учреждений культуры может не только вызвать массовое недовольство, но и породить направленные против нее социальные движения);

— некомпетентной реализацией принятых решений (например, для реализации просветительских проектов может не оказаться необходимым образом подготовленных специалистов).

Государственная культурная политика представляет собой социальное средство управления культурными процессами, происходящими в обществе. От ее эффективности зависит качество институционализированного культурного пространства.

На уровне отдельных институциональных единиц осуществляется своя политика, которая может соответствовать общегосударственным целям и задачам, а может расходиться с ними. Их диагностика в этом отношении облегчается обращением к концепции *организационной культуры*. В этом случае речь идет о том, что в рамках одной организации сосредоточены представители различных субкультур, носители разных статусов и ролей, люди, неодинаково приверженные целям организации, и это при условии, что любая организация предназначена для выполнения определенных социально значимых функций или для реализации целей определенных групп интересов.

Для того чтобы понять, как культурное многообразие — компонент организационной культуры — влияет на эффективность функционирования организации, вводится идеально-типическое понятие *корпоративной культуры*. Оно объединяет официально провозглашаемые цели организации, соответствующие им кодифици-

рованные нормы и правила, легитимизированные средства их достижения, а также ценности, соответствующие этим институциональным компонентам, с одной стороны, и интеграции, мобилизации, личной преданности членов организации в отношении ее целей и целостности — с другой. Расхождение между нормативами корпоративной и более широкой организационной культур, а также между ними и требованиями, предъявляемыми к организации государственной программой, в реализации которой она участвует, и позволяют определить степень эффективности ее функционирования.

Концепция времени в изучении культуры. Динамические характеристики культуры определяются концептуализацией времени, которая принята при ее изучении. Следует подчеркнуть, что *культурное время* не тождественно астрофизическому; последнее используется как мера, позволяющая соотносить и соизмерять разные его модальности.

Когда рассматриваются культурные процессы, охватывающие целые плеяды поколений, или явления, остающиеся устойчивыми на протяжении ряда поколений, принято говорить об *историческом времени*. Его масштаб задается представлениями о смене исторических эпох, которые выделяются по культурным признакам. Каждая из них определяется характерными для нее типами хозяйственной культуры (например, каменный, бронзовый век), доминирующей культурной парадигмой (например, Возрождение), указанием на тенденцию к обновлению (например, модерн, постмодерн).

Историко-культурное время внутренне неоднородно не только потому, что составляющие его эпохи имеют разную длительность, измеренную в астрофизических единицах, но и потому, что интенсивность динамики реализующихся в их рамках процессов неодинакова (так, считается, что культурные изменения в эпоху Средневековья происходили реже, чем в Новое и тем более Новейшее время).

Однако о культурном времени говорят и применительно к рассмотрению времени жизни одного-трех поколений, связанных непосредственными взаимодействиями и коммуникациями. В этом случае используется своя периодизация, связанная с понятиями *культурный стиль* и *культурная парадигма*. В этих рамках фиксируются относительно устойчивые характеристики историко-культурного региона или отдельной культуры, обычно являющиеся формообразующими для ключевых областей культурной жизни (политика, право, наука, искусство, образование и т. п.).

Относительно них прослеживаются разномасштабные периоды культурного времени, определяемые такими понятиями, как мода, имя культурного героя, стилистическое направление, измеряемые десятилетиями, и такими менее масштабными периодами, как «сезоны» в искусстве, семестры в сфере специального образования, смена церковных праздников в религиозной культуре и т. п.

Эти «виды» культурного времени также неоднородны с точки зрения соотносности с индивидуальным жизненным циклом (так, индивид становится свидетелем смены моды несколько раз в жизни, тогда как в течение периода бодрствования в рамках одних суток он сталкивается с чередой различных рубрик, характерных для радио- или телетрансляций). Они различаются и по интенсивности. Так, время радио- или теленовостей более насыщено сменой событий, чем, например, время музейной экспозиции.

Напряженности в культуре

Состояния напряженности в культуре всегда были предметом интереса в культурной антропологии, но он особенно возрос во второй половине XX в., когда круг межкультурных контактов существенно расширился благодаря развитию средств массовой коммуникации; интенсивность культурной динамики усилилась благодаря процессам модернизации и глобализации; межкультурные различия из академической темы превратились в повседневность благодаря интенсификации межкультурных контактов и миграционных процессов.

Все это вызвало серьезные культурные изменения, осуществление и сопротивление которым во многих странах породило состояние *культурного кризиса*. Он ха-

растеривается декомпозицией парадигматических оснований культуры, а в модернизирующихся странах — ее ядра, происходящих в некоторых случаях по воле их жителей и под руководством модернизационных элит, но по большей части — под сильным внешним давлением. В то же время формирование новых культурных оснований всегда отстает от разрушения предыдущих. Ситуация, когда старые нормы уже, а новые еще не действуют, и определяется как культурный кризис.

Такое положение дел вызывает массовое состояние *аномии*, которое характеризуется социальной дезориентацией людей в разрушающемся нормативном пространстве. Соответственно каждый в стремлении преодолеть кризис на личностном уровне преследует собственные цели. Но при отсутствии социальных средств координации совместной активности люди начинают мешать друг другу в выполнении социально необходимых функций, что лишь увеличивает степень напряженности в культуре.

Одной из самых заметных глобальных тенденций, породивших культурную аномию, стала так называемая *демократизация культуры*, т. е. обеспечение массового доступа членов общества к источникам культурной информации. Этот процесс имеет два разнонаправленных типа последствий. С одной стороны, речь идет о широких возможностях приобщения к самым уникальным образцам высокой культуры. Однако с другой — недостаточная для этого культурная компетентность большинства людей обуславливает слабую востребованность таких образцов или доведение их до уровня массового понимания. Коммуникативное пространство вульгаризируется, т. е. заполняется поверхностной культурной информацией.

Более того, культурная элита утрачивает социальный престиж и оттесняется грамотным, но культурно малокомпетентным большинством на периферию культурной жизни. Однако упрощение представлений, ценностей, лексики и т. п. в условиях усложнения искусственного окружения людей и социальных процессов предопределяет очевидное возрастание степени напряженности в культуре многих современных обществ как модернизированных, так и модернизирующихся.

Многие страны, втянутые в глобальные процессы модернизации, и люди, вынужденные мигрировать в развитые страны, оказались не готовыми к приятию и тем более к освоению распространенных здесь культурных образцов, ценностей, норм. Часть из них утратили собственную идентичность при столкновении с новыми для себя феноменами и оказались в положении, когда собственные культурные ориентиры не обеспечивают их понимания, а для освоения чужих не хватает культурной компетентности. Такая ситуация носит название *культурного шока*.

В то же время существует и иная реакция на распространение культурных образцов и ценностей, требующих для освоения затраты специальных усилий, — агрессивная. Люди с низким уровнем культурной компетентности, а также мигранты или жители модернизирующихся — по большей части не европейских стран — оказывают сопротивление необходимости осваивать или навязыванию культурных характеристик стран-доноров.

Оно принимает форму усиления тенденций к сохранению собственной культурной самобытности либо открытого противопоставления своей культурной идентичности этим стран. В настоящее время такого рода явления выливаются в межкультурные *конфликты*, т. е. ситуации и взаимодействия, при которых хотя бы одна из сторон — ■ как правило, сегодня это представители потенциальной культуры — реципиента — утверждает свои претензии на доминирование или на неизменное существование собственной культуры, противопоставляя свои нормы и ценности другим как несовместимые с собственными и демонстрируя готовность отстаивать заявленные позиции силовыми методами.

Следует подчеркнуть, что в настоящее время *этничность* рассматривается в рамках культурной антропологии как один из ключевых источников культурных напряженностей и конфликтов, а следовательно, культурной динамики. Это понятие сегодня трактуется расширительно, не в примордиалистском смысле, а с точки зрения осознанной групповой идентичности. Поэтому к этническим относят не только носителей определенного языка, объединяющихся вокруг общего культурного ядра, но

и конфессиональные, гендерные группы и другие культурные меньшинства. Культурные напряженности этнического происхождения связаны с целым рядом факторов, определяющих давление основной культуры на культурные меньшинства с целью их ассимиляции или вытеснения с поля общепринятых социальных взаимодействий и коммуникаций.

Основным источником такого рода процессов считается *ксенофобия*, т. е. полное неприятие вплоть до отрицания права на существование других культур. Она проявляется в отторжении или резкой критике инокультурных образцов даже в условиях неизбежности межкультурных коммуникаций. С ней связано стремление носителей определенной культуры оградить ее от любых внешних влияний. Для этого создаются вымышленные негативные образы носителей других культур, называемые этническими *стереотипами*, представляющими их в качестве источника угрозы существованию собственного этноса. Ксенофобия в рамках многонационального общества с одной ярко выраженной лидирующей культурой или в контексте отношений метрополия — колонии (или сходных по распределению сил) в условиях глобализации порождает целый ряд последствий в отношении представителей культурных меньшинств:

- *сегрегация*, под которой понимается установление барьеров для полноценного участия меньшинств в ключевых процессах социокультурной жизни, характерных для доминирующей культуры;

- крайним проявлением сегрегации считается *апартеид*, предполагающий полный запрет на участие представителей подчиненной культуры в основных формах взаимодействия и коммуникации — причем не только на социетально-институциональном, но и на обыденном уровне, — характерных для доминирующей культуры;

- в условиях межэтнического конфликта и силовых выступлений определенно меньшинства представители доминирующей культуры могут выбрать ориентацию на его уничтожение или хотя бы вытеснение с территории совместного проживания. Такого рода направление действий носит название *геноцида*. Оно предполагает использование целого ряда приемов силового давления представителей доминирующего этноса на меньшинство, среди которых наиболее известными являются *погромы*, или применение насилия и разрушение имущества представителей меньшинства, и *этнические чистки*, или их силовое вытеснение с мест проживания.

Таким образом, межкультурные взаимодействия и коммуникации в их мирных и конфликтных формах рассматриваются в рамках современной культурной антропологии в качестве источников культурных изменений, процессов как в локальном, так и в глобальном масштабе. И именно их общекультурный контекст обозначается понятиями «культурный плюрализм», «мультикультурализм», «глобализация».

Неклассические понятия в культурной антропологии

Смена культурных парадигм, наблюдаемая в настоящее время в глобальном масштабе, породила необходимость ввести в рамки предметной области социальных наук новые факты, представления и обозначающие их понятия, которые сконцентрировались в рамках постмодерна.

Прежде всего, следует выделить класс понятий, отражающих не только культурную неоднородность человечества, но и представление о том, что движение культур в историческом масштабе времени не имеет универсальной формы, как это утверждалось в рамках эволюционизма и циклизма. В неклассическом лексиконе динамика культур и культурных феноменов описывается понятием «ризомы». Эта метафора, заимствованная из ботаники, указывает на то, что функциональные, структурные, семантические изменения в культурах осуществляются не предустановленным образом, но в многообразии вероятностных направлений.

Единственной закономерностью в этом отношении можно считать представление о том, что изменения и их последствия распространяются в том направлении, где препятствия их осуществлению оказываются минимальными. Совершенно очевидно,

что такая концептуализация совершенно по-иному, чем эволюционизм, позволяет трактовать культурное многообразие и его постоянную воспроизводимость, которые носят название *культурного плюрализма*.

Ее неизбежность и сам факт сосуществования множества культурных кодов даже в рамках одной культуры побуждают исследователей искать механизмы, обуславливающие бесконфликтный характер межкультурных отношений. В ответ на это сложилось понятие «культура другого», заменившее ранее распространенную дихотомию «свой — чужой».

Концепция «другого» подразумевает признание участниками взаимодействий и коммуникаций прав друг друга на собственную идентичность, самобытность и функциональную автономию. Более того, предполагается, что стороны не только считаются с такими различиями, но и стараются понять их причины и смысл.

В контексте таких представлений особую значимость приобретает понятие *культурного релятивизма*. Речь идет о том, что ни одно культурное ядро, ни одна нормативная или ценностная система не может претендовать на абсолютную позицию в масштабах как локальных культурных контактов, так и процессов глобализации. Каждая из них выделяется и оценивается в соотношении с другими с точки зрения сходств и различий, и именно в таком познавательном поле осмысливается их относительная специфичность. В его рамках также по-иному рассматривается и сам факт культурного многообразия.

Так, в классических терминах смешение культурных стилей в пределах какой-либо одной композиции артефактов именовалось «эклетикой» и считалось недопустимым с точки зрения доминирующего в культуре стиля или оценивалось как признак дурного вкуса или некомпетентности.

С современной точки зрения такое смешение считается «естественным», неизбежным в рамках сложных культур и называется в искусстве *полистилистикой*, а в науке — программным *эклетизмом*. Речь идет о том, что каждый, кто решает какую-либо культурную задачу, может использовать принципы формообразования, приемы, элементы композиций и содержания из любых стилей или познавательных парадигм. Важно, чтобы они были логически сопоставимыми и полностью соответствовали характеру решаемой задачи. То же относится и к другой, неполитической трактовке мультикультурализма. Это понятие используется для указания на соприсутствие в одной и той же пространственно-временной ситуации артефактов из разных культур. И такое положение дел считается «нормальным».

При изучении культур в рамках постмодерна сместился фокус внимания. С точки зрения классической парадигмы наиболее важным считалось изучение ядра культуры и утверждалось, что именно оно сохраняет культуру как системную целостность. В настоящее время в связи с повышенным интересом к плюральности каждой отдельной культуры и источникам ее динамики акцент сместился в сторону *маргинальных* явлений и групп. Имеется в виду, что кроме общепринятых способов культурной активности и общепризнанных норм и ценностей существуют и иные, которые по тем или иным причинам отличаются от них.

При этом с позиции представлений о культуре «другого» такие отличия не рассматриваются как «отклонения», а предметом изучения являются факторы их порождения, механизмы поддержания и способы влияния на более широкий культурный контекст. Если раньше с этой точки зрения исследовались только этнические меньшинства в классическом понимании, то теперь этот круг значительно расширился. С понятием *молодежных субкультур* связывается не просто выявление межпоколенных различий, но максимально возможная для наблюдения полнота организации социокультурной жизни молодых как самостоятельной культурной единицы с собственными закономерностями воспроизведения и динамики. С таких же позиций рассматриваются *гендерные субкультуры* с преимущественным вниманием к структуре и содержанию женских ролей в разных типах культур и с их изменением в контексте разных исторических эпох, в т.ч. в связи с распространением процессов глобализации.

Иным стал взгляд на *душевные заболевания*, которые более не считаются разрушением психики, но анализируются с точки зрения их внутренней логики. Особое внимание проявляется к так называемой культуре бедности. Если прежде выстраивались программы по ее искоренению или по крайней мере преодолению, то сейчас выявляются причины ее воспроизведения в исторических масштабах и неустраняемости даже в самых богатых модернизированных странах. Продолжаются исследования *криминальных субкультур*, однако и в этой области произошли определенные тематические изменения. Наряду с традиционными типами преступлений особое внимание уделяется таким новым их типам, как терроризм и правонарушения, связанные с информационными технологиями.

Наконец, еще одна нетрадиционная область изучения культуры связана с понятием «виртуальная реальность». Им обозначается вся та область культурных феноменов, которая порождается *воображением* и *фантазией* людей и составляющие которой не имеют прямого утилитарного или прагматического значения. В классических исследованиях она считалась второстепенной по отношению к повседневной реальности, и с ней связывались болезненные переживания людей, трансформируемые в приемлемые благодаря действию компенсаторных механизмов, выделенных в рамках психоанализа — замещение, перенесение, вытекание и т. п.

В настоящее время эта область реальности считается столь же важной частью культурной реальности, как и ее обыденная или социетально-институциональная компоненты. Ее стали рассматривать и с точки зрения социальной функциональности. Так, воображение связывается со способностью людей оперировать символами, замещающими реальные ситуации и совокупности артефактов таким образом, чтобы составлять из них новые ментальные композиции. Это позволяет отделить возможные, вероятные, допустимые комбинации от неприемлемых по тем или иным причинам. На уровне фантазий люди могут представлять себе самые невероятные вещи и события, которые в принципе невозможны в повседневной реальности.

Такого рода активность важна для людей при необходимости преодолеть стресс монотонии, т. е. выйти за пределы рутинных действий и представлений. Процедуры такого рода носят название *остранения* и подразумевают умение занять новую позицию по отношению к окружению, при которой его первичные и незамечаемые черты попадают в сферу внимания и видятся в необычном («странном») свете. Единицами анализа такой реальности считаются симулякры, или продукты воображения, в той или иной степени моделирующие («симулирующие») вероятные или возможные реальные события; а также *фантазмы* — плоды фантазии, из которых выстраиваются несуществующие и невозможные миры.

Для этого уровня реальности характерна *условность*. Речь идет о том, что ее феномены имеют значение и смысл при определенных условиях. Во-первых, при применении процедуры остранения. Во-вторых, при использовании соответствующих операциональных единиц. В-третьих, при понимании того, что порождаемые фантазией или воображением конструкты не могут быть прямо перенесены из виртуального мира в повседневную реальность.

В то же время у такого рода образований есть определенные преимущества перед реальными объектами и ситуациями с точки зрения возможности их изменения. Изменения в реальности могут быть связаны с риском их негативных последствий и необратимости. На виртуальном уровне символические заместители реальных артефактов и их композиций могут подвергаться *деконструкции*, т. е. разятию на составляющие с целью понять значение и смысл каждой из них в контексте деконструируемой целостности.

Такое понимание обеспечивает возможность представить себе, что можно или следует сделать с ними: реконструировать в ту же целостность, трансформировать во что-то другое или же отказаться от нее. По-видимому, именно на этом уровне и в контексте коммуникаций между людьми осуществляются процессы, обозначаемые как социальное конструирование реальности.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор)*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Методология культурно-антропологических исследований*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Структура культурной (социальной) антропологии*.

Лит.: Культурология: XX век: Энциклопедия: В 2 т. СПб., 1998; Морфология культуры. Структура и динамика. М., 1994; Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004; Dictionary of concepts in cultural anthropology. N.Y., 1991; Encyclopedia of cultural anthropology. N.Y., 1996; Encyclopedia of social and cultural anthropology. N.Y.; L., 2002; Social and cultural anthropology: The key concepts. N.Y.; L., 2001.

Э.А. Орлова

Методология культурно-антропологических исследований

Методология (далее М.) — часть теории познания, связанная с логикой построения и методами научного исследования.¹ Центральным понятием методологии является метод. *Метод* в философском (гносеологическом, эпистемологическом) смысле представляет собой комплекс интеллектуальных действий, обеспечивающих в рамках определенной науки построение, доказательство (опровержение), проверку достоверности суждений.² Эта концепция метода как логической процедуры относится к процессам и формам изучения определенной области реальности, рассматриваемой с заранее фиксированной позиции.

Общие принципы организации и структура программы культурно-антропологического исследования

М. культурной антропологии реализуется в исследовательских программах. С этой точки зрения она представляет собой дифференцированный способ решения исследовательской проблемы и достижения цели, включающий в себя набор общепризнанных нормативных положений, которые обычно содержатся в программе культурно-антропологического исследования.

Проблема исследования. В самом общем виде проблема определяется как существенное расхождение между наличным и желательным (нормативно необходимым) положением дел. В социальных науках можно выделить три основных класса проблем, один из которых обусловлен социальными, а два других — внутринаучными причинами.

1. *Расхождение между существующим и социально приемлемым состояниями социокультурной жизни*, которое сводится к следующим идеальным типам расхождений между: запросами людей и возможностями их удовлетворения; новым социокультурным опытом и его неинституционализированностью; необходимостью и отсутствием рациональной организации социальных взаимодействий и коммуникаций.

¹В рамках методологии понятие метода используется в двух основных значениях: метод как *познавательное отношение* к изучаемому объекту, т. е. форма планирования и организации конкретного исследования, обуславливающая процесс его реализации (например, экспериментальный, диагностический, проектный методы); метод как *средство объяснения*, т. е. построение определенной схемы интерпретации данных, полученных в исследовании, основанной на принятых здесь исходных теоретических допущениях (например, функциональный, структурный, семиотический методы). В обоих случаях речь идет об общем комплексе операций, используемых для достижения познавательных целей; о своде принципов организации исследования; о комплексе норм, определяющих выбор и координацию технических приемов. В отличие от теории, отвечающей на вопросы «что происходит?» и «что это такое?», метод предполагает ответ на вопрос «как это можно изучить?».

²*Метод*—это способ организации исследовательского процесса, координирующий комплекс операций, которые связаны со сбором, анализом информации, с построением обобщений. Метод должен соответствовать целям исследования, с одной стороны, и предметной области — с другой.

Такое положение дел можно рассматривать как *проблемную ситуацию* при следующих условиях: сложившиеся нормативные способы взаимодействия и коммуникации в отношениях людей с окружением перестали приводить к социально приемлемым результатам; в культуре отсутствуют необходимые институционализированные образцы; их отсутствие приводит к культурной дезорганизации.

2. *Расхождение между существующими теориями и новыми фактами.* Это означает, что социокультурные события и процессы, а также порождающие их причины не могут быть объяснены ни одной из существующих социально-научных теорий.

3. *Расхождение между наличными теориями и методами исследования.* Речь идет о том, что выводимые из наличных теорий гипотезы или умозаключения не могут быть верифицированными (фальсифицированными) с помощью имеющихся методов сбора и анализа данных.

Гипотеза исследования. Гипотеза представляет собой предположения о возможных решениях проблемы и условиях, при которых каждое из них оказывается реализуемым. В социальных науках гипотезы могут относиться к положению дел как в социокультурной реальности (социальные и культурные факты, подлежащие объяснению; наблюдаемые регулярности социокультурной жизни; организация социокультурного взаимодействия и коммуникации), так и внутри науки (понятийный аппарат; способы интерпретации данных и построения эмпирических обобщений; концептуализация новых результатов наблюдений).

Р. Мертон предложил различать *рабочую гипотезу* (предположение о связях между эмпирическими данными) и *теоретическую гипотезу* (выработка социально-научной концепции).

Принято выделять следующие типы гипотез:

- предположение о наличии *единообразия* в определенной области социокультурной реальности. Обычно речь идет о квантификации заранее выделенных культурных черт или паттернов поведения, об их территориальном распределении;

- предположение о наличии *логических связей* между признаками изучаемых культурных феноменов. В этом случае осуществляется корреляционный анализ эмпирических данных;

- предположение об *отношениях между аналитическими единицами*. Это означает выявление связей между сложными культурными объектами, такими как черты, темы, события, факты.

Первый тип гипотез позволяет констатировать количественные различия проявлений одних и тех же культурных форм; второй — выделить критерии для установления сходств культурных явлений, представляющихся разнородными; третий — установить формы связей между сложными культурными единицами.

Обычно к гипотезам предъявляется ряд стандартных требований. Гипотеза должна быть:

- *проверяемой* (для этого следует использовать совместимые понятия, которые, будучи связанными гипотезой, должны быть определены так, чтобы обеспечить достаточно точные наблюдения);

- *связанной с реальными фактами* и не содержать оценочных суждений;

- *специфичной*, т. е. содержать достаточно определенные факты, представленные в показателях соответствующей теоретической концепции исследования;

- *выраженной в терминах*, которые можно *верифицировать* (фальсифицировать) имеющимися техническими средствами;

- *связанной с определенной существующей теорией*, т. е. соответствовать современному состоянию науки и иметь отношение к ранее накопленным знаниям.

В социальных науках особенности гипотезы связаны со сложностью и вероятностным характером изучаемых явлений. В обществе и культуре наряду с относительно стабильными состояниями соответствующих систем обнаруживаются динамические процессы, указывающие лишь на возможности. Если статистические допущения позволяют строить прогноз, исходя из прошлого состояния социальной (культурной) системы, то представление о вероятности (согласно теории информа-

ции) позволяет строить гипотезы о возможных будущих последствиях таких состояний.

Цели и задачи культурно-антропологического исследования. Принято считать, что культурно-антропологическое исследование может осуществляться в соответствии с выдвигаемыми гипотезами с различными целями: реконструкция и описание культур как целостностей; рассмотрение частей культур или социальных систем под углом зрения, определяемым сформулированными проблемой и гипотезой; изучение носителей культуры как обладателей уникального исторического опыта; исследование носителей культуры как групп или популяций и обобщения относительно их совместной жизни.

Культурно-антропологическое исследование предполагает изучение не просто видимых проявлений социокультурной жизни, но и представлений о ней, наделяющих ее значением и смыслом, образующих идеациональную оболочку ведущего типа образа жизни в обществе.

В отношении к теории исследования также могут строиться в соответствии с разными стратегиями. Одна связана с проверкой гипотез. Другая носит поисковый характер и имеет целью построение гипотез в отношении слабо изученных феноменов. Исследователь может преследовать обе цели одновременно, т. е. объединять направленность на верификацию и на разработку гипотез.

В таком контексте для культурно-антропологических исследований в самом общем виде можно говорить о следующих типах теоретических задач: выявление общих характеристик человеческой культуры вообще (панкультуры); описание отдельных культур (субкультур) как уникальных целостностей; выделение в культурах (субкультурах) характеристик, по которым их можно идентифицировать и сравнивать.

Предметная область изучения. В культурно-антропологическом исследовании предметной областью изучения является культура в любом ее понимании. При самом общем определении культуры (см.: *Культура: к определению понятия*) можно выделить следующие ее аспекты:

- *вещественный мир культуры*;
- *идеациональный мир культуры* (идеи и образы);
- *технологии* — производственные и социальные;
- *коммуникации и социальные взаимодействия* (отношения между людьми и механизмы их регуляции);
- *оценочные критерии*, используемые в культуре (субкультуре).

Объекты культурно-исторического анализа

1. Ключевым объектом изучения в культурной антропологии принято считать так называемую *культурную единицу*, в пределах которой можно считать, что составляющие ее люди — носители одной и той же культуры.

Р. Наролл выделил десять критериев, каждый из которых по отдельности применялся разными исследователями для идентификации культуры: распределение изучаемой культурной черты; общий (общепринятый) язык; общая политическая организация; территориальная сопряженность; схожая экологическая адаптация; единая структура общества; более масштабная единица, объединяющая меньшие общности; местное название; общие история или фольклор; этнографические эмпирические единицы. Он показал, что ни один из них не дает однозначного и полного определения единицы анализа культуры, которая могла бы использоваться в исследованиях, особенно сравнительных.

Его собственные разработки привели к построению такой единицы. В общем виде она определяется как совокупность людей, которые говорят на общепринятом родном языке и принадлежат к одному государству или контактной группе. Следует пояснить ключевые признаки, составляющие данное определение.

Общепринятый язык: при гомогенном языке — он сам; в языковых цепях — тот, что является связующим. Гомогенный язык — это такой набор диалектов, при котором (а) говорящих на одном из них понимают все другие; (б) ни одного из них не

понимают те, кто говорит на любом из диалектов, не входящих в набор. Цепь языков — это набор диалектов, упорядочивающихся в такую последовательность, при которой говорящие на соседних диалектах понимают друг друга, но такого понимания может не быть у говорящих на отдаленных друг от друга диалектах. Говорящие на родном языке — это люди, использующие данный диалект в семье и ближайшем окружении.

Общая территория состоит из географически примыкающих друг к другу областей, где осуществляется образ жизни культурной единицы. Примыкающими областями называются те территории, при передвижении по которым люди не пересекают территории других культурных единиц.

Контактная группа состоит из людей, не принадлежащих к государству, но говорящих на общем родном языке и имеющих последовательные контактные связи. О последних говорят тогда, когда члены двух нуклеарных семей периодически общаются друг с другом.

Так понимаемая культурная единица обычно используется в сравнительно-культурных исследованиях для выявления и интерпретации сходств и различий между ними, а также для изучения процессов культурной диффузии.

2. Другим типом объекта исследования можно считать *социокультурную систему*. Как правило, речь идет об организованной совокупности институциональных единиц, представляющих культуру в каком-то одном жизненно важном для общества аспекте. В этом случае принято выделять экономическую, политическую, правовую и другие системы. Такой объект используется при сравнительно-культурных исследованиях и при изучении динамики рассматриваемой системы в контексте данной культуры.

3. Еще один тип объекта — это так называемая *культурная форма*. Под ней подразумевается устойчивое объединение стандартов поведения и их символической представленности. К такого рода формам относятся культурные темы, черты, паттерны, обычаи, ритуалы, нравы и т. п. Объекты этого типа используются при сравнении культур, изучении межкультурных взаимодействий, определении устойчивых характеристик отдельных культур.

4. Объектом культурно-антропологических исследований может быть *личность*. Здесь она представлена через набор таких понятий, как позиция, статус, роль, идентичность. Культура же в этом случае понимается узко, как система норм, существующая в когнитивном мире индивидов; как «идеациональный порядок», отличающийся от мира реальных наблюдаемых событий. Перечисленные позиции образуют связующее звено между этими двумя областями, поскольку включают в себя элементы обеих. Поэтому к категории «личность» обращаются, когда культура рассматривается с точки зрения ее актуализации во взаимодействии и коммуникации людей.

5. Наконец, особым предметом изучения в культурной антропологии является *язык*. М., по мнению О. Вернера и Д. Кэмпбела, «разрабатывается в рамках этнонауки, которая устанавливает аналитическую связь между лингвистикой и этнографией. Ее основная идея состоит в создании дескриптивной эпистемологии или этнографии и этнологии познания, т. е. в описании познавательных категорий и моделей, свойственных различным культурам». Этнонаука предполагает фокусирование внимания на том, что У. Гудинаф называет идеациональным порядком, т. е. в первую очередь на культуре познания, а не поведения. Исследуются и сравниваются знания и высказывания о культуре ее носителей.

Методы исследования. Одна из основных функций метода в контексте конкретного культурно-антропологического исследования заключается в отборе и организации технических приемов решения исследовательских задач.

Метод представляет собой общую концепцию координации в единый комплекс совокупности операций, носящих в основном технический характер. Инструментами, используемыми для достижения исследовательских целей в соответствии с определенным методом, являются технические приемы. Они представляют собой средство решения задач на уровне сбора и организации фактов. В социальных науках количество таких приемов ограничено, и они являются общими для всех этих наук.

Логика культурно-антропологических исследований. Культурная антропология, как и все другие науки, базируется на *экспериментальной логике*. Она предполагает, что в соответствии с поставленной проблемой осуществляется контролируемое изменение зависимых переменных под влиянием целенаправленных изменений независимых. Целью этих операций является установление закономерных связей между ними при условии одновременного слежения за контрольным объектом, где целенаправленного варьирования переменных не происходит.

Сравнение экспериментального и контрольного объектов позволяет провести различие между закономерностями его эндогенной и экзогенной динамики. В социальных науках *экспериментальная логика*: проблема — гипотеза — наблюдение — целенаправленное изменение — наблюдение — вывод — может использоваться в ограниченных пределах в силу специфики отношений между предметной областью изучения и исследователем. В отличие от естественнонаучных исследований классического толка здесь, во-первых, влияние исследователя на изучаемую ситуацию неизбежно в силу того, что люди изучают людей, и, во-вторых, практически невозможно подобрать идентичные экспериментальный и контрольный объекты.

Другой тип логики исследования, широко применяемый в культурной антропологии, носит название *диагностического*. Он предполагает глубокое изучение индивидуального случая в соотношении с условиями его порождения и последующих изменений. Эта логика предполагает выявление тенденций «самодвижения» объекта изучения: вынесение суждения или установление диагноза относительно его рассматриваемого состояния.

Такой диагноз позволяет судить либо о его динамической тенденции в момент изучения, либо о степени его отклонения от состояния, установленного в качестве «нормального». Принято считать, что диагностика имеет прежде всего прикладное значение. Но это не так. Ни одно фундаментальное исследование социокультурной динамики не обходится без диагноза при идентификации либо объекта исследования в контексте его существования, либо его состояния по отношению к необходимому или ожидаемому.

Каждый из типов логики построения исследователя имеет свойственные им ограничения. Так, экспериментальная логика предполагает лишь фрагментарное изучение ситуации, поскольку его цель — изолировать объект исследования и создать искусственную среду, позволяющую контролировать происходящие в нем изменения.

Как правило, в культурной антропологии она применяется в слабой форме «естественного эксперимента» или при исторических реконструкциях социокультурных изменений. Что касается диагностической логики, то считается, что ее использование не приводит к результатам высокого уровня обобщения. Она по определению относится к единичным случаям, и исследователю приходится нерелексивно использовать совокупность уже имеющихся у него знаний и практического опыта. Обычно в исследованиях сочетаются оба типа логики. Диагностическая позволяет достичь глубины понимания изучаемой ситуации, а экспериментальная обеспечивает необходимый уровень обоснованных обобщений.

Типы культурно-антропологических исследований. Культурно-антропологические исследования, какова бы ни была их логика, могут быть *фундаментальными* и *прикладными*.

Фундаментальные исследования направлены на установление закономерностей порождения, существования и динамики объектов изучения, на объяснение обуславливающих их факторов и механизмов. Такие исследования могут носить *теоретический* и *эмпирический* характер. Теоретические исследования предполагают выведение объяснений изучаемых феноменов из системы априорных исходных допущений. Эмпирические связаны с построением обобщений на основе результатов наблюдений.

Прикладные исследования ориентированы на решение конкретных социокультурных проблем. Они, как правило, носят эмпирический характер, хотя и подразумевают теоретическое обоснование предполагаемых практических решений. Им свойственна проектная логика, предполагающая целенаправленное конструирование

социокультурных объектов либо ситуаций социального взаимодействия и коммуникации.

Концепция исследования. Все сказанное выше подразумевает, что выбору типа, логики исследования, построению его программы должна предшествовать некоторая общая идея, или концепция. Концепция предполагает определение исходной исследовательской позиции; выделение области изучения, доступной наблюдению; выдвижение гипотезы о том, что в данный момент не наблюдаемо. Первая и главная функция концепции — придать исследованию общее направление, обеспечив ему с самого начала определенную исходную точку зрения на познавательную ситуацию, из которой рождается формулировка его проблемы и гипотезы. Кроме того, концепция выполняет функции организации исследовательской ситуации, контроля над наблюдением, предвидения новых фактов. Она способствует также выбору источников информации, соответствующих целям и задачам исследования.

Источники информации, используемые в культурно-антропологических исследованиях

Важной предпосылкой получения достоверных научных результатов является надежность источников информации, используемых в исследовании. В культурно-антропологических исследованиях используются письменные и неписьменные источники.

Письменные источники:

1. *Записи наблюдений*, интервью, обобщений, полученных в ходе этнографических полевых исследований: монографии о культурных единицах в целом; описание отдельных аспектов культур и обществ; отчеты о повторных исследованиях одной и той же культурной единицы; описание распределения отдельных культурных черт с включением картографии, осуществленной в ходе полевых исследований; описание процессов аккультурации с социологической, психологической, исторической точек зрения.

2. *Этнографические записи и документы*, относящиеся к этническим группам и областям (записи путешественников, миссионеров, конкистадоров, чиновников, купцов, военных, моряков; колониальные документы; географические и исторические работы неевропейских авторов).

3. *Устные предания*, зафиксированные письменно.

4. *Официальные документы*: архивы, парламентские и административные публикации, государственная и местная статистика.

5. *Печать*: газеты, журналы, реклама, биографические справочники, литературные произведения.

6. *Частные документы*: частные архивы, личные документы (биографии, дневники, письма и т. п.).

В распоряжении культурных антропологов имеется также обширный набор *неписьменных источников*: *предметы* — строения, технические объекты, объекты интерьеров и личные вещи, атрибуты моды (в т.ч. археологические артефакты); *иконография* — вся изобразительная документация, кроме фотографий, — картины, гравюры, рисунки, граффити и т. п.; *кино-, фото- и фонодокументы* — художественные и полевые записи; *сообщения* телевидения и радиовещания.

Когда исследователю доступны этноисторические документы и хорошо подобранные археологические данные, описания ситуаций и их непосредственные свидетельства, предпочтения отдаются подлинным документам. Исторические данные и описания не могут обеспечить представления о полных последовательностях событий, о порождающих их побуждениях и целях.

То, что осталось от прошлого, отнюдь не является целостным или имеющим первостепенную культурную значимость. В историческом материале есть лишь фрагменты фактических событий, и это все, что доподлинно известно о прошлом; остальное — плод воображения историка. Кроме того, большая часть знаний о современных

бесписьменных культурах была приобретена немногим более чем в последние сто лет. Поэтому глубина проводимых ныне исследований таких культур невелика, и ее принято увеличивать, используя косвенные данные.

Часто в культурной антропологии приходится иметь дело с текстами, передаваемыми в устной форме. В соответствии с содержащейся в них информацией они могут быть классифицированы следующим образом.

1. *Формулы.* Это стереотипные, четко фиксированные фразы, значение которых заключается как в их словарном выражении, так и в уместном использовании. К ним относятся титулы, лозунги, дидактические формы (половицы, поговорки и т. п.). В них не содержится исторических данных, но они проливают свет на динамику идей и ценностей.

2. *Поэтические тексты.* В данном случае фиксированная художественная форма играет столь же важную роль, сколь и само фактическое содержание. Здесь порой можно обнаружить свидетельства о событиях прошлого, но обычно общего и расплывчатого характера.

Такие тексты делятся на историческую поэзию — песни и поэмы, описывающие исторические события (чаще всего с идеологическими искажениями); панегирическую поэзию — песни и поэмы, прославляющие определенное лицо; они не имеют целью передачу информации о событиях прошлого; религиозную поэзию — стереотипные формы молитв, гимнов, догматических текстов, которые должны передаваться слово в слово; их ценность как источников информации заключается в том, что они обеспечивают ключ к пониманию языка их создателей; иногда они содержат информацию о нерелигиозных исторических событиях; лирическую поэзию, которая выражает эмоциональные состояния авторов; при устной передаче здесь со временем появляются вариации и изменения в сравнении с первоначальным выражением.

Такой традиционный материал позволяет понять способы выражения личностных переживаний в разные исторические эпохи.

3. *Перечни.* Речь идет о названиях мест и именах, оглашаемых во время институциональных церемоний и других публичных действий. Обычно такие тексты создаются, чтобы поддержать и укрепить претензии на политические, социальные, экономические права. Именно с этой точки зрения можно судить об их ценности как источнике информации о прошлом.

4. *Предания.* Они выражаются в прозе и передаются в свободной форме. Здесь содержится определенная историческая информация. Такие тексты служат прежде всего для освоения и поддержания правовых норм, равно как для их оправдания и подтверждения.

Несмотря на ограниченность информации о прошлом, они нередко являются единственным источником, где полностью описываются определенные последовательности событий. Следует принимать во внимание, что истории семей и родов, а также легенды всегда являются смесью исторических и мифологических событий.

Понятие метода исследования

Основные споры вокруг методов в социальных науках относились к их преимуществам и недостаткам с точки зрения получения достоверной информации. Вопрос заключался в том, какой из них предпочесть: эмпирический или рационалистический, индуктивный или дедуктивный, идиографический или номотетический, количественный или качественный.

Ответы на этот вопрос со временем поменялись. Предпочтение гипотетико-дедуктивного метода, предполагающего движение от общих положений к частным теоретическим утверждениям, было распространено до 1914 г. В дальнейшем успехи эмпиризма были столь велики, что именно он надолго утвердился в качестве доминирующего познавательного средства. С 1930-х гг. в социальных науках в противовес господству рационализма сложилась эмпирическая, индуктивная, идиографическая, количественная методологическая ориентация. После периода противостояния этих

двух крайних позиций с 1960-х гг. начинается поиск взаимоприемлемого компромисса, тем не менее приверженность количественным методам сохраняется.

Наконец, в середине 1990-х гг. некоторое разочарование в обеспечиваемых ими результатах обусловило возрождение интереса к качественным методам анализа социальных и культурных фактов. В то же время споры между сторонниками эмпиризма и рационализма продолжаются до сих пор. Речь идет не просто о расхождении философских взглядов, но о выборе позиции по поводу соотношения теории и эмпирического исследования, а также возможностей использования математических методов.

Эмпиризм и рационализм. Эмпиризм представляет собой метод познания, подразумевающий непосредственный способ выбора объекта изучения и получения данных. Эмпиризм базируется на признании приоритетности очевидных фактов, предполагает подчинение им логики построения суждений. Соответственно в этом случае используется индуктивный метод такого построения: обобщение на основе определенного количества наблюдений.

В рамках рационализма критерий достоверности получаемых в исследовании результатов не ограничивается фактами, но определяется логическими, концептуальными конструкциями, относящимися к объекту изучения. Следовательно, речь идет о гипотетико-дедуктивном методе, т. е. о логическом движении от исходных допущений к частным теоретическим положениям.

Эмпиризм и рационализм различаются в определении значения категорий. С точки зрения эмпиризма категория образуется как результат наблюдений, относящихся к сходным ситуациям, из которых выделяются общие для них устойчивые характеристики. Рационалистическая позиция предполагает, что категория имеет универсальный характер по определению, т. е. согласно допущению о наличии основного абстрагируемого свойства, общего для всех охватываемых ситуаций.

Идиографический и номотетический методы. Идиографический метод предполагает описание индивидуально-специфических характеристик изучаемого объекта; номотетический — выявление закономерностей, общих для сходных типов объектов, подведения их под закономерность.

Культурная (социальная) антропология номотетична, т. е. в ее рамках изучаются общие устойчивые и повторяющиеся характеристики культуры как предметной области изучения; строятся обобщения и устанавливаются закономерности относительно связей между ними. На этих основах строятся прогнозы. В то же время эта наука имеет и идиографический аспект, поскольку любое культурно-антропологическое исследование начинается с изучения отдельных фактов.

Количественный и качественный методы исследования. Количественный метод исследования подразумевает квантификацию данных и использование математики при их анализе. Он широко используется в естественных науках. Сторонники рационализма обычно утверждают, что при качественной природе данных, характерных для социальных наук, использование здесь естественнонаучных методов нецелесообразно. Их возражения против квантификации отнюдь не означают сомнения в ценности использования математического аппарата как такового, но касаются способов и возможностей его применения в отношении эмпирических данных, связанных с человеком, обществом, культурой, считающихся уникальными.

Сочетание позитивизма и идиографического метода в рамках математической статистики подготовило почву для квантификации в рамках социальных наук и разумного компромисса между сторонниками идиографического и номотетического, качественного и количественного методов. Статистика позволяет на основе построения выборки и вычисления корреляций научным путем осуществлять экстраполяцию от частного (отдельный случай) к общему (количественное распределение подобных случаев).

Сочетание качественного и количественного методов позволяет использовать изучение отдельного случая как для построения гипотез, проверяемых в ходе эмпирического исследования, так и для углубленного анализа полученных данных.

Выбор рационалистической и гипотетико-дедуктивной либо эмпирической и индуктивной концепции и исследования означает определение его научно-познавательной ориентации, т. е. смысла процесса абстрагирования при изучении связей человека с окружением и возможности обобщений, значимых для диагноза и прогноза состояний изучаемого объекта.

Методы сбора культурно-антропологической информации

Как отмечает Д. Блумер, именно неадекватность исследовательской позиции, а не технических приемов сдерживает развитие науки. Позиции определяются прежде всего понятийным аппаратом исследования. Понятия, как известно, абстрагируют общие качества различных предметов, находящиеся в функциональной связи с одним из аспектов реальности. Понятие приобретает определенность благодаря критериям отбора соответствующих ему признаков и тем ограничениям, которые они налагают.

В культурной антропологии используются два основных способа получения информации об объекте изучения, направленной на проверку выдвигаемых гипотез: полевое исследование и изучение документов. Полевое исследование предполагает использование методов наблюдения и опроса (обычно в форме интервью); при изучении документов применяются различные виды контент-анализа.

Полевое исследование. Полевое исследование предполагает изучение группы людей (сообщества) в контексте их повседневного социокультурного существования. Его цель состоит в выявлении устойчивых характеристик групповой жизни, определяющих их факторов и механизмов. Такое исследование обеспечивает более полное и непосредственное представление об изучаемом объекте, чем изучение документов.

В зависимости от цели научного поиска и имеющихся возможностей выделяются следующие типы полевых исследований:

— *поисковое:* в его основе нет точной гипотезы; оно носит преимущественно описательный (дескриптивный) характер;

— *аналитическое* или *диагностическое*, направленное на определение состояния или изменений объекта;

— *экспериментальное*, связанное с проверкой выдвинутых гипотез.

Полевое исследование осуществляется по заранее построенной программе и по этапам, соответствующим целям и задачам исследования. Его реализация предполагает наличие квалифицированных исследователей и специально подобранных методов наблюдения и опроса.

Наблюдение. В современных полевых исследованиях исследователь смешивается с группой и осуществляет включенное (участвующее) наблюдение; одновременно некоторые члены группы дают ему объяснения и ведут себя как участники-наблюдатели.

Систематизированность полевого наблюдения предполагает: выделение категорий, относящихся к ситуациям взаимодействия и коммуникации; поведение участников ситуаций; организацию отношений в группе; содержание суждений.

Сложное поведение не следует выбирать и кодировать в виде отдельной единицы. Оно разбивается на категории, соответствующие определенному классу внешних проявлений, среди которых располагается сегмент наблюдаемого поведения. Согласно общему правилу, система выбранных категорий и кодирование должны максимально точно задавать размеры единицы наблюдения, способ интерпретации данных, признаков наблюдаемого поведения. Обычно такие признаки разделяются на невербальные (мимика, жесты, проксемика) и вербальные (существительные, глаголы, прилагательные, образующие фразу).

Интервью или беседа. Это способ получения информации, в т.ч. и при полевом исследовании, где используется процесс вербальной коммуникации, организованный в соответствии с целью исследования.

Принято выделять следующие классы интервью:

— *клиническое интервью*: исследователя интересует не только явное содержание ответов (факты, мнения, оценки, представления, лексикон, ассоциации), но и поведение респондента в ходе разговора (тон, скорость речи, колебания, запинки, жесты, мимика, проксемика);

— *глубинное интервью*: свободная форма беседы, где используется широкий круг тем для получения максимального объема информации о личности респондента;

— *фокусированное интервью*: исследователь сосредоточивает внимание на определенной теме;

— *свободное интервью*: в соответствии с заранее сформулированной темой исследователь свободен в постановке вопросов, их порядке, количестве, способах выражения и т. п., но он должен фиксировать именно ту информацию, которая соответствует цели исследования.

Интервью проводится в двух основных формах:

— *интервью с открытыми вопросами*: интервьюер задает точные, заранее составленные вопросы в определенном порядке; респондент свободен сам давать ответы, но строго в рамках сформулированного вопроса;

— *интервью с закрытыми вопросами*: речь идет о вопросах, заранее расположенных в определенном порядке, и респондент отвечает на них только «да» или «нет».

Нередко интервью содержит оба типа вопросов.

С точки зрения качества вопросов и ответов интервью принято разделять на *прямое*, где вопросы и ответы означают именно то, о чем ведется беседа, и исследователь не пытается обнаружить в них скрытый смысл, и *косвенное*, которое предполагает, что подлинный смысл вопроса и ответа может отличаться от их внешней формы выражения.

Принято считать, что обычно ответы респондентов не заслуживают полного доверия. Полученную в интервью информацию можно рассматривать как достоверную лишь в случаях, когда вопросы относятся к точным фактам, хорошо известным респондентам.

Анализ документов. Основным методом, используемым при изучении описанных ранее письменных и неписьменных материалов, является контент-анализ, который Б. Берельсон определил как «технику исследования, направленную на объективное, систематическое, количественное описание явного содержания коммуникации, соответствующее целям исследования».

К этому методу сбора информации предъявляются определенные требования:

— *объективность*, подразумевающая рабочее определение всех используемых для анализа категорий; точные и четко сформулированные правила осуществления аналитических процедур;

— *систематичность*: изучаемое содержание документа упорядочивается в категориях, выбранных в соответствии с целями исследования и учитывающих все относящиеся к ним элементы изучаемой информации;

— *измеряемость*: обычно речь идет о перечислении значимых элементов информации, о подсчете их частотности и о распределении их в структуре текста. К данным, не подлежащим измерению, применяются качественные методы.

Контент-анализу подлежат всевозможные культурные тексты, имеющие значение в социальной жизни: *письменные тексты* (официальные документы, книги, газеты и журналы, личные документы); *устные тексты* (сообщения радио и телевидения, фонозаписи); *коммуникация*, поддающаяся регламентации и классификации (официальные собрания, ритуалы, праздники, приватные беседы и т. п.); *визуальные документы* (изобразительное искусство, фотографии, видеозаписи); *архитектура* (предметно-пространственная среда, скульптура); музыка, танец, драматургия.

В отношении поисковых ориентаций контент-анализ принято разделять на: (1) направленный, связанный с проверкой гипотезы исследования; (2) ненаправленный, связанный с предварительным знакомством с материалами, предположительно относящимися к цели исследования.

Обычно выделяются типы контент-анализа: *количественный*, предполагающий частотное распределение отдельных слов, тем, символов, предметов, содержащихся в культурном тексте; *качественный*, с помощью которого выявляется наличие или отсутствие в культурном тексте некоторой характеристики; определение важности такого наличия или отсутствия, значимости самой характеристики; *непосредственный*, подразумевающий подсчет единиц информации в том виде, в котором они представлены в культурном тексте; *косвенный*, направленный на выявление того, что в культурном тексте неочевидно, привычно или скрыто специально.

Осуществление контент-анализа предполагает выделение нескольких обязательных стадий.

1. Стадия предварительного ознакомления с культурными текстами без априорной гипотезы и точной задачи измерения каких-либо факторов и категорий.

2. Стадия выбора категорий, представляющих собой значимые для целей исследования рубрики, согласно которым квалифицируется, а впоследствии, возможно, квантифицируется содержание культурного текста.

При проверке гипотезы категории принимаются заранее в соответствии с задачами исследования. Без предварительной гипотезы выбор категорий определяется содержанием изучаемого текста.

Требования к категориям обуславливаются их техническими возможностями: исчерпывающий характер, т. е. пригодность для рассмотрения всего содержания; исключение, т. е. одни и те же элементы не должны принадлежать к нескольким категориям; объективность, т. е. их характеристики должны пониматься одинаково всеми кодировщиками, чтобы разные элементы содержания классифицировались с помощью одинаковых категорий; уместность, т. е. соответствие цели исследования изучаемому содержанию.

3. Стадия квантификации, определяемая такими характеристиками коммуникации, как выбор источника культурной информации; количество сообщений и их временная привязка; изучаемое содержание. Выбор источника зависит от целей исследования и наличных альтернатив; время определяется избранной темой и значимостью изучаемого периода для целей исследования; количество сообщений обуславливается соображениями выборки.

Единицы квантификации строятся путем выбора устойчивых признаков категорий и установления величин элементов, на которое разделяется содержание культурного текста. Они, в свою очередь, подразделяются на единицы регистрации, представляющие собой определенный сегмент содержания текста, подведенный под одну из выделенных категорий. Самыми мелкими из них можно считать слово в вербальном тексте, интонацию — в музыкальном, жест — в пластическом, характерный признак стиля — в изобразительном искусстве и архитектуре и т. п. Из этих элементов складывается тема, означающая фрагмент культурного текста, выражающий идею, соответствующую одной из категорий. Совокупность тем образует предмет изучения — содержание культурного текста целиком. Поскольку каждая единица и тема связана с общим содержанием культурного текста, при анализе выделяются также единицы контекста. Это более широкий по сравнению с регистрируемым элементом сегмент содержания текста, соотнесение с которым делает понятным содержание этого элемента.

Классики контент-анализа отмечали, что его применение рекомендуется, когда требуется высокая степень точности и объективности анализа культурного текста; когда речь идет об определении подлинности документа или степени достоверности содержащейся в нем информации; когда данные, имеющие ключевую значимость для целей исследования, настолько избыточны и неупорядочены, что их непосредственное использование затруднено. Этот метод применяется при анализе результатов интервью с открытыми вопросами, при сравнении статистически представленных ситуаций. Если культурный текст не отвечает этим характеристикам, применять контент-анализ не следует.

Эксперимент. Научное объяснение предполагает выделение устойчивых связей из анализируемых фактов. В естественных науках для этой цели используется метод

эксперимента. Однако его применение в культурной антропологии вызывает ряд затруднений. Определение отношений как устойчивых («инвариантных») здесь более свободно, чем в естественных науках, поскольку корреляции между социальными феноменами всегда несовершенны. Кроме того, культурная антропология не отвечает требованиям экспериментального метода в строгом смысле слова. Во-первых, характерная для нее ориентация на изучение людей в их жизненной среде означает запрет на свободное манипулирование рассматриваемыми переменными. Во-вторых, социальные и культурные феномены плохо поддаются операционализации и квантификации в естественнонаучном смысле слова. В-третьих, обычно трудно уменьшить и тем более устранить действие факторов, не имеющих отношения к исследуемой ситуации.

Этот метод в чистом виде в полевых исследованиях вообще не используется из-за невозможности точного выравнивания условий его применения, качеств экспериментальной и контрольной групп, обеспечения воспроизводимости ситуации наблюдения. Антропологи прибегают к нему лишь тогда, когда он оказывается единственным приемлемым средством для проверки определенной гипотезы. Но если решение о таком выборе принимается, то подготовка его осуществляется особенно тщательно. Четко и операционально формируются цели экспериментирования, проверяемая гипотеза, наблюдаемые переменные. В соответствии с этим происходят отбор объектов или построение выборки, адекватно репрезентирующих изучаемое культурное явление.

Особую важность приобретает вопрос о выравнивании и воспроизводимости условий эксперимента. В этой связи следует тщательно следить за соотношением экспериментальной и контрольной групп с точки зрения присутствия в них всего набора изучаемых переменных. В сомнительных случаях необходимо их сравнение по дополнительным характеристикам. При использовании этого метода следует тщательно оценить этическую сторону вопроса, поскольку его особенности связаны с нарушением стандартных, установившихся форм отношений и поведения людей в изучаемых группах.

Затруднения, связанные с применением метода, смягчаются двумя путями. Один из них предполагает проверку гипотез в лабораторных условиях с последующим полевым экспериментированием. Другой связан с использованием квазиэкспериментального метода сопутствующих изменений. Он состоит в демонстрации того, что факторы, не относящиеся к независимой и зависимой переменным, не меняют направления или интенсивности связей между ними. Цель контролируемого сравнения в данном случае состоит в том, чтобы проверить соответствие имеющихся условий тем, что необходимы для проверки гипотезы исследования.

Достижение такой цели предполагает использование двух различных стратегий. Во-первых, можно продемонстрировать, что при прочих равных условиях изменения независимой переменной вызывают изменения зависимой переменной. Во-вторых, можно показать, что систематические изменения обстоятельств, не связанные с отношениями между независимой и зависимой переменными, не меняют формы и интенсивности этих отношений.

Опрос. В культурной (социальной) антропологии опрос применяется нечасто, поскольку исследователей интересует в основном не мнение, но реальное положение дел в изучаемом сообществе. В контексте опроса центр коммуникации располагается между опрашивающим и отвечающим. В культурно-антропологическом исследовании это тоже важно, но еще важнее взаимодействие и коммуникации между членами рассматриваемой группы.

В то же время большинство культурно-антропологических работ сегодня осуществляется с ориентацией на решение определенной социокультурной проблемы, а не на описание культуры «в целом»; на современные развитые общества, а не на «примитивные» сообщества. Поэтому все более широкое распространение находят методы интенсивного исследования, такие как стандартизованные интервью, шкалы, анкетные опросы. Применение опроса облегчается, если стратифицировать выборку респондентов по различным хорошо известным критериям (например, пол, возраст, уровень образования или дохода).

Массовый опрос может применяться в культурной антропологии для проверки гипотез, относящихся к типичности или репрезентативности определенных мнений и оценочных суждений. К этому методу обращаются в стратегически значимых точках исследования, чтобы уточнить или подкрепить данные, полученные с помощью интенсивных методов.

Метод опроса предполагает предъявление стандартного стимула (анкеты) большой совокупности людей, отобранной в соответствии с заранее установленными критериями. Получаемая с его помощью информация относится к интересующей исследователя культурной теме, а не к свойствам личности отвечающих. Соответственно изучаемые темы должны быть определены с большой точностью, позволяющей осуществлять контроль над соответствующими переменными. Опросы обычно применяются при выдвижении гипотез, требующих широкой проверки.

Методы интерпретации полученных данных

Для интерпретации данных, получаемых в культурно-антропологическом исследовании с помощью описанных выше операций, используются специальные методы:

- *функциональный*, позволяющий установить взаимосвязи между одновременно наличествующими культурными явлениями;

- *структурный*, с помощью которого определяются формы связей между происходящими событиями, поведением людей и их значением;

- *сравнительный*, связанный с выявлением сходств и различий между культурными объектами и единицами;

- *исторический*, означающий установление последовательности во времени определенных событий, привязанных к месту их происхождения;

- *генетический*, предполагающий выявление причин порождения различных типов культурных феноменов.

Функциональный метод опирается на понятие функции в его математическом и биологическом значении. В математическом языке функция означает переменную величину, изучаемую в связи с одной или несколькими другими переменными, от которых зависят ее значение и форма выражения. В социальных науках кроме этого понятие функции трактуется также и в биологическом ключе как связанное с «жизненными» или «органическими» процессами, способствующими поддержанию существования социокультурной системы. На пересечении этих представлений формируются постулаты функционального анализа: функция понимается в соотношении с социальной системой в целом; все элементы такой системы выполняют свои функции; эти элементы необходимы для существования системы.

Р. Мертон провел различие между явными функциями, которые ожидаются и воспроизводятся людьми целенаправленно, и латентными, которые не распознаются ими, но тем не менее существуют.

Функциональный анализ позволяет констатировать способ действия института в рамках определенной системы и его явных и латентных последствий для ее существования.

Структурный метод предполагает рассмотрение культуры как организации представлений, знаний, упорядоченных знаков, значений в символической форме. Он связан с поиском общих принципов организации человеческого опыта существования, совместной жизни людей, понимаемой как построение знаковых и символических систем. Он базируется на идеях структурной лингвистики, семиологии (теории знаков) и семантики (теории значений). Исследования в этом направлении связаны с изучением семантических культурных порядков, таких как семейные отношения, мифологические структуры, «естественные» классификации различных областей реальности.

Представленные таким образом явления культуры объясняются по аналогии с феноменами языка через обнаружение идеациональных кодов, организующих воспринимаемые культурные порядки.

Определение культуры через символическую активность делает предметом исследования операции, которые придают сложным феноменам человеческой жизни свойство коммуницируемости. Это свойство приобретается ими благодаря способностям человека отбирать и связывать друг с другом (структурировать) элементы непосредственного опыта, относящиеся к различным уровням.

Сравнительный метод позволяет анализировать конкретные данные, отбирая среди них сходные и различающиеся элементы, и на уровне обобщения делать вывод об отнесении сравниваемых объектов к одному или разным типам. Основу методов сравнения составляют классические принципы индукции, согласно которым выстраиваются так называемые идеальные типы, обеспечивающие критерии для оценки единиц сравнения с точки зрения их сходств и различий.

Сравнительный метод может объединять качественный и количественный аспекты анализа при условии, что категории сравнения и типы, с которыми они соотносятся, разработаны согласно четко установленным правилам. Сравнение имеет познавательную значимость в той мере, в какой сформированные по этим правилам идеальные типы соответствуют наиболее значимым аспектам реальных событий, выбранных для сравнения. При этом следует соблюдать условия валидности метода, предполагающие установление приемлемых критериев сравнения; отбор элементов для сравнения; гарантию того, что сравниваются сопоставляемые элементы.

Исторический метод применительно к целям и задачам культурно-антропологического исследования представляет интерес в сопоставлении со структурно-функциональным. История рассматривается как чередование социокультурных явлений, каждое из которых носит уникальный и независимый характер.

В рамках культурной (социальной) антропологии осуществляется типология социокультурных явлений, с помощью которой происходит упорядочение относительно неопределенной реальности, позволяющее выделить в ней области сходств и различий в соответствии с заранее установленными критериями.

Структурно-функциональный метод служит для достижения дискретного результата (выделение наличных функций) в отношении объекта, рассматриваемого как непрерывный (культура). Исторический метод, напротив, используется для заполнения пробелов между известными дискретными фактами и событиями, связывая их друг с другом — обычно гипотетически — так, чтобы обеспечить непрерывность социокультурных процессов. Обычно в культурно-антропологических исследованиях сочетаются оба метода: исторический указывает направление последовательности изучаемых событий, а структурно-функциональный помогает определить форму этого процесса.

Генетический метод направлен на изучение генезиса культурных феноменов, т. е. того, что им предшествовало. Он связан с ответами на вопросы *когда, почему, как* произошло конкретное событие или сформировался культурный объект. Речь идет, таким образом, о процессе, происходящем во времени, т. е. о диахронной интерпретации изучаемых явлений. Генетический метод предполагает поиск причинных факторов, порождающих эти явления. В культурной антропологии речь обычно идет о предполагаемых причинах.

Квантификация

Когда речь идет о квантификации в социальных науках, то предполагается такой способ количественного упорядочения качественных данных, чтобы не обеднить их и сделать квантифицируемыми самые интересные для целей исследования элементы. Соответственно решению подлежат вопросы о том, допускают ли они приведение к математической форме и в какой степени; идет речь о нечисловой математике (исчислении порядка) или же об измерении; какой тип измерения следует избрать.

Применение математики особенно целесообразно, когда изучаются стабильные характеристики и механизмы социокультурной жизни, наименее подверженные из-

менению; когда речь идет о поиске не замеченных ранее аналогий между культурными явлениями.

В социальных науках применяется целый ряд математических теорий: *теория вероятностей* для определения возможных последствий какого-либо события; *теория графов и сетей* для выявления форм связей между членами социокультурного сообщества или использования ими артефактов (культурных объектов); *теория игр* для построения идеально-типических моделей поведения в конфликтных ситуациях; *теория информации* для оценки меры упорядоченности социокультурного пространства и происходящих в его рамках процессов; *статистика* для выявления распределения событий или фактов в определенном социокультурном пространстве; *общая теория систем* для описания поведения объекта как целого.

Способ сбора качественных данных, даже если они не поддаются количественным измерениям, должен удовлетворять строгим требованиям: систематизация наблюдений, классификация понятий, операционализация категорий и т. п. Все разновидности методов культурной антропологии в настоящее время более или менее подготовлены к преобразованию качественных материалов в количественные результаты.

Операционализация понятий. Эта процедура используется для придания содержанию понятия внутренней логической упорядоченности и определения границ его применимости. Она помогает преодолеть затруднения, возникающие при необходимости перевода понятия с качественного уровня описания на количественный, поскольку способы такого описания на каждом из них различаются. Это означает, что сами операционализированные понятия имеют инструментальное значение только для изучаемой области, где применяются операции, используемые для их определения.

Операционализация придает содержанию понятия внутреннюю логическую упорядоченность применительно к предметной области изучения и устанавливает границы его применимости. Известно, что понятие всегда носит универсальный характер и не включает в себя правил его использования. Операционализация устанавливает логическую связь между теорией и эмпирическим исследованием за счет инструментальности процедуры перевода теоретических концептов на язык признаков и показателей, доступных наблюдению. Инструментализм предполагает рассмотрение теоретических положений, используемых в исследовании, с точки зрения способа получения данных и применимости для проверки гипотез.

Операционализация понятия позволяет перейти к конструированию соответствующей измеряемой переменной. Согласно П. Лазарсфельду, перевод понятия в переменную осуществляется в несколько этапов:

- *первый этап* — выделение понятия как определенного представления;
- *второй этап* — определение составляющих элементов, аспектов понятия;
- *третий этап* — отбор признаков для описания понятия на языке эмпирических наблюдений. Признак представляет собой проявляющийся устойчивый элемент, позволяющий идентифицировать переменную. В количественном выражении он носит название индикатора;
- *четвертый этап* — построение показателей состояния или динамики изучаемого объекта, представленного в операционализированных понятиях. Показатели такого рода строятся как устойчивые наборы признаков, характеризующих компоненты объекта. В количественном выражении они называются индексами.

Поскольку отношения между признаками и показателями, с одной стороны, и понятием, которое они описывают, — с другой, определяются в вероятностных, а не детерминистских терминах, необходимо, чтобы их количество было достаточным для полноты представленности понятия на языке наблюдения.

После такой подготовки можно приступить к описанию связей между зависимой и независимой переменными, не просто констатирующему их наличие, но представляющему их отношение в количественной форме.

При изучении квантифицируемых данных в социальных науках обычно используется статистическое описание распределения признаков изучаемого объекта (мнений, оценок культурных черт и т. п.). Важной процедурой подготовки исследования

к статистическому анализу является *построение выборки*, представляющей генеральную совокупность единиц, характеризующихся определенными признаками и показателями. Эта процедура базируется на гипотезе, согласно которой можно экстраполировать от части к целому, если целое представляет собой однородный объект. И хотя в социальных науках такого не бывает, принято считать, что можно построить выборку, которая полноценно представляет генеральную совокупность.

Проблема репрезентативности выборки связана с ответами на вопросы:

- как из генеральной совокупности выделить единицы наблюдения;
- как наиболее рационально экстраполировать полученные на выборке результаты на всю генеральную совокупность.

Ответы на эти вопросы предопределили *различные методы построения выборки*.

Эмпирическая выборка содержит метод квот и маршрутный метод.

Метод *квот* связан с эмпирическим допущением о том, что различные переменные, относящиеся к единичному объекту, находятся во взаимозависимости. Выборка единиц наблюдения производится таким образом, чтобы она воспроизводила характеристики всей совокупности, т. е. распределение в ней выбранных категорий. На этой основе строится таблица, в которой указывается, какие «квоты» следует соблюдать, т. е. в ней указывается количество единиц с требуемыми особенностями, подлежащих изучению.

Выбор категорий зависит от решаемых в исследовании задач. Сами же категории должны быть предварительно обоснованы, поскольку от их пропорций и взаимосвязей зависит внутренняя структура выборки — уменьшенной модели генеральной совокупности;

Процедурой *маршрутного метода* анкетеру указывается, в каких пунктах и в какой последовательности их посещения ему следует осуществлять опрос. В этом случае репрезентативность выборки будет зависеть от обоснованности плана сбора информации.

Случайная выборка. Изучение больших чисел свидетельствует о том, что в распределении случайностей можно выявить определенные закономерности. Техника случайной выборки предполагает отбор единиц по таблице случайных чисел или по жеребьевке. При этом ее основу должен составлять перечень всех единиц, составляющих генеральную совокупность. Особым типом случайной выборки является *районированная*, где в качестве ее единиц выделяются географические зоны, в пределах которых осуществляется случайная выборка.

Вероятностная выборка содержит такие типы, как:

- *гнездовая*, относящаяся не к отдельным единицам, но к группам (гнездам) соседствующих единиц (обследованию подлежат все единицы, составляющие группу);

- *многоступенчатая*, когда из результатов первой ступени зондажа по жребию строится вторая ступень — и так, пока не будет достигнута нужная степень расчлененности объекта изучения;

- *многофазовая*, представляющая собой группу выборок, где они могут меняться местами при сохранении составляющих их единиц. Обычно принято ограничиваться двумя фазами;

- *выборка-образец* представляет собой построение одной и той же основы для разных исследований;

- *стратифицированная*, при которой генеральная совокупность разделяется на страты, каждая из которых образует подгруппу единиц, для которой и строится выборка.

Такая стратификация оправдана, если дисперсия изучаемых свойств в группе по отношению к среднему значению оказывается меньшей, чем для генеральной совокупности, т. е. страты по сравнению с ней должны быть более однородными. В рамках каждой страты осуществляется случайная выборка.

Точность информации об объекте изучения, получаемой с помощью выборки, определяется ее репрезентативностью, или соответствием генеральной совокупности. Это означает однородность единиц, составляющих выборку, соответствие единиц

выборки и генеральной совокупности, соответствие собираемой информации целям и задачам исследования и необходимость учета ошибок.

Последнее обстоятельство имеет особую важность, поскольку ошибки с неизбежностью возникают, во-первых, в процессе построения выборки; во-вторых, в ходе использования списка единиц, если основа выборки не охватывает всех единиц; в-третьих, при нереализованности какой-либо части выборки по вине исполнителя. Эти причины обуславливают так называемые систематические ошибки, предотвратить которые невозможно даже путем увеличения выборки. Но бывают и случайные ошибки, возникающие из-за того, что изучаются не все элементы генеральной совокупности. Появление таких ошибок зависит от степени ее гомогенности, а объем выборки определяется дисперсией рассматриваемого признака.

Логика обобщения

Как правило, целью научной деятельности является построение теории, т. е. системы взаимосвязанных обобщений, позволяющих объяснять и предсказывать события и доступных для эмпирической проверки. Эта эвристическая конструкция используется как субститут сложной реальности.

Цель и путь построения теории состоит в разработке системы категорий, позволяющей так организовывать множества данных, чтобы получать значимое с научной точки зрения повышение достоверности или уменьшение вероятности ошибки в отношении соответствующей области отношений человека с окружением.

В культурной антропологии принято использовать так называемую *вероятностную эпистемологию*. Р. Наролл и Р. Козн считают ее «антропологической универсалией», т. е. системой рассуждения, обнаруживаемой у всех людей, во всех культурах. Козн выделяет следующие принципы такой эпистемологии: научные знания и объяснения всегда частичны; они условны, т. е. из них по определению исключаются все суждения, выходящие за рамки теории; они всегда аппроксимичны, т. е. содержат ошибки; они вероятностны, т. е. указывают лишь на возможности и не претендуют на абсолютно точный прогноз событий; все научные знания являются в известной мере промежуточными, т. е. они порождают ряд проблем, которые в настоящем оказываются нерешенными.

Следует остановиться на природе регулярностей, получаемых в культурно-антропологических исследованиях: создается ли порядок из того, что в реальности является хаосом, или выявляется порядок в том, что кажется хаосом. А. Кеббин утверждает, что происходит и то и другое: исследователь фактически создает порядок, но социальные феномены таковы, что позволяют ему это делать.

Теории должны соответствовать требованию проверяемости. Ранние позитивисты в своих попытках искоренить псевдопроблемы и метафоры установили в качестве критерия проверки теории ее верификацию, т. е. подтверждение данными.

Однако вскоре оказалось, что верификация может быть лишь частичной. К. Поппер предложил критерий фальсификации, согласно которой значимость теории проверяется эмпирическими данными, противоречащими ее утверждениям. В каждый период времени установленными научными теориями оказываются те, что постоянно подвергаются фальсификации, но выстаивают против нее. Согласно Д. Кэмпбеллу, теория продолжает считаться верной, пока не появляются соперничающие гипотезы. Из них для проверки выбираются наиболее подходящие, но, по его мнению, необязательно наилучшие.

Целью теоретической деятельности является построение обобщений из множества эмпирических данных. Это ведет к утрате представлений об уникальности и изменчивости изучаемого объекта, к выведению монотонности, которой на самом деле в отношениях людей с окружением не бывает. Зато в этом случае происходит не просто установление, но и объяснение получаемого в результате порядка.

В культурной (социальной) антропологии существует ряд моделей, связанных с построением *теоретических обобщений*.

Дескриптивные модели предполагают описание культурных конфигураций или культур как целостностей. Цель такого описания состоит в выделении регулярностей, характерных для изучаемого объекта, и предсказании их появления. Построение подобных моделей базируется на допущениях, позволяющих доверять данным, получаемым от информантов или из письменных источников:

— коммуницируемость отношения к окружению через концепты, выраженные на языке носителя культуры (на методологическом уровне это означает, что исследование ограничивается анализом представлений изучаемых людей без априорных допущений об их содержании);

— наличие формы или структуры концептов (с точки зрения М. это означает, что их семантические компоненты поддаются таксономии или иным видам формализации).

Дескриптивные модели не предназначены для выявления каузальных и функциональных связей между изучаемыми феноменами.

Ассоциативные модели базируются на этнографических обобщениях, т. е. утверждениях о появлении или частоте событий в изучаемом сообществе без анализа их содержания. Ассоциативные связи между такими обобщениями подразумевают установление корреляций между явлениями, доказывающих, что изменение одного из них предполагает изменение другого. Такого рода анализ обеспечивает предсказание, а не объяснение.

Функциональные модели позволяют выявить ряд факторов, обеспечивающих поддержание устойчивости изучаемых феноменов. В культурной (социальной) антропологии функциональные модели базируются на концепции адаптации и связаны с ответом на вопрос, почему связи с этой точки зрения существуют. Считается, что функции порождаются намерениями и предрасположенностями людей, результатами их действий и давлением обстоятельств на них.

Таким образом, функциональные модели обобщения предназначены для установления корреляций между изучаемыми феноменами с добавлением причинных утверждений в отношении этих связей.

Системные модели предполагают определение объекта исследования как целого, состоящего из частей, внутренние взаимосвязи которых устойчивее, чем внешние связи, и обладающего свойством поддерживать собственные границы.

Системный анализ, таким образом, есть логически или теоретически обоснованный отбор совокупности частей, характер зависимости между которыми является предметом доказательства. В дополнение к функциональным связям в этом случае определяются и каузальные.

Динамические модели предназначены для теоретического построения социокультурных процессов. Их можно структурировать двумя основными способами, исходя из допущения, что социальная структура и факторы окружения обуславливают культурные феномены так же, как морфология и фонемика — язык.

В первом случае исследователь реконструирует прошлое с помощью ряда гипотез. Затем очерченные контуры заполняются путем упорядочения фактов. В то же время для полноты доказательства следует выдвинуть противоречащие гипотезы и показать, почему они менее правдоподобны. Преимущество такого пути состоит в том, что не скрываются субъективные аспекты реконструкции, акцентируются уникальные характеристики объекта и выявляется цепь каузальных зависимостей. Основной его недостаток состоит в том, что в тени остается сама модель и связанные с ней закономерности, т. е. те теоретические обобщения, которые более значимы для культурной антропологии как науки.

Второй способ предполагает установление начального и конечного состояний объекта, авозможно, и ряда промежуточных с последующим доказательством обоснованности каждого из них. Соответственно получается последовательность синхронных моделей. Затем между ними устанавливается связь посредством демонстрации того, как от одного состояния к другому перемещаются функциональные нагрузки или же решаются структурные конфликты и таким образом происходят изменения в культуре.

Подобным же образом можно определить, как в структуре объекта обеспечиваются возможности для внедрения новых элементов через диффузию или инновацию либо как происходит реадaptация к изменившимся факторам окружения. Такая модель обычно оставляет в тени уникальное; она логизирована и, следовательно, предполагает упрощение цепи предшествований и последствий. Чем более теоретична такая модель, тем дальше она от обобщения конкретных фактов и тем больше допущений должно быть сделано при применении ее к эмпирическим данным.

Классификация в культурной антропологии означает разделение набора или класса объектов на субклассы. Каждый класс или субкласс определяются своей спецификацией атрибутов, которые позволяют отнести к ним объект. Принято считать, что людям свойственно анализировать и категоризировать те аспекты реальности, которые представляются им повторяющимися. Понять такие обобщения — значит объяснить их. С этой точки зрения проводится различие между «естественными» и «искусственными» классификациями. В первом случае те характеристики элементов, которые служат критериями принадлежности к данному классу, связаны с набором других характеристик универсальным или вероятностным образом. Классификации такого рода принято считать объективными. В «искусственных» классификациях определяющие характеристики находятся с другими в объяснительных или предсказательных связях.

Понятие классификации используется в техническом смысле как включение объекта в определенный класс по схеме «а Т Ь», где «а» и «Ь» представляют содержание (значение) конкретных имен (существительных) и где Т заменяет выражение «... есть род...». Применение классификации к культурно-антропологическим данным позволяет выявить применяемые в культуре принципы семантического упорядочения ее различных областей.

Каузальные (причинные) зависимости в культурной антропологии. Объяснение

Установление причинных факторов означает отыскание инвариантных связей между наблюдаемым событием (результат) и начальными условиями (причина). Каузальный анализ в культурной антропологии часто базируется на исторических источниках. Однако содержащихся в них данных всегда не хватает для полного объяснения событий. Поэтому конструируемые цепи событий предполагают домысливание недостающих звеньев, а сами такие цепи считаются повторяющимися в силу их представленности в виде типичных процессов. Самые заметные из них имеют специальные названия, такие как «популяционный взрыв», «миграция», «завоевания», «экологическая адаптация» и т. п. Характерные для них формы зависимости имеют необходимое временное измерение: то, что произошло позднее, не может повлиять на то, что произошло раньше.

Историческая каузальность наиболее точно описывается как цепь связанных предшествований и последствий. Цепь считается непрерывной, но для того, чтобы анализ был возможным. Выбирается некоторая отправная точка отсчета, которая никогда не бывает бесспорной. Всегда имеется также поле неизвестных факторов. Обычно не одна, но несколько взаимодействующих переменных одной ситуации являются причиной другой ситуации. В культурной антропологии нет места конечным причинам. Здесь речь может идти только о плюральной или параллельной каузальности.

Важное место при изучении каузальных связей в культурной антропологии занимает *концепция намерения* (интенции). Проблема возникает из-за того, что обычно намерения и последствия их реализации не бывают идентичными. При интерпретации связи между намерением и результатом существуют два полюса: стохастичный и рационалистичный. Сторонники первой точки зрения считают, что прямая связь между намерениями людей и социальными фактами отсутствует. В пользу второй точки зрения можно привести два аргумента: во всех обществах есть люди, вносящие изменения в свою культуру, в отличие от большинства других, следующих заученным

образцам; известно, что отдельные институты создаются в обществах всех типов вполне осознанно.

Между этими двумя полюсами можно выстроить шкалу переходов. А. Кеббин, например, полагает, что результат следует рассматривать как выход: намерения; намерения в сочетании с побочными продуктами его реализации; стремление акторов к недостижимому (в силу природных причин) объекту; кумуляция непреднамеренных последствий осознанных решений; кумуляция непредвиденных совпадений или столкновений, психологических реакций.

Реальные продукты социальных взаимодействий представляют собой различные сочетания этих случаев.

Контроль над осуществлением культурно-антропологического исследования

Контроль над данными исследования. Каждый тип данных, используемых в культурно-антропологических исследованиях, должен быть хорошо проконтролирован.

Получение адекватных полевых данных предполагает соблюдение следующих необходимых технических условий:

- следует заранее решить вопрос о необходимом и достаточном количестве наблюдений, относящихся к изучаемым переменным;
- следует предварительно разработать систему показателей, относящихся к изучаемому феномену;
- количество проверок гипотезы должно отвечать стандартным требованиям подтвержденности данными;
- необходимо закладывать в исследование соперничающие гипотезы, которые следует обоснованно сформулировать и адекватно проверить;
- важно определить метод исследования, соответствующий его целям, задачам, предмету и объекту.

В свою очередь, использование отчетов о полевых исследованиях в качестве исходных материалов для дальнейших сравнений и обобщений предполагает по отношению к содержащимся здесь данным:

- *внешний контроль.* Описания событий можно считать более надежными, если они: составлены сразу после события; сделаны непосредственным участником; подтверждаются различными не связанными друг с другом источниками;
- *внутренний контроль.* Проверке подвергается то, как автор описания наблюдает и излагает собственные наблюдения. Здесь важно контролировать, чтобы не проявились: использование источников высокой и низкой степени надежности как равноценных; ограниченность точки зрения исследователя стереотипами собственной культуры; приверженность определенной научной теории.

Особая проблема контроля источников связана с наличием противоречивых утверждений, сделанных надежными информаторами об одном и том же объекте. В этом случае следует искать причины расхождений во мнениях или зоны их собственной ограниченности. В частности, следует обратить особое внимание на то, в какой степени эти утверждения носят нормативный характер («интенциональные» данные) или относятся к описанию практической жизни и подтверждаются ею («функциональные» данные).

В случае обращения к материалам повторных исследований контроль помимо проверки идентичности места сбора данных предполагает ответы на ряд дополнительных вопросов: как за это время изменилась демографическая ситуация; как изменилась степень благоприятности для проведения исследования; сколько времени проводилось повторное исследование; применялись те же или другие методы исследования; проводилось исследование тем же или другим исследователем; если при повторном исследовании обнаружилось расхождение с первоначальными данными, то объясняются они реальными изменениями или различиями в проведении исследования.

Исторические исследования также следует подвергать «внешнему» и «внутреннему» контролю. В первом случае речь идет о проверке подлинности документов и сообщений; качества источников; соотношения содержания имеющихся текстов. Во втором — затрагиваются такие вопросы, как доверие к источнику и надежность автора; путь получения автором информации: от информаторов или в личном опыте; что автор мог, а что хотел сообщить; какой промежуток времени прошел между событием и его описанием.

Контроль над информацией, черпаемой из биографий и автобиографий, заключается в выяснении цели, с которой они написаны или рассказаны, а также в их соотношении с более широким культурным контекстом.

При работе с материалами устной традиции проверке подвергается их ценность как источников сообщений о фактах. Каждое предание имеет первоначального свидетеля передаваемого по традиции события либо весть о нем передается по слухам. Иными словами, исследователь имеет дело с Цепочкой, по звеньям которой проходит соответствующая информация. В этом случае следует контролировать изменения первоначального содержания события в каждом звене его пересказа.

Контроль над инструментарием исследования. Важнейшим средством уменьшения ошибок при сборе и анализе материалов исследования считается проверка его инструментария с точки зрения достоверности и валидности. Такой проверке подвергается каждая процедура исследования по отдельности.

Достоверность означает совпадение фактических данных, получаемых различными наблюдателями в отношении определенного объекта с помощью одного и того же инструмента. Достоверность служит определенной гарантией точности результатов сбора и анализа данных.

Валидность определяется тем, что инструмент измеряет только объект измерения. С эмпирической точки зрения степень валидности инструмента обусловлена точностью предсказания поведения объекта с помощью определенной причинной характеристики. Иными словами, инструмент должен хорошо измерять то, для чего он предназначен.

Валидность предполагает установление непосредственного отношения между полученными результатами и реальностью. Достоверность подразумевает постоянство качеств инструмента; правомерность его регулярного использования. Достоверность проверяется совпадением результатов, полученных исследователями. Валидность проверяется точностью соответствия полученных результатов установленной цели, соответствием изучаемой предметной области.

Надежность или точность инструмента означает, что он регистрирует все изменения, для измерения которых предназначен.

Критерии валидности не могут быть установлены с абсолютной точностью. Их отбор зависит от здравого смысла исследователя, от соображений теоретического, практического, технического порядка. Если для установления валидности не существует внешнего реального критерия, она проверяется соотношением с другими процедурами, надежность которых подтверждена.

Валидность и достоверность инструментов устанавливаются для каждого конкретного исследования специально и могут быть не применимы в других обстоятельствах.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор); Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Методы полевых исследований в культурной (социальной) антропологии; Понятийный аппарат культурной антропологии; Структура культурной (социальной) антропологии.*

Лит.: Орлова Э.А. Руководство по методологии культурно-антропологических исследований. М., 1991; Пэнто В., Гравитц М. Методы социальных наук. М., 1972; Социология: Словарь-справочник. Т. 3. Междисциплинарные исследования / Отв. ред. Г.В. Осипов; Энциклопедический социологический словарь / Общ. ред. Г.В. Осипов. М., 1995; Blabock H.M., Blabock A.B. (eds.). Methodology in Social Research. N.Y., 1968;

Carmines E.G., Zeller R.A. Reliability and Validity Assessment. Beverly Hills, CA, 1979; *De Groot A.D.* Methodology: Foundations of Inference and Research in the Behavioral Sciences. Amsterdam, 1969; *Galtung J.* Theory and Method of Social Research. N.Y., 1967; Handbook of Methods in Cultural Anthropology / R. Naroll, R. Cohen (eds.). N.Y., 1973; Handbook of Social Psychology. Vol. 2. Research Methods / G. Lindzey, E. Aranson (eds.). L., 1968; Handbook of Survey Research. / A.B. Anderson, A. Basilevsky, D.P.J. Hum (eds.). N.Y., 1983; *Hidness B.* Philosophy and Methodology in the Social Sciences. Brighton, UK, 1977; *Hoover K., Donovan T.* The Elements of Social Scientific Thinking. N.Y., 1995; International Encyclopedia of Social Sciences. L.-N.Y., 1968; *Kirk J., Miller M.L.* Reliability and Validity in Qualitative Research. Beverly Hills, CA, 1985; *Naroll R.* Data Quality Control. N.Y., 1962; *Suppe F.* (ed.). The Structure of Scientific Theories. Urbana, 1977.

Э.А. Орлова

Методы полевых исследований в культурной (социальной) антропологии

Этнографическая полевая работа

Методы полевых исследований (далее М. п. и.) в социальной и культурной антропологии — основные способы сбора первичной социальной информации. В антропологии М. п. и. включают те, что соответствуют исследовательскому дизайну для проведения антропологической (этнографической) полевой работы и для анализа и оценки данных.

В XIX в. М. п. и. в социальной и культурной антропологии были слабо развиты, и многие авторы ограничивались коллекционированием странных фрагментов данных из различных мест или внутри конкретного географического ареала, фрагментов, которые затем соединялись вместе на основе эволюционной или диффузионистской теоретической системы того времени.

Культурная и социальная антропология XX в., в т. ч. благодаря влиянию Ф. Боаса и Б. Малиновского, отказалась от предзаданных схем и повернулась лицом к внимательному и глубокому холистскому изучению незападных культур. Боас настаивал на культурном партикуляризме, методическом и полном сборе данных, что наряду с внедренным Малиновским методом включенного наблюдения стало интегральной частью антропологической традиции, которая двигалась навстречу холистскому изучению сообществ и исследованиям социальной структуры или культуры, во многих случаях под влиянием функционалистской теории.¹

М. п. и. в культурной антропологии развиваются благодаря широким познавательным возможностям качественной методологии: опросным методам — различным видам интервью, а также неопросным, к которым относится наблюдение и анализ текстов.

Качественные исследования отличаются от *количественных* тем, что первые основаны на так называемых «гибких» методах сбора и анализа данных (неструктурированное интервью, наблюдение), тогда как вторые — на «жестких» (массовый опрос, статистический анализ данных). Как среди качественных, так и среди количественных методов исследования можно выделить те, которые направлены на сбор новых эмпирических данных, в частности в ходе полевых исследований.

К М. п. и. в социальной и культурной антропологии принято относить наблюдение, интервью, анализ текстов, анализ кино- и фотоматериалов.

Метод наблюдения

Наблюдение — метод сбора первичной социальной информации путем прямой и непосредственной регистрации исследователем событий и условий, в которых они могут быть зафиксированы наблюдателем. Наблюдение с целью исследования, как

¹ См.: *Seymour-Smith Ch.* Research Methods // Macmillan Dictionary of Anthropology. L., 1986. P. 245-246.

правило, имеет либо жесткую структуру (формализованное), либо гибкий план (неформализованное).

Различают полевые и лабораторные наблюдения. Полевые условия являются естественными, обычными обстоятельствами, в которых происходят наблюдаемые события. Лабораторные исследования осуществляются в искусственно созданной среде и редко применяются в социальной антропологии. Различают также систематические наблюдения, которые осуществляются по заранее разработанному плану изучения объекта в течение определенного времени, и несистематические, кратковременные, которые проводятся на первой стадии исследования для формулировки гипотез или контроля и пополнения данных, полученных другими методами.

Включенное наблюдение предполагает интеграцию исследователя в наблюдаемые события и процессы. Невключенное осуществляется при невмешательстве исследователя в изучаемые события. В социальной антропологии «включенное наблюдение» называют еще «участвующим»¹, подчеркивая активную роль исследователя, который от роли наблюдателя переходит к исполнению роли полноправного участника событий.

Наблюдение может быть открытым или скрытым, осуществляющимся «под прикрытием», когда члены наблюдаемой группы не знают о проводимом исследовании.

На формирование методологии участвующего наблюдения оказали влияние идеи понимающей психологии В. Дильтея и понимающей социологии М. Вебера. Ранние антропологи не проводили систематических и тем более участвующих наблюдений. Считается, что большой вклад в развитие метода внес Б. Малиновский, который обосновал интерес к контексту и перспективам носителей культуры.

Ключевой теоретической перспективой участвующего наблюдения является функционализм с характерной для него этической позицией культурного релятивизма, а также символическая и интерпретативная антропология с ее установкой на продуцирование насыщенных описаний того «поля», в котором оказывается исследователь.

Участвующее наблюдение применяется в таких случаях, когда: а) о явлении совсем мало известно; б) точки зрения инсайдеров и аутсайдеров сильно различаются; в) явление находится под завесой стереотипов и за стенами учреждений (например, умственно отсталые люди); г) явление скрыто от публики (например, преступность).

Кроме того, участвующее наблюдение было бы уместно применить, если соблюдены следующие условия: 1) исследовательская проблема сформулирована с учетом смыслов, интеракций с точки зрения инсайдеров; 2) явление возможно наблюдать в повседневной ситуации или контексте; 3) исследователь имеет доступ к изучаемому контексту; 4) явление ограничено размером и местом и может быть изучено как случай; 5) исследовательские вопросы подходят для дизайна кейс-стади; 6) исследуемая проблема может быть раскрыта с помощью данных, полученных методом участвующего наблюдения, и техник, возможных в данном конкретном поле.

*Основные характеристики метода участвующего наблюдения по Д. Йоргенсену:*²

1. Интерес к смыслам и интеракциям с перспективы инсайдеров и членов особых ситуаций и контекстов.

2. Акцент на «здесь-и-теперь» в повседневных ситуациях и контекстах.

3. Теория и анализ применяются с целью понимания и интерпретации человеческого существования.

4. Логика и процесс исследования — открытые, гибкие, постоянное переопределение того, что представляется проблематичным, с опорой на сбор данных в конкретном контексте человеческого существования.

5. Исполнение роли участника, что предполагает установление и поддержание отношений с представителями изучаемого сообщества в поле.

6. Применение наблюдения наряду с другими методами сбора данных.

В повседневной жизни люди осмысливают мир, придают смысл окружающим их объектам, явлениям, людям и взаимодействуют на основе этих смыслов. Так назы-

¹ Participant observation — наблюдение участника, участвующее, или включенное наблюдение.

² Jorgensen D. Participant Observation. L., 1989.

ваемая *теорема Томаса* гласит, что если люди считают ситуацию реальной, то она реальна по своим последствиям. Поэтому, если мы «ошибаемся», размышляя о значении чего-либо, наши даже самые сильные заблуждения имеют реальные последствия.

Концепция реальности, создаваемая представителями какой-либо культуры, не доступна напрямую аутсайдерам, новичкам или чужакам. Для того, чтобы понять культуру, необходимо прежде всего изучить язык, но даже имея общий язык с нашими информантами, мы порой не знаем, что означают конкретные слова в конкретных ситуациях. Это требует специального изучения. Чтобы понять смыслы человеческого существования, описать мир повседневности с точки зрения инсайдера, необходимо участвующее наблюдение.

Участие в повседневной жизни. Такое участие дается каждому наблюдателю по-разному, очень часто занимаемая исследователем позиция определяет ту перспективу, с которой он или она смотрят на изучаемую проблему. Поэтому очень важно постараться рассмотреть проблему с разных позиций.

Например, выпускной бал — это контекст, в котором действуют разные акторы: юноши, девушки, родители, учителя, музыканты из эстрадного ансамбля. Каждый из них обладает специфическим углом зрения, и только сочетание перспектив может дать наиболее полную картину.

При этом исследователь может исполнять самые разнообразные роли, которые будут располагаться на континууме: от полного аутсайдера до полного инсайдера, или от полностью наблюдателя до полностью участника. Характер этой роли определяет то, что именно участник может видеть, слышать, трогать, пробовать на вкус, обонять или чувствовать.¹ В общем-то наблюдение и участие — это противоположности. Чем более вы участвуете, тем меньше вы наблюдаете. Ваша личная вовлеченность представляет угрозу вашей объективности. И все же противопоставление наблюдателя и участника — это преувеличение. Ведь в обыденной жизни мы то и дело переходим от одной роли к другой и нередко убеждаемся в том, как трудно бывает одновременно участвовать и наблюдать.

С одной стороны, роль исследователя неестественна, с другой — есть множество примеров, когда исследователя принимают в сообществе, что позволяет ему или ей исполнять собственную роль, сосредоточившись на исследовании. Довольно распространенный вариант — это частично открытое исследование, когда о целях нашего наблюдения известно не все и не всем.

Интересный опыт такого исследования представлен в работе М. Веспери, которая изучала проблемы бедности среди престарелых пенсионеров г. Санкт-Петербурга шт. Флорида. В силу большой разницы в возрасте она не могла стать «одной из них» и поэтому исполняла такие роли: просто жительница, возможно, друг, антрополог-исследователь, разговаривая с пожилыми людьми в парках на лавочках, приглашая их в кафе или к себе домой. Есть и другие примеры исследований, когда ученым удавалось установить раппорт с информантами, несмотря на то, что они не становились полными участниками группы.

Известны случаи, когда наблюдателю удавалось перейти от роли аутсайдера к роли участника. Например, В. Бергер в Северной Калифорнии проводил исследование среди членов сельской общины.² Незаметно для самого себя он стал своим для его информантов, которые приняли его как важный ресурс своей общины, обращаясь к нему за советами в вопросах философии и социологии, воспитания детей, семейных отношений, с просьбой помочь с транспортировкой, приглашая его к участию в собраниях и других видах коллективной деятельности группы.

Вместе с тем, переходя к роли участника, как уже говорилось выше, антрополог рискует потерять объективность, «стать туземцем», утратить способность удивляться и видеть что-то необычное в знакомом.

¹ Jorciensen D. Participant Observation. L., 1989.

² Ibid.

Стоит отметить еще один важный прием участвующего исследования — речь идет о стратегии работы в команде, привлечении помощников из числа местных жителей, представителей изучаемого сообщества. Очень часто антрополог в силу разных причин не может получить доступ к тем или иным контекстам. В этом случае полезно привлечь в качестве ассистентов кого-либо из инсайдеров.

В процессе исследования чрезвычайно важно установление и поддержание отношений доверия и сотрудничества вплоть до завершения проекта, когда вы покидаете поле и расстаетесь с информантами. Целый ряд вопросов этического характера обсуждается в специальных кодексах, в частности, в широко известном этическом кодексе Американской антропологической ассоциации.

Методология участвующего наблюдения, предоставляя прямой доступ к изучаемой реальности в форме личного опыта участника, позволяет открыть, сделать доступными, обнаружить смыслы, которыми люди наделяют повседневную жизнь. Исследователи отталкиваются от повседневных смыслов, а не от существующих теорий и гипотез. Известны исследования субкультуры рыбаков, скалолазов, повседневной жизни научных лабораторий, семинаристов, медсестер и хоккеистов.

Исследования методом участвующего наблюдения проводились в салонах татуировок, в детских садах, в подразделениях армии. В основе метода участвующего наблюдения лежит интерпретативная теория понимающей социологии. Целью метода является понимание культур с точки зрения их представителей, при этом полученные результаты могут использоваться для критики существующих позитивистских гипотез и теорий, цель которых — объяснение, предсказание и контроль, поэтому они связаны с проверкой гипотез и поиском логических связей. В отличие от позитивистской методологии, участвующему наблюдению свойственны открытость логики и гибкость процесса исследования. Это значит, что исследовательская проблема, цели и задачи проекта могут переформулироваться в связи с углублением представлений наблюдателя-участника о внутренних смыслах данного сообщества.

Наиболее подходящим дизайном исследования выступает *кейс-стади*. Такие исследования проводятся на одном объекте — случае (case), каким является некое сообщество, отдельно взятое социальное явление, класс действий или область деятельности. Изучение случая опирается на анализ частных единиц анализа: личных биографий, отдельных предприятий, населенных пунктов, типов потребления или трудовой деятельности. Эти случаи оказываются интересными в большей степени, чем индикаторы или переменные, составляющие схему сбора «сырых» данных в количественных исследованиях.

Организации, сообщества, группы, субкультуры или другие случаи, выбранные для анализа, можно сравнивать между собой, составлять классификации. Отчет по разным типам кейс-стади содержит описания и рекомендации, в которых акцент делается не на расчете уровня доверия к данным, а на возможности того или иного события, типа социальной практики, способа социального взаимодействия. С учетом специфики этих полевых практик и особенностей представления результатов в отчете, статье или книге сложилась определенная система укрепления надежности данных, известная под термином «триангуляция».¹

Имеется в виду коллективный способ сбора и анализа данных, когда в группе обязательно присутствие исследователей разного пола, расы, возраста, во избежание односторонних интерпретаций, вызванных возможными предубеждениями ученого. Еще одно понимание термина «триангуляция» — это использование разных типов свидетельств для составления наиболее полной картины изучаемого явления.

В литературе представлены различные типы кейс-стади. Например, Л. Стенхауз выделяет эвалюаторное (направленное на оценку эффективности), образовательное и этнографическое кейс-стади.² Р. Йин предлагает свою классификацию, в которой называет такие типы, как аналитическое (объяснительное) и описательное кейс-

¹ См.: Романов П. Социальная антропология организаций. Саратов, 1999.

² См.: Stenhaus L. An introduction to curriculum research and development. L., 1975.

стади.¹ Описательная стратегия заключается в поиске ответов на вопрос «как», и ее задача состоит в подробном описании некоторого социального явления или института. В свою очередь, объяснительная стратегия отвечает на вопрос «почему» и осуществляет поиск причин и факторов, оказывающих влияние на ситуацию. В этом случае кейс-стади не просто позволяет уточнить факты и упорядочить массу деталей, но способствует формулированию теории.²

Сегодня методология кейс-стади является разработанным и широко применяемым в социальных науках инструментарием. В отечественной науке она нашла применение сравнительно недавно, но уже стала источником новых идей и интересных открытий. Перспективным направлением в развитии этой полевой стратегии является исследование организаций. Достаточно хорошо известен опыт применения подобных методов к исследованию промышленных предприятий³, крестьянского подворья.⁴

История применения методологии кейс-стади зарубежными социологами представляет целую традицию исследования социальных служб и социальной политики, включая организационную социологию, анализ организационного поведения и прикладной политологии.

Опираясь на кейс-стади и методы неэкспериментального наблюдения, П. Блау осуществил свое исследование организационных процессов, где продемонстрировал многие достоинства и недостатки этой методологии.⁵ Он весьма осторожно отметил, в частности, что, несмотря на то что выборка в таких исследованиях не является случайной и количество единиц исследования невелико, все же на основе сравнения данных возможно сделать определенные обобщения по поводу деятельности формальных организаций.

В нашей полевой работе мы тоже исходили из этого предположения и полагаем, что полученные данные позволяют трактовать рассматриваемые организации как типичные примеры учреждений, воплощающих социальные отношения, характерные для современной российской ситуации.

В контексте обсуждения методологии Блау приводит и ряд основных трудностей, связанных с применением наблюдения как основного метода сбора данных. Исследование формальных организаций неизбежно сталкивается с такими трудностями, как «Хоуторнский эффект» (возможное влияние наблюдателя на деятельность того субъекта, за которым наблюдают) и поиск типичности в череде наблюдаемых социальных взаимодействий. Иными словами, необходим некоторый навык, чтобы определить, какое из взаимодействий считать важным, типичным и существенным с точки зрения исследования.⁶ Эти соображения были положены в основу целого ряда исследований организаций, относящихся к системе социального обеспечения.

Так, в своем исследовании отделов регистрации в социальных службах нескольких британских городов Э.С. Холл уделил особое внимание вопросам методологии, в частности проблеме «Хоуторнского эффекта».⁷ Холл замечает, что если на ранних стадиях исследования присутствие исследователя и оказывает определенное влияние

¹ См.: Yin R.K. Case study research design and methods. Thousand Oaks; L.; New Dehli, 1994.

² См.: Basseym. Case study research in educational settings. Buckingham; Philadelphia, 1999.

³ См.: Козина И. Особенности стратегии case study при изучении производственных отношений на промышленных предприятиях России // Предприятие и рынок: динамика управления и трудовых отношений в переходный период. М., 1997. С. 30 — 60.

⁴ См.: Ковалев Е.М., Штейнберг И.Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М., 1999.

⁵ См.: Blau. P.M. The dynamics of bureaucracy: a study of interpersonal relations in two agencies. Chicago, 1963.

⁶ На эти проблемы обращали внимание многие исследователи, в частности: Francis R. G., Stone R. C. Service and procedure within a bureaucracy. Minneapolis, 1956.

⁷ Название этого феномена восходит к практике «Хоуторнского проекта» (1927— 1932), где социальные психологи и организационные антропологи из Чикагского университета под управлением Э. Мейо применяли метод наблюдения и впервые описали трудности, связанные с его использованием. «Хоуторнский эффект» хорошо описан в отечественной литературе, например: Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований. М., 1995.

на организационный контекст, то с течением времени значение этого эффекта ослабевает и перестает быть сколько-либо существенным.¹

Британский ученый проводил свое исследование достаточно долго, и работники социальной службы перестали воспринимать его как нечто непривычное: «Я работал в отделе более года, прежде чем занялся непосредственно практиками регистрации клиентов, и к тому времени воспринимался в значительной степени как элемент мебелировки».²

Кейс-стади имеет общие корни с методом индивидуальной социальной работы со случаем (case work), который до сих пор практикуется в качестве важной диагностической процедуры для идентификации условий жизни и проблем клиента. Начиная с 1970 г. за рубежом стратегия кейс-стади оказалась востребованной в управлении социальными службами при оценке их эффективности.

Исследователь принимает на себя различные роли в зависимости от степени включенности в изучаемую культуру, от того, на какой стадии исследования он находится, и иных факторов. Эти роли разнятся от незаметных, незначительных номинальных и маргинальных — до «туземца», инсайдера или участника. Роль участника открывает исследователю доступ к миру повседневности, так как он (а) становится полноправным членом данного сообщества, или инсайдером.

Все виды участвующего наблюдения можно разделить на две группы: открытое — когда инсайдерам известно о том, что ведется исследование, и закрытое, или скрытое, — когда представителям сообщества ничего специально не сообщается. Во многих случаях наблюдатели создают промежуточную ситуацию, сообщая инсайдерам не всю, а выборочную информацию о целях наблюдения. Желательно, чтобы исследователи выполняли множественные роли в процессе работы, стремясь достичь хотя бы небольшой степени раппорта, психологической близости с людьми, стать «своими» в ситуации и контексте.

Как только исследователь получает доступ к интересующему его контексту, необходимо приложить все усилия, чтобы поддержать складывающиеся добрые отношения с представителями изучаемого сообщества. Отношения между наблюдателем, ставшим участником, другими людьми — инсайдерами в данном полевом контексте — и более широким контекстом представляются ключевым компонентом исследования. Характер этих отношений влияет как на саму возможность исследования, так и на достоверность получаемых данных и, следовательно, на качество выводов.

Проведение участвующего наблюдения предполагает сочетания различных методов исследования. В дополнении к наблюдению используются различные виды интервью. Полезным бывает обращение к доступным документам разных типов. Наконец, возможно сочетание качественной и количественной методологии, в частности применение опросов и анализ статистической информации.

Процесс исследования. Начнем с того, что на определение проблемы очень часто влияет социокультурный контекст исследования. Это утверждение верно в отношении как естественнонаучных, так и гуманитарных изысканий. Это доказал Т. Кун в своей известной книге «Структура научных революций».

Участвующее наблюдение применяется в гуманитарной области и представляет собой особую методологию, делающую акцент на контексте. Прежде всего, речь идет о прямом контакте исследователя с людьми в повседневном контексте. Кроме того, здесь специально оговаривается необходимость рефлексии ценностей, политики, этики, влияющих на формулировку проблемы, ход исследовательского процесса, включая характер отношений в поле, и выводы.

Все без исключения науки нацелены на получение истинных и объективных, достоверных результатов. Предубеждения и личные (субъективные) мнения угрожают истине (и объективности). Методология участвующего наблюдения обосновывает тот же идеал аккуратных, точных и истинных результатов.

¹ См.: Hall A.S. The point of entry: a study of client reception in the social services. L., 1974.

² Hall A.S. The point of entry: a study of client reception in the social services. L., 1974. P. 17.

Однако эта методология не подразумевает, что истина может быть достигнута в абсолютном смысле, посредством формального следования процедурам, а также отрицает возможность «свободы от ценностей». Аргументированный М. Вебером тип ученого, «свободного от ценностей», является, скорее, недостижимым идеалом, к которому тем не менее нужно стремиться. Ценности, в согласии с которыми проводится участвующее наблюдение, определяются сообществом ученых, подвергаются пересмотру и уточнению и никогда не абсолютизируются.

Например, мы все ценим свободу и справедливость, но то, как это принципы применяются в каждом конкретном случае, представляется довольно неоднозначным. Каждый раз следует отдельно рассматривать вопрос, о каких именно и чьих ценностях идет речь и как они влияют на «подлинность» результатов. Часто знание социального контекста в той или иной мере присутствует у антрополога.

Исследователь современного городского контекста, даже погружаясь в чужую реальность, не может быть полностью отстраненным, совершенно незнакомым с исследуемыми проблемами. Однако полная вовлеченность в контекст мешала бы воспринимать свое как чужое или, по образному выражению М. Хаммерсли, «делать знакомое неизвестным», то есть выявлять в знакомой рутине известных связей характерные элементы, типизирующие данную культурную среду и придающие ей определенную специфику.

В том случае, когда исследователь хорошо знаком с изучаемым контекстом, важным условием сбора данных становится выработка у него этнографической дистанции.¹ Это подразумевает попытки смотреть на привычные практики так, словно бы они были чужими, подмечая такие их особенности и свойства, которые в обычных обстоятельствах кажутся естественными.

Являясь «аборигенами», мы часто проходим мимо каких-то событий, которые людям со стороны могут показаться важными и интересными. Поэтому такое значение имеет опыт постоянных обсуждений с коллегами, обладающими другим жизненным опытом. Лишь со временем и тренировкой возникает особое чувство антропологической дистанции, отстраненности, помогающее исследовать мир организации извне, даже будучи в постоянном непосредственном контакте с ним. Особую актуальность исследовательская дистанция имеет в аспекте изучения властных отношений в организациях. Такого рода взаимодействия скрыты подчас от непосредственных участников, однако постоянно и неумолимо нормируют их жизнь.

Позиция отстраненности подразумевает следующее: ставить под сомнение обычные вещи и замечать обычные детали или смотреть на обычные вещи глазами аутсайдера. Отстраненность помогает исследователю видеть привычное по-новому, а это обнаруживает те аспекты окружения, которые намеренно не осознают члены группы. Позиция отстраненности стимулирует исследователя к тому, чтобы пересмотреть свой собственный социальный мир. Погружение исследователя в другое окружение нарушает привычный ход мысли и поступков.

Полевому исследователю необходимы навыки общения и личное обаяние, чтобы установить дружеские отношения. Устанавливая дружеские отношения, исследователь верит всему и ничему одновременно, так как подвергает каждый факт рефлексии. Как только полевой исследователь достигает понимания точки зрения члена группы, он переходит к следующему этапу — думать и действовать, исходя из позиции члена группы.

Получая доступ к субъективной реальности повседневной жизни других людей, мы стремимся достичь истины, познавая мир инсайдеров. Наиболее прямой путь к таким образом определяемой истине лежит через полное отождествление себя с представителями изучаемой культуры, слияние с местной традицией.

В антропологии это называется «стать феноменом» или «превратиться в туземца». Менее прямые, но вполне оправдывающие себя стратегии: проникать в мир повсед-

¹ См.: Романов П., Ярская-Смирнова Е. «Делать знакомое неизвестным...»: Этнографический метод в социологии // Социологический журнал. 1998. № 1/2. С. 145—160.

невности, используя методы наблюдения и интервью, ведя дневниковые записи и анализируя наблюдаемые явления.

Впрочем, многие исследования только выигрывают оттого, что проводятся людьми, лично заинтересованными в разработке той или иной темы. Примеры представляют исследователи-инвалиды — мужчины и женщины, которые внесли немалый вклад в социологию инвалидности (Майкл Оливер, Том Шекспир, Джейн Моррис), феминистские исследовательницы А. Дворкин, К. Ферраро и другие, которые боролись с проблемой дискриминации женщин.

Например, Ферраро провела исследования проблем женщин, которые испытывали насилие в семье. В своем проекте она применяла метод биографического интервью, наблюдение в убежище и кризисном центре для женщин, пытаясь, помимо исследований, осуществить вмешательство, способствуя организации движения по открытию убежищ для женщин. Методология участвующего наблюдения отрицает жесткие границы между субъективным и объективным, критически относясь даже к самим понятиям субъекта и объекта исследования.

Начало полевого исследования. Полевое этнографическое исследование в качественной парадигме является более гибким и менее структурированным, чем количественное исследование. Включенное наблюдение требует известного профессионального и житейского опыта для того, чтобы определять, какие из ситуаций являются значимыми для исследования и почему. Для того чтобы адекватно воспринимать многообразие организационных контекстов, нужно выработать у себя адаптивность и гибкость, оставаясь при этом самим собой.

В качественном полевом исследовании применяют навыки тщательного наблюдения и слушания, записи по памяти и вообще регулярные записи. До вхождения в поле новичок практикует наблюдение за обычными деталями ситуации и записывает их. Внимание к деталям и записи по памяти могут совершенствоваться по мере накопления практики. Каждодневные записи и личный дневник — это хорошая практика обучения путевым заметкам.

Полевое исследование начинается с общей темы, а не с детальных гипотез. Исследователь не должен концентрироваться на каких-то первоначальных, может быть ложных, концепциях. Он должен быть хорошо подготовлен, но открыт новой информации.

Как считает Л. Ньюман, вход в поле скорее сродни очистке лука, чем открыванию двери, поскольку социальные отношения обговариваются и формируются через процесс работы в поле/ Переговоры имеют место с каждым новым членом группы до тех пор, пока не разовьются стабильные отношения, позволяющие добиться доступа к полю и, установив доверие, получить информацию и ослабить враждебные реакции. Исследователю придется снова и снова обговаривать и объяснять, что он делает. Еще одна подготовка к роли полевого исследователя — это познание себя.

Работа в поле может иметь сильное воздействие на идентичность исследователя и ее/его мировоззрение, трансформировать личность исследователя. Вот лишь некоторые вопросы, указывающие на специфику работы полевого антрополога.

Что делает антрополог в поле?

1. Наблюдает за обычными событиями и повседневной деятельностью, а также за необычными событиями.

2. Непосредственно контактирует с людьми и наличном опыте переживает процесс повседневной социальной жизни в поле.

3. Приобретает точку зрения человека, который находится внутри изучаемой среды, и в то же время сохраняет аналитический подход или дистанцированность, присущую аутсайдеру.

4. Использует разнообразие техник и социальных навыков в гибкой манере, как того требует ситуация.

¹ См.: Neuman L.W. Social research methods: qualitative and quantitative approaches, 2nd ed. Boston etc., 1991. См.: **Возможности** использования качественной методологии в гендерных исследованиях: Материалы семинаров / Под ред. М. Малышевой. М., 1997.

5. Производит данные в форме детальных письменных заметок, диаграмм, карт, фотографий, которые обеспечивают очень подробную информацию.

6. Видит события как единое целое и по отдельности, но всегда в их социальном контексте.

7. Понимает и развивает в себе эмпатию к членам группы (поля), а не просто регистрирует «холодные» объективные факты.

8. Замечает как явные (признанные, сознательные, проговоренные), так и скрытые (менее признанные, подразумеваемые, непроговоренные) аспекты культуры.

9. Наблюдает текущие социальные процессы, не огорчаясь, не вмешиваясь, не навязывая точку зрения аутсайдера.

10. Справляется с сильным личным стрессом, чувством неопределенности, этическими дилеммами и двусмысленностью.¹

В самом начале исследования необходимо сформулировать общую идею, проблему, которая затем будет уточняться с перспективы инсайдеров. Обзор литературы тоже важен на начальной стадии, хотя играет меньшую роль при определении проблемы для участвующего наблюдения. Однако в процессе изменения и уточнения проблемы неплохо вновь и вновь обращаться к соответствующей литературе.

Как же возникает исследовательская проблема и что способствует ее формулированию? Рассмотрим два варианта: во-первых, когда у нас есть примерные представления, *что* изучать, и, во-вторых, когда мы знаем, *где* мы хотели бы проводить наблюдение.²

От проблемы к контексту. Предположим, что у нас сложились общие представления о том, что мы собираемся исследовать, кроме того, мы можем объяснить, в чем мы усматриваем проблему, т. е. то или иное противоречие.

Проблема может проистекать из наших собственных личных интересов, она может быть почерпнута в научных дискуссиях весьма абстрактного свойства, возникать в иных исследованиях или ставиться перед нами другими людьми (в т.н. , государственными чиновниками, политиками, общественными активистами или фондом).

Отправляясь в поле с идеей о каком-либо противоречии, о чем-то проблемном, нам важно оставаться открытыми к широкому спектру последующих открытий, готовыми даже к тому, что наша изначальная идея, оказывается, никуда не годится.

Участвующее наблюдение часто применяется в проектах прикладного характера. Например, П.Х. Хьюджесс столкнулся с трудностями, пытаясь разработать реабилитационную программу для потребителей героина. Он понял, что, только познав особенности повседневной жизни потребителей наркотика, он может получить информацию, полезную при разработке эффективной программы реабилитации.

Наблюдение применяется и в программах оценки качества, и в этом случае исследователи также осуществляют переход от общей проблемы к частным вопросам и гипотезам. Характерным примером является проект по оценке результатов и последствий образовательной программы и оценке потребностей слушателей.

Известны примеры, когда исследователи, проводившие оценочные проекты в области образования, брались также и за обучение учителей методу участвующего наблюдения. Учителя, выработав навыки наблюдателей и участников, становились более рефлексивными к своей профессиональной деятельности и начинали распознавать и понимать те проблемы, которые ранее для них оставались скрытыми и незаметыми.

Итак, в ходе изучения повседневности происходит переформулирование и изменение исследовательского вопроса. Например, Д. Йоргенсен планировал изучать практики, с помощью которых люди становятся экспертами в области таких экстраординарных знаний и способностей, как коммуникации с духами, пророчество, предсказание. Начав искать контекст, исследователь принял решение вначале узнать о том, где и каким образом организовывали свою деятельность маргинальные религи-

¹ См.: Там же.

² См.: Jorgensen D. Participant Observation. L., 1989.

озные группы, в частности сосредоточившись на изучении тех, кто гадает по картам Таро.¹

От контекста к проблеме. В других случаях мы вначале принимаем решение о том, где, в какой среде проводить наблюдение, а потом формулируем исследовательские вопросы. На выбор исследовательского контекста существенное влияние может оказать характер нашей профессиональной деятельности. Йоргенсен приводит примеры своих коллег, которые сумели увидеть в своей повседневной деятельности интересные исследовательские проблемы.

П. Адлер, будучи студенткой колледжа, стала помощником тренера университетской баскетбольной команды, а позже решила провести участвующее наблюдение как часть проекта по изучению повседневности спорта. Студентка С. Рэмбо, чтобы заплатить за колледж, работала экзотической танцовщицей и позднее использовала этот опыт как основу для антропологического изучения жизни танцоров. Д. Гайяно был успешным профессиональным игроком в покер до того, как стал исследователем субкультуры картежников. Дж. Котарба как-то раз, испытав сильные боли в спине и безрезультатно испробовав многие средства, обратился к специалисту по акупунктуре. Этот опыт привел его к идее исследований страданий от болезни и целительских практик.

Участвующее наблюдение, как уже упоминалось, характеризуется гибкой логикой определений исследовательской проблемы. От исследователя ожидается постоянное переопределение понятий, поиск новых индикаторов и переформулировка гипотез.

Основные понятия определяются феноменологически: в аспекте того, что те или иные идеи и действия значат для людей в конкретных ситуациях. Для того, чтобы подобрать индикаторы, с помощью которых эти понятия могут быть выявлены и зафиксированы, нужно предпринять поиск смыслов, соответствий и связей непосредственно в полевом контексте.

Иными словами, понятия должны быть сформулированы в перспективе инсайдера, исследователь стремится найти их множественные проявления и показатели, чтобы понять, что означает идея и как она применяется в исследуемом сообществе.

В отличие от позитивистского проекта, примером которого является анкетный опрос, в участвующем наблюдении понятия редко определяют операционально, практически никогда не измеряют их количественно и не анализируют данные статистически. Дело в том, что операциональные определения предполагают то, что будет найдено, и тем самым искажают смыслы инсайдера, следовательно, можно ожидать непонимание. Квантификация, по словам Д. Йоргенсена, приводит к разрушению реальностей повседневной жизни.²

Операциональные определения и количественные измерения могут применяться только после того, как исследователь достиг значительного ознакомления с миром инсайдеров, или как дополнительная исследовательская стратегия. Главная цель участвующего наблюдения — определение ключевых понятий в терминах перспективы инсайдеров. Антропологи, этнографы и фольклористы развили формальные стратегии для уяснения смысла «народных понятий», в частности лингвистических выражений, посредством которых опыт повседневной жизни передается символически и в осмысленном виде другим людям.

Таким образом, метод наблюдения бывает напрямую связан с методом интервью, поскольку требует улавливания и раскодирования вербальной и невербальной информации, передаваемой посредством знаков и символов, т. е. посредством языка. Первый шаг в описании культуры, субкультуры или «образа жизни» — это инвентаризация ключевых понятий, используемых представителями культуры. Полезно составить специальный тезаурус или глоссарий, для чего необходимо анализировать услышанные и записанные специальные термины, обращаясь к представителям суб-

¹ См.: Jorgensen D. Participant Observation. L., 1989.

² См.: Jorgensen D. Participant Observation. L., 1989.

культуры с просьбой описать, объяснить, как используются те или иные слова. Иногда подобные вопросы задавать не представляется возможным, поэтому нужно просто наблюдать затем, как применяются символы — вербальные или невербальные жесты и высказывания, как они связаны с теми или иными действиями, что они означают и в каких случаях применяются.

Для участвующего наблюдателя необходимо обнаружить и уяснить именно те понятия, которыми пользуются «туземцы», а не подходить к полю с готовыми формулами и названиями-клише. Известный американский антрополог Дж. Спрадли проводил в 1970-х гг. исследования городских кочевников, которых другие эксперты называли следующим образом: психологи и медики — «алкоголиками», чиновники — «бомжами», социологи — «бездомными».

Спрадли выяснил, что само название представителей этой субкультуры — «tramp», или «бродяга». Интересно, что это понятие имеет в английском языке много коннотаций, в том числе ценностно нейтрального и даже положительного характера. Исследователю удалось выявить скрытые от посторонних глаз смыслы целого ряда событий в распорядке жизни городских бродяг. В частности, арест и отправка в полицию расценивались ими как особый ритуал со свойственными ему повторяющимися узнаваемыми элементами.

Итак, в полевом этнографическом исследовании (наблюдение) очень важно обращать внимание на жаргон организаций, групп или субкультур. Люди, которые взаимодействуют друг с другом в течение какого-то времени, разрабатывают общие символы и терминологию. Новые слова появляются благодаря особым событиям, предположениям или отношениям. Жаргон дает исследователю ключи к тому, что важно для членов группы и как они видят мир.¹

Существенный вопрос — это доступ к контексту или тому месту, где будет проводиться наблюдение. Доступностью объекта исследования нередко определяется выбор темы и проблемы. В зависимости от степени открытости контекста — организации, группы, общины — предпочтительны те или иные стратегии входа в поле, а также характер наблюдения, которое может быть скрытым или открытым, полным или выборочным.

Данные полевого исследования обычно представляют собой полевые заметки. Заметки, записи, файлы данных являются важными аспектами участвующего наблюдения. В процессе наблюдения трудно сконцентрироваться и делать записи, в связи с чем мы иногда откладываем их на потом или вообще ничего не фиксируем. Однако это является ошибкой.

Написание заметок — процедура, которая требует самодисциплины. Заметки содержат подробные описательные детали, сделанные по памяти. Исследователь должен иметь ежедневную привычку делать заметки сразу после того, как он покинет поле. Очень полезно фиксировать не только наблюдаемые факты, но и переживаемые чувства, а также возникающие соображения по поводу смысла происходящего. Некоторые исследователи практикуют описание этих трех типов информации в табличной форме:

Что я вижу	Что я чувствую	Как я это понимаю
------------	----------------	-------------------

В графе, содержащей интерпретации, желательно давать множественные толкования наблюдаемого и испытываемого.

Помимо дневниковых записей можно использовать записывающие аудио- и видеотехнологии. Записи расшифровываются и обязательно архивируются. Хранение записей и других архивных материалов должно осуществляться в соответствии с принятыми правилами.

¹ Neuman L.W. Social research methods: qualitative and quantitative approaches, 2nd ed. Boston etc., 1991; см.: Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях: Материалы семинаров / Под ред. М. Малышевой. М., 1997.

Отметим, что в современной этнографии развивается особое направление — визуальное. Фото- и видеотехнологии здесь используются не только для фиксации данных, но и как способ понять жизненные миры изучаемых культур. Для этого этнографы обращают внимание на то, какие приемы фото- и видеосъемки используют в местном сообществе, какие образы предпочитают запечатлеть и как все это объясняют.

Вслед за расшифровкой и архивацией полученных записей начинается аналитический цикл. Тексты дневников и интервью, описания наблюдаемых событий кодируются, систематизируются и подвергаются интерпретации. Предварительный анализ может осуществляться на ранних стадиях исследования с целью формулировки и уточнения гипотез, переопределения понятий и задач.

Еще один важный аспект полевого исследования — *валидность и надежность участвующего наблюдения* — определяется следующими условиями.¹ Во-первых, участвующий наблюдатель редко полагается на единичную форму свидетельств. Напротив, здесь используются разные методы, дополняющие друг друга источники, различные типы свидетельств и интерпретации с разных точек зрения (триангуляция).

Во-вторых, участвующее наблюдение предоставляет прямой доступ в мир инсайдеров. Чем менее доступен этот мир, тем менее валидные и надежные результаты получаются в исследовании.

В-третьих, правила метода требуют от исследователя описать и обсудить полностью процедуру исследования, рассмотреть связь между процедурами и результатами, в том числе достоинства и ограничения этих процедур. Кстати, именно такое открытое, детальное обсуждение исследовательских процедур позволяет подвергнуть их дальнейшей публичной проверке и анализу.

В-четвертых, ключевые понятия исследования могут быть проверены реальным их использованием в повседневной жизни. По словам Йоргенсена, трудно представить более строгий тест на точность или зависимость, чем проверка повседневностью. Наконец, хотя и не всегда это реально сделать на практике, в принципе, процедуры и результаты участвующего наблюдения могут быть проверены независимыми повторными исследованиями.

В ходе исследования субкультур, сообществ, организаций широко используются документальные материалы. Очень важно при использовании этих источников понять, как и для каких целей они создавались, какие скрытые мотивы двигали их авторами, а также искать то, что не нашло отражение в официальных сводках. Документы, используемые в исследовании организаций, приобретают значимость на фоне устных свидетельств очевидцев, их воспоминаний и индивидуальных интерпретаций. Такие свидетельства собираются с применением особых техник *интервью* «человек — дневник» и «жизненные истории».

Метод интервью

Сбор эмпирических данных методом интервью может осуществляться как в учреждении, так и на дому у респондента, или в специально отведенном для этого офисе. Изучение реальных людей, имеющих реальный жизненный опыт в реальном мире, происходит в нарративном анализе при помощи истолкования смысла, которым эти люди наделяют переживаемые ими события. Нарративами пронизана вся наша повседневная жизнь.

Представьте, например, разговор в обеденный перерыв, где одна женщина с подробнейшими деталями рассказывает другой о том, что «она сказала», что «он сказал», что случилось после, воспроизводя все нюансы момента, который имеет для нее какое-то особое значение. Психотерапевты каждый день сталкиваются с нарративами личного опыта и используют их, чтобы изменить жизнь пациента путем ее пересказывания и конструирования нового, более удовлетворительного опыта. Рассказывание

историй о прошедших случаях — это, наверное, универсальный вид человеческой деятельности, о которой мы узнаем еще в детстве и пользуемся затем на протяжении всего жизненного пути, будучи представителями самых разных культур.

Жизненные истории, или истории о жизни относят к жанру нарративов, или повествований. Заметим, что в современной социологии понятие «нарратив» используется очень широко: к нему относят устные рассказы, художественные произведения, рисунки, картины и даже естественно-научные труды. Жизненные истории используются по-разному. В одном случае исследователь фокусируется на фактах жизни. Он предполагает, что история отражает некую реальность, внешнюю по отношению к нарративу, но для которой история оказывается зеркалом. Такая реальность важнее для исследователя, чем рассказанная о ней история.

Это первый подход, он включает направления, одно из которых относится к жизни как к «окошку» в сферу исторических фактов, в другом история трактуется как проекция психологических диспозиций и внутренних психологических сил рассказчика.

Второй подход, сфокусированный на рассказываемой истории, ставит акцент на самом нарративе, его структуре и форме.

И, наконец, третий подход осуществляет анализ жизненной истории как процесса. Он синтезирует оба названных выше типа. Для этого подхода важны и текст, и рассказчик. Рассказывание истории трактуется как важное событие, которое оформляет социальные и психологические процессы, хотя сами истории рассматриваются как появившиеся в результате тех или иных жизненных событий.

Остановимся кратко на методологии интервьюирования и процедурных вопросах сбора нарративов. Нарративное интервью включает обмен вопросами и ответами с элементами повествования, причем вопросы могут носить направленный или ненаправленный характер. Формы повествования предполагают содержательные рассказы биографического характера, описание особых случаев или исторических событий.

После обычных для начального этапа интервью сообщений интервьюера (информация о цели интервью, согласование вопроса о магнитофонной записи, объяснение судьбы записей, пределов их использования, соблюдения анонимности, договоренность о продолжительности беседы, мотивации интервьюируемого, проговаривание процедурных моментов) социолог побуждает респондента к повествованию с помощью понятного и четкого вопроса, прямо затрагивающего интересы интервьюируемого и позволяющего дать развернутый ответ.

Интервьюер после этого должен слушать и лишь иногда подавать те или иные сигналы, поддерживающие ход повествования: выражающие согласие (кивок, «угу»), интерес («очень интересно», «не могли бы Вы побольше рассказать об этом»). Последующие вопросы о том же событии (недирективные, то есть непрямые, или директивные, позволяющие собрать конкретную информацию в самом конце интервью) будут заданы не ранее, чем респондент приведет к логическому завершению основной ход повествования.

В неформализованных интервью не весь собранный материал представляет собой нарратив, поскольку включает также обмен вопросами и ответами и другие формы дискурса. Респонденты в исследовательском интервью (если их не прерывать стандартизированными вопросами) будут говорить подолгу, порой организуя ответы в длинные истории. В число задач исследователя входит выявление предпосылок рассказчика, на которые он или она ориентируются, имея в виду реального или потенциального читателя, адресата текста или собеседника, учет символического присутствия третьих лиц, оказывающих влияние на автора истории.

В автобиографических нарративах частная, интимная информация переплетается с более широким контекстом жизненного опыта. Интерес представляет именно то, как сами респонденты упорядочивают отдельные моменты личного опыта, зачастую те, в которых произошел некий перелом, расторжение идеального и реального, разрыв между «Я» рассказчика и его окружением, организацией.

Интервью — это вербальный обмен лицом к лицу, где один человек — интервьюер — пытается получить информацию или выражения мнений или убеждений от другого человека (или от других людей в случае группового интервью).

Все качественные интервью имеют следующие общие допущения: а) открытая природа ответов влечет определения и интерпретации, не обязательно отражающие эмпирическую реальность; б) это ответы, сконструированные в конкретной ситуации с конкретной целью, расчетом на конкретную аудиторию и во взаимном обмене с интервьюером.

Неструктурированное интервью, которое называют также нестандартизированным или неформальным, больше напоминает дружескую, повседневную беседу. Не существует заготовленного списка или порядка вопросов, которые бы направляли диалог, нельзя применить одинаковый набор стимулов ко всем информантам.

Этот тип интервью более подходит для разведывательного исследования, когда мало что известно о конкретной проблеме, так как предоставляет информацию по всему спектру и содержанию проблемы, а также разнообразию и глубине чувств, связываемых людьми с конкретной проблемой или явлением. Техника неструктурированного интервью применяется в сочетании с количественными методами с тем, чтобы предоставить интерпретации взаимоотношений переменных, возможные вариации субкультур или факторов.

Следует упомянуть и *глубинные интервью*, в которых исследователь может затронуть глубоко и широко те области, которые ему интересны. Глубинные интервью полезны для того, чтобы получить интерпретации относительно установок, ценностей и убеждений.

Эти интервью чаще всего проводятся с несколькими хорошо информированными респондентами, а не с большим количеством людей. Зачастую выделяется специальная группа «ключевых информантов» — тех представителей социальной группы, находящейся в центре исследовательского внимания, которые лучше артикулируют и рефлексировать культурные смыслы, действия и отношения, рассказывая о себе и других. Можно называть этих людей «ключевыми акторами» (действующими субъектами), поскольку они способны исчерпывающе отвечать на вопросы, что связывает конкретный вопрос с более широкими культурно значимыми темами.

Теоретические, культурные и процедурные предубеждения могут определить природу отношений между интервьюером и интервьюируемым, характер задаваемых вопросов и то, как они интерпретируются. Интервьюер должен знать, каким образом предыдущий научный или социальный опыт может повлиять на процедуру исследования, работать над исключением любых оценочных суждений и постоянно проверять свои суждения, сопоставляя их со взглядами других. Необходимо быть внимательным, чтобы не задавать респонденту вопросов, содержащих подсказки ответов. Важно постоянно переосмысливать свои интерпретации и поведение и фиксировать любые проявления предубеждений.

Процесс беседы в *интервью «человек — дневник»* организован таким образом, чтобы поощрить участников событий вспомнить, воссоздать и обсудить моменты опыта и жизненных проблем. С информантами беседуют несколько раз в течение исследования. В начале интервью всегда задаются одни и те же вопросы. Затем вопросы фокусируются на широких тематических интересах, относящихся к области изучения. Интервьюер пытается уточнить некоторые моменты, возвращаясь к ним в процессе интервью, и просит респондента прояснить. Как только главные исследовательские вопросы прояснены, интервьюер переводит разговор на другие вопросы, интересные для того или иного информанта.

Главное преимущество *группового* интервью состоит в том, что здесь генерируется большой объем информации по теме за короткий промежуток времени. Один из недостатков состоит в том, что люди могут скрывать некоторые взгляды, не желая высказывать их на публике. Базовой категорией в технике любого интервью является вопрос. Очень многое зависит от того, как и в какой последовательности задавать вопросы. Интервью должно следовать цели перевода исследовательских вопросов в

специальные вопросы для информантов, а также предлагать вопросы, мотивирующие респондента предоставлять затребованную информацию.

Принципы формулировки вопросов интервью (по П. Лазарсфельду).

1. Необходимо, чтобы все вопросы попадали в концептуальную область, важную для теории и исследовательских вопросов социолога.

2. Следует формулировать и упорядочивать вопросы таким образом, чтобы они соответствовали опыту респондентов.

3. Интервьюер должен открывать действительные смыслы, которые лежат позади ответов информанта. Например, если мать говорит, что ее ребенок «медлительный ученик», исследователь не должен предполагать, что он знает, что означает этот термин. Лучше всего попросить респондента объяснить, расширить, привести примеры, сравнить и противопоставить понятие или тип с другими понятиями или типами.

Рассматривая различные типы интервью, выделим несколько типов вопросов, используемых на определенных стадиях сбора информации. *Описательные вопросы* — очень широкие и вводные. Начиная с «вопросов широкого круга», можно получить от информанта объемный и богатый нарратив. Затем следуют вопросы малого круга, фокусирующиеся на меньшей единице опыта. Интервьюер может спросить о примерах или опыте, приобретенном в конкретном месте. Эти типы вопросов позволяют исследователю почувствовать язык и мир информанта. Насколько возможно, следует попытаться использовать тот же язык. Другой тип вопроса — *структурный* — осуществляет дальнейшую фокусировку на проблеме исследования и позволяет исследователю определить, как информанты организуют культурное знание. А *контрастные вопросы* применяются для того, чтобы отличить друг от друга понятия, события, процессы, людей в измерениях смысла (значения).

Перечисленными способами сбора информации антрополог сегодня не ограничивается. Наблюдение дополняется в современной антропологии целым рядом различных техник, выбор которых зависит отчасти от ареала изучения и раздела дисциплины. Поскольку современные исследования все более становятся проблемно-ориентированными и менее общими или холистскими относительно их предмета, то был разработан целый ряд специальных исследовательских техник, связанных с такими разнообразными разделами, как экологическая антропология, исследования родства и прикладная антропология.

Как правило, применяемые методы включают интервью (структурированное интервью или анкетирование, с одной стороны, и глубинное интервью — с другой), кейс-стади, опросы и картографирование, применение исторического и архивного материала для предоставления достаточной глубины времен, применение статистических данных или данных переписи и так далее. В последние годы расширилось применение компьютеров, математических и статистических моделей, и современные антропологи теперь имеют широкий выбор таких технологий и моделей, которые могут помочь им в формировании и анализе данных для получения новых значимых материалов.

Анализ текстов

Понятие метода. Остановимся кратко на других неопросных методах, применяемых в полевых антропологических исследованиях. То, что нас окружает и доступно наблюдению, либо уже является текстом или может быть в качестве такового представлено. Все эти тексты, или документальные источники, можно разделить на два типа: созданные специально для исследования или созданные первоначально для иных целей и лишь затем проанализированные учеными.

Любой метод сбора эмпирических данных в социологии (наблюдение, глубинное интервью, фокус-группа, анкетный опрос) приводит к появлению текста: расшифровка записей интервью, дневник наблюдения, отчет об исследовании. Такие тексты создаются специально в целях исследования. А вот личные документы людей: их письма, дневники, стихи, любительские фильмы, фотоальбомы, коллекции различных

вещей и многие другие формы самовыражения и отражения личной жизни, — являются артефактами. Такие «документы жизни» могут стать предметом интереса социальных ученых, поскольку могут существенно расширить наши представления о реальности.¹

В 30-е гг. XX в. французская исследовательница Харриет Мартинье говорила в своей работе об исследовании американских морали и манер, что слова людей служат лишь комментарием к тому, о чем нам могут рассказать вещи. Мартинье считала, что институты и записи воплощают в себе намного больше, чем сколь угодно разнообразная коллекция голосов людей. Под записью она подразумевала любой вещественный объект, созданный людьми: руины древней архитектуры, эпитафии, гражданские регистры и тысячи других проявлений общего разума, которые могут быть обнаружены у любого народа.

Этот принцип был принят на вооружение многими авторами. Например, спустя полтора века американская исследовательница гендерных ролей Роуз Вейтц подчеркивала, что культурные продукты общества в любой конкретный момент времени отражают основные темы общества и эпохи. В культурных артефактах как бы записана информация о том контексте, в котором они были произведены. Однако хотя некоторые тексты и отражают время и место их создания, другие (например, телепередачи, кинофильмы) отражают опыт тех, кто создает эти тексты. Речь идет об *индустрии культуры*, где произведения выступают посредниками между автором, заказчиком и аудиторией.

Современные исследователи культурных текстов учитывают этот опосредованный смысл артефакта и в связи с этим анализируют как сам текст, так и процесс его производства. При этом ставится вопрос о том, что позволяет или что заставляет автора произвести именно такой текст.²

Как различаются документы? По способу фиксации информации — рукописные и печатные, фото-, аудио- и видеозаписи. С точки зрения целевого назначения, как уже упоминалось, бывают целевые (специально созданные в целях исследования) и наличные документы. По степени персонификации — личные (дневники, мемуары, письма) и безличные (статистические или событийные архивы, данные прессы, протоколы собраний). В зависимости от статуса документального источника — официальные и неофициальные. Особую группу документов образуют материалы средств массовой информации. Наконец, по источнику информации документы бывают первичные и вторичные. Вторичные представляют собой обработку, обобщение или описание данных первичных документов, созданных на основе наблюдения, опроса, регистрации событий.³

Преимущество документов, созданных независимо от задач исследователя, перед данными анкетных опросов и даже глубинными интервью состоит в том, что содержащаяся в них информация в большей степени связана с естественным контекстом реальности, чем с искусственной ситуацией опроса.

Развитие метода. Подходы к анализу текстов, предложенные в социологии Мартинье, нашли отклик в работе Иды Уэллс — учительницы, журналистки, лектора, исследовательницы и активистки. Уэллс была дочерью освобожденных рабов; в 1891 г. она исследовала условия, при которых происходило линчевание чернокожих мужчин. Она начала свой анализ с того, что собрала все газетные публикации о линчевании, посетила места событий и проинтервьюировала свидетелей, а также изучила судебные документы. Обвинение, которое упоминалось в газетах, — изнасилование белых женщин — выдвигалось против чернокожих мужчин лишь в 1/3 случаев, и гораздо меньше обвиняемых было признано виновными на суде. Поводом к линчеванию служили словесные перепалки.

¹ Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998. С. 108-109.

² Reinhartz S. Feminist methods in social research. New York, Oxford, 1992. P. 145.

³ Ядов В.А. Социологическое исследование: Методология, программа, методы. Самара, 1995. С. 131-132.

Вывод, к которому пришла Уэллс: чернокожие мужчины были убиты из-за расовой ненависти к ним со стороны белых, а не по причине конкретных преступлений. Это исследование было опубликовано благодаря сбору пожертвований, организованному чернокожими женщинами. Ида Уэллс подчеркнула в своей публикации, что она полагалась на документальные материалы, написанные белыми. Тем самым она способствовала наиболее сложному процессу — пересмотру стереотипов доминирующей группой.¹

Типы материалов, использующихся в современном контент-анализе. Контент-анализ — это систематическое изучение объектов (артефактов) или событий посредством их пересчета или интерпретации содержащихся в них тем. Артефакты выступают объектом анализа социологов, историков, литературоведов, социальных антропологов и археологов. Такие культурные продукты имеются в каждом аспекте человеческой жизни: в относительно частных мирах, «высокой» культуре, популярной культуре, организационной жизни. Только воображение исследователя (вернее, недостаток этого воображения) может установить предел поиска артефактов.

В анализе «текстов» объектом, например, могут выступать детские книги, народные сказки, произведения искусства, художественная и любая другая литература, произведения детского творчества, мода, открытки, всевозможные руководства и инструкции, адресованные девочкам и женщинам (например, как стать хорошей хозяйкой), доски объявлений, газеты, медицинские записи, научные публикации, учебники социологии, сборники афоризмов или цитат.

Особенность дневников в том, что они описывают жизненные события тогда, когда они происходят, тогда как в устных историях на воспоминания накладываются впечатления современности и срабатывает эффект места и времени. В биографическом интервью, как и в устной истории, исследователь различает два аспекта субъективного времени: «каково сегодняшнее видение прошлого и каковы были ощущения человека тогда, в момент совершения события, в прошлом».²

Исследователь может использовать уже существующие доступные дневники или просить респондентов вести дневник в течение определенного времени. При этом предлагается примерная структура записей в целях исследования, но предусмотрены и любые другие заметки личного характера. На материале дневниковых записей возможно анализировать содержание повседневной жизни, бюджет времени, а также исследовать особенности практик и сообществ, скрытых от наблюдения. В тех случаях, когда респондент, заполняя дневник, следует схеме, предложенной исследователем, эти записи называются дневниковым интервью. Это интервью относится к полуструктурированным.

Письма выступают богатым источником информации и могут быть классифицированы следующим образом: церемониальные (по случаю официального события, праздника); информационные (детальный рассказ о жизни семьи, адресованный отсутствующему ее члену); сентиментальные (призванные оживить чувства человека безотносительно к какому-либо особому случаю); литературные (имеющие эстетические стороны); деловые. Эта классификация принадлежит У. Томасу и Ф. Знанецкому, активно использовавшим письма в своих исследованиях.³ При использовании писем необходимо помнить, что здесь есть две референтных персоны — автор и адресат, на реакцию которого рассчитан стиль каждого письма; адресат наполовину определяет направленность и стиль письма.

При проведении контент-анализа в гендерной перспективе, например, можно выделять категории текстов, рассматривая отдельно те артефакты, что произведены женщинами, о женщинах или для женщин, мужчинами, о мужчинах или для мужчин, а также женщинами для мужчин и в других сочетаниях категорий. Иногда текст попадает в более чем одну категорию, если, скажем, написан женщинами о женщи-

¹ Reinharz S. Feminist methods in social research. New York, Oxford, 1992. P. 146.

² Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998. С. 109.

³ Цит. по: Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998. С. 11.

нах и для женщин. Так, канадская исследовательница Джоан Пеннелл анализировала идеологию устава одного приюта для женщин, страдающих от семейного насилия¹.

В процессе гендерно-чувствительного контент-анализа может выявиться, что тот или иной текст транслирует сугубо патриархальные и даже женоненавистнические взгляды. С другой стороны, образец популярной культуры, выбранный для анализа, может проявить свою оппозиционную сущность по отношению к доминантной культуре. Популярные культуры, созданные или выбранные женщинами, могут отличаться сопротивлением или упругостью, независимостью от господства мужской культуры.

В то же время исследователи могут применять и те материалы, которые как будто специально созданы для анализа того или иного вопроса. Примером подбора материалов двух типов в исследовании проблемы аборт будет использование: а) газетных статей и буклетов, листовок, брошюр и б) таких организационных документов, как протоколы собраний, уставы, списки основателей и спонсоров.

К первой группе относятся документы, создающиеся специально для убеждения людей, следовательно, они рассчитаны на общественное внимание и могут как производиться, так и использоваться иными исследователями как аргументы научных публикаций.

Документы второй группы не были изначально созданы в целях исследования, однако посредством их анализа можно установить, в чьих интересах производится и распространяется мнение о необходимости запретить или разрешить аборт. Подобное исследование провела американская социолог Кристин Аакер: она рассмотрела социальный состав движений «Про-лайф» и «Про-чойс» в ранний период их деятельности в 1960-е гг. Аакер объединила контент-анализ документов с продолжительными полуструктурированными интервью с 212 активистами, которые принимали участие в дебатах об абортах. Сопоставление материалов интервью с архивами и организационными текстами позволило ей понять связь между индивидуальными убеждениями и идеологиями организаций.² Такое исследование носит название мультиметодического.

Анализ текстов как деконструкция. Термин «контент-анализ» по-разному определяется социальными учеными. Историки, например, применяют понятие архивных исследований, философы и литературоведы используют анализ текстов или литературную критику. Кроме того, различаются и теоретические подходы к анализу документов. В этом случае появляются дополнительные обозначения анализа текстов: дискурс-анализ, анализ риторики и деконструкция.

Ярким примером феминистской деконструкции служит проведенный Лорел Грэхам сравнительный анализ четырех текстов, созданных об одном и том же явлении — об одном годе жизни доктора наук Лиллианы Моллер Джилбрет, которая была пионером научного менеджмента. В качестве четырех текстов Грэхам взяла личные дневники Джилбрет, биографию, написанную ее коллегой Эдной Йост, книгу, опубликованную двумя детьми Джилбрет, и экранизацию этой книги. Такое прочтение одного и того же явления называется интертекстуальным, поскольку автор и читатель обращаются одновременно к четырем разным текстам, как бы вызывая их на диалог, на очную ставку. Грэхам рассматривает противоречия, содержащиеся внутри текстов, и несоответствия между текстами, считая их иллюстрацией всепроницающему действию патриархата и капитализма. Голос Джилбрет, который слышен в ее дневниках, прерывается доминантой внешних социальных сил, и ее жизнь приобретает новые очертания в биографии, книге и фильме.³

Как упоминалось выше, помимо рекламы, газет, а также научных публикаций, гендерный анализ широко проводится на материале художественной литературы.

¹ Reinharz S. Feminist methods in social research. New York, Oxford, 1992. P. 149.

² Ibid. P. 152.

³ Ibid. P. 153.

Романы, написанные как мужчинами, так и женщинами, оказываются политическими текстами в социальном и индивидуальном аспектах, поскольку персонажи художественных произведений представляют собой источник формирования идентичности.

Среди принципов социально-научного анализа художественных произведений, которые применяются и при анализе текстов интервью — *изучение лингвистического репертуара*, или тех тем, стереотипов и дихотомий, которые содержатся в речи героев. В этом случае единицей анализа выступает не сам человек, но его лингвистический репертуар и идеологические подтексты. В публикациях исследователи обязаны показывать как текст произведения, так и свой анализ, чтобы несоответствия были очевидны для читателя.

Истории, рассказанные людьми о собственной жизни, о сексуальных желаниях, фантазиях, переживаниях или трагедиях со страниц беллетристики или иллюстрированных журналов, в «ток-шоу» или документальных проблемных передачах, стали неотъемлемой частью современной культуры. Язык сексуальности, используемый в личном интервью или в художественном произведении, всегда содержит в себе напряженное противостояние микроструктур индивидуального опыта и макроконтекстов социальности.

Количественный контент-анализ. Исследователи, собирающие тексты для социально-научного анализа, могут интерпретировать их с применением количественных или качественных методов. Например, компьютерные программы, подсчитывающие частоту употребления слов, могут помочь нам обнажить скрытые механизмы, заложенные в большом количестве документов.

Подобным образом может проводиться количественный контент-анализ авторства и содержания академических журнальных статей, например по вопросу о процентном соотношении мужчин и женщин среди авторов или в качестве объектов исследований, в аспекте применяемых методов и обращения авторов к гендерной проблематике.

Канадский психолог Пола Каплан применила этот метод, чтобы продемонстрировать антагонизм психологов к матерям обследуемых детей: она проанализировала девять основных журналов в области исследований психического здоровья за три года в течение 1972 — 1982 гг., применив 63 категории для прочтения и классификации 125 статей в аспекте «обвинения матери». Другой пример — работа американских исследовательниц Дайаны Скалли и Полин Барт. Они осуществили количественный контент-анализ учебников гинекологии и пришли к выводу, что портрет женщин в этих текстах рисуется как образ психически больного человека.¹

Результаты количественного контент-анализа могут затем использоваться для формулировки гипотез, имеющих отношение к гендерным исследованиям, к феминистским теориям и проблемам, а также для практической деятельности в целях социальных изменений. Статья «Репрезентация гендерных отношений в российской массовой печати», приведенная в этом разделе, является образцом того, как исследователь удачно сочетает элементы количественного контент-анализа и дискурс-анализа, который еще называется качественным, или интерпретативным.

Качественный, или интерпретативный, контент-анализ. Исторические исследования полагаются на документы при изучении жизни людей в прошлом. Представленные в них факты могут служить первичными или вторичными, уже обработанными данными. Социальные ученые феминистского направления исследуют жизнь отдельных женщин и групп, отношений между мужчинами и женщинами или между женщинами, проблемы, возникающие на пересечении расовой, гендерной, классовой и возрастной идентичности.

Кроме того, ученые анализируют культурные артефакты, имеющие отношения к частной жизни, а также те идеи, институты и тех людей, которые в значительной степени повлияли на жизнь женщин в той или иной стране в определенный период

¹ Reinharz S. Feminist methods in social research. New York, Oxford, 1992. P. 158.

времени. Документы, связанные с публичной сферой (суд, правительство, церковь), являются *конвенциональными* источниками. Они подходят для изучения официальных событий, то есть тех, где преобладают мужчины. Если же мы хотим исследовать жизнь обычных женщин, для нас неоценимыми станут личные письма, дневники, молитвы, вышивка и другие произведения женского творчества, автобиографии, устные истории, медицинские карты, письма к редактору журнала, художественная литература, написанная женщинами, произведения женского фольклора, тетради с песнями и кулинарными рецептами.

Американский социолог Элизабет Хампстен отмечает, что голос женщин-рабочих не представлен нигде, кроме их личных писем, дневников и интервью с ними. Кроме того, экстраординарная, выдающаяся женщина и обычная женщина при более внимательном отношении могут оказаться не так уж сильно отличными друг от друга, как это может представляться на первый взгляд.¹

Феминистская теория используется здесь как основа интерпретации данных. Прочтение Гердой Лернер, историком и социологом, женских дневников поколебало гендерно нейтральное определение подросткового возраста: в то время, когда молодые мужчины переходят этот рубеж и вступают в этап ответственной взрослости, молодые женщины переходят к зависимости, меняя свободу, которую они имели, будучи детьми, на ограничения и запреты, существующие для взрослых женщин.

В другом исследовании Нэнси Котт обратила внимание, что личные документы женщин, опубликованные или хранящиеся в архивах, представляют собой письма и дневники молодых незамужних девушек в возрасте около 20 лет. Она пришла к выводу, что у девушек было больше времени или иное отношение к собственному времени и размышлению о себе, своем будущем, чем у замужних и более старших женщин. Эта исследовательница предлагает проводить триангуляцию, анализируя личные документы наряду с официальными, включая различные книги советов для женщин.

В одном из своих качественных социологических исследований Шуламит Рейнхартц собрала рассказы женщин о неудачной беременности, записанные в дневниках, сочинениях и других личных документах. Затем она попыталась определить сходства и различия смысла неудачной беременности для женщин из различных мест, эпох и социальных страт. Оказалось, что разные женщины применяют различные категории для объяснения своей ситуации, говоря о причинах, последствиях, своем отношении к беременности и ее завершению, о той помощи, которую могут получить от окружающих.²

Приведем несколько примеров феминистского контент-анализа. Фольклористом и собирателем С.Б. Борисовым был исследован особый феномен: письменный жанр современного городского фольклора — рукописные девичьи рассказы о любви, представляющие собой «наивное творчество» подростков.³ Татьяна Барчунова исследовала представление женщин в символическом дискурсе националистической прессы.⁴ Татьяна Максимова, проанализировав ряд женских романов и журналов, обнаружила тенденцию преобладающей представленности в этих текстах сексуальных и эмоциональных качеств любовной жизни в ущерб личностным и интеллектуальным. Журнальный материал включал как вербальные, так и визуальные тексты.⁵ Екатерина Таратута в своей статье проводит анализ произведений русской классики, на которых во многом построена школьная программа по литературе.⁶ Лариса Косыгина провела гендерный анализ сборников анекдотов, изданных в период с 1990 по 1995 год.⁷

¹ Reinharz S. Feminist methods in social research. New York, Oxford, 1992. P. 160.

² Ibid.

³ Борисов С.Б. Рукописный девичий рассказ. М., 2002

⁴ Потолок пола: Сб. науч. и публицист. статей / Под ред. Т.В. Барчуновой. Новосибирск, 1998. С. 89.

⁵ Там же. С. 126-127.

⁶ Там же. С. 137-141.

⁷ Там же. С. 149-160.

Анализ кино- и фотоматериалов

В социокультурном анализе важное место отведено анализу репрезентаций. Ведь типы идентичности, специфические для данной социальной общности и данного времени, входят в так называемую репрезентативную культуру общества, которая, в свою очередь, организует ориентацию и поведение людей в повседневной жизни. Это означает, что типы идентичности могут наблюдаться в повседневной жизни, а утверждения о них — верифицироваться или опровергаться обычными людьми, здравым смыслом. Идентичность, подчеркивающая уникальность индивида, есть социальный продукт, относительно стабильный элемент социальной реальности.

Типы идентичности могут характеризовать половую принадлежность, сексуальные предпочтения, пересекаясь с профессиональным, семейным, образовательным, расово-этническим, экономическим и другими статусами. Эти определения влекут за собой множество символических предписаний относительно того, как себя вести, как выглядеть, на что рассчитывать в жизни, с кем общаться; они являются для людей чем-то вроде когнитивного путеводителя по жизни.

Репрезентации в визуальной культуре (кинематограф, живопись, реклама, медиа), дискурсы институциональных форм знания (например, медицина, психиатрия, сексология, социология, теология) влияют на социальные представления, направляя повседневные социальные практики.

Согласно классификации Стюарта Холла, одного из основателей Бирмингемской школы культурологических исследований, существует два типа стратегий, при помощи которых зритель декодирует телевизионный дискурс: доминантное и альтернативное чтение. Кроме того, сам текст может быть преимущественно доминантным или содержать альтернативные культурные практики. Если происходит доминантное чтение, текст ведет зрителя, который воспроизводит институциональную версию реальности, транслируемую медиумом. При этом существующий социальный порядок не подвергается сомнению, а напротив, утверждается и легитимируется.

Примером может выступать советское кино, скажем, 1930-х или 1940-х гг. и безоговорочное восприятие его многими советскими людьми в качестве правдивого и образцового изображения реальности.

Во втором случае зритель признает легитимность доминирующих определений реальности, но учитывает и тот непосредственный социокультурный контекст, в котором пребывает конкретный индивид.

Фотографическое исследование имеет длинную историю в социальной науке, начиная от колониальных архивов и архивов фотографий преступников, создаваемых в начале XX в., до более современных исследований, в которых этнографы сотрудничали с информантами посредством фотографий для документирования аспектов их культур. Создание фотографических заметок зачастую было основано на предположении о том, что фотографируемые артефакты имеют законченные, зафиксированные символические смыслы.

Например, проводя систематическое фотографическое исследование визуальных аспектов материального содержания и организации дома, можно ответить на вопросы, относящиеся к экономическому уровню домохозяйства, его стилю, декору, видам деятельности, особенностям его уклада и знакам гостеприимства и отдыха. Однако подобные фотографические заметки ограничены, поскольку они не указывают, каким образом эти объекты становятся частью жизненного опыта или осмысливаются теми людьми, в чей жизни они так или иначе фигурируют.

В последние годы этот подход фотоисследования применялся в основном визуальными социологами. Например, исследования символизма материальных объектов в доме или материальной среды брюссельского офиса норвежской мультинациональной химической компании. Контекстуализация визуального исследования осуществлялась через интервью и анализ других аспектов офисной жизни.

Однако, по мнению С. Пинк, эти исследования, основанные на реалистском подходе к фоторепрезентации, не полностью актуализуют потенциал фотоисследования

в этнографической работе, поскольку стремятся документировать визуальные факты и тем самым игнорируют идею о том, что фотографии сами являются субъективными репрезентациями.

Подход Д. Шварц¹ к фотоисследовательской работе в Североамериканской фермерской общине Ваукома (Waucoma) является примером более близкого сотрудничества с информантами. Шварц не считает ее исследовательские фотографии ни «объективными визуальными документами», ни как «фотографическую истину». Напротив, они «представляют точку зрения».

Вместо того, чтобы основывать свой анализ образов на их содержании, она осуществляет интерпретацию на основе «инсайтов, полученных посредством этнографической полевой работы и реакций на них информантов», чтобы выявить спектр смыслов, которые эти образы несли для разных членов сообщества.

Фотоисследования как попытки репрезентировать физическое окружение, события или представления могут входить в метод рефлексивной этнографии. Однако к таким фотографиям следует относиться как к репрезентациям аспектов культуры, а не к записям целых культур или символов, которые содержат в себе полные или фиксированные смыслы. В то же время это способ хранения, категоризации и анализа этнографической фотографии.

Рекомендации к написанию отчета по полевому исследованию в рамках курса «Социальная антропология».

Все эти методы и процедуры следует прокомментировать на примере отчета о полевом исследовании студентов отделения социальной антропологии отечественных университетов. Сформулируем некоторые рекомендации по подготовке такого отчета.

Структура отчета. Во введении следует указать, что будет исследовано и почему, как вы выбирали тему, как формулируются исследовательская проблема, с какой целью проводится это исследование, какие шаги выполнялись для достижения цели. Здесь же следует указать нескольких авторов, которые, с вашей точки зрения, важны для выбора темы, для проведения исследования и анализа результатов.

Основная часть может состоять из нескольких разделов. Первый раздел можно посвятить *обзору источников*: а) по исследуемой группе (организации), проблеме; б) по методам исследования; в) по теориям социологии повседневности, феноменологической, интерпретативной социологии. Этот обзор может включать наиболее яркие, но не длинные цитаты, обрамляемые вашими комментариями.

Второй раздел посвящен собственно *описанию процедуры вашего исследования*: как вы входили в поле, выбирали информантов, брали интервью, что наблюдали, какие испытывали трудности этического, психологического характера, запретов на доступ к информации, как разрешали эти проблемы.

Третий раздел может содержать *описание ключевых информантов*, персонажей повседневной драмы, рутины их деятельности, выявленных практик, взаимодействий, символов, связей, ценностей. Здесь же может быть помещено описание схемы организации или вообще пространства исследуемого объекта. Сама схема может прилагаться в конце работы или находиться здесь же.

Четвертый раздел основной части может содержать *анализ полученных данных*. Здесь можно обосновать созданную типологию, проиллюстрировав ее примерами-цитатами, знаками.

Заключение подводит итог выполненной работе и должно содержать выводы, соответствующие целям и задачам (шагам), сформулированным во введении, и обобщать те сведения, которые находятся в основной части. В конце заключения можно поставить вопросы или проблему, требующие дальнейшего внимания. Что осталось непонятым? Что было бы интересно исследовать дальше?

¹ Schwartz D. Waycoma Twilight: generalizations of the farm // Series on ethnographic inquiry. Washington DC, 1992.

Приложение включает дневник и другие иллюстративные материалы. Список используемых источников оформляется по правилам оформления дипломных работ.

Дневник наблюдения имеет следующую структуру: титульный лист (название на титульном листе тетради или блокнота, фамилия, имя, тема); регулярные записи (каждая запись начинается с упоминания даты (число, день недели) и времени начала и окончания наблюдения).

Лист можно разделить на три графы или записывать информацию подряд, отвечая на следующие вопросы:

«Что мне удалось сегодня увидеть?»;

«Что это может означать (что еще это может означать)»;

«Какие эмоции у меня вызывает увиденное (и как эти чувства могут повлиять на интерпретацию)».

Это общие вопросы, которые задаются в начале наблюдения, а затем уточняются, исходя из темы исследования. По мере фокусировки темы, от наблюдения к наблюдению эти общие вопросы должны быть дополнены более конкретными, например, «почему здесь так много женщин?» или «интересно, что думает кондуктор трамвая о нас, пассажирах?».

Запишите в дневник наблюдения те вопросы, которые вы задавали информантам, ваши мнения о том, хорошо ли вы сформулировали ваши вопросы, а также какова была реакция информанта, удалось ли наладить доверительный диалог, не было ли каких-то неожиданных или негативных реакций. Дневник представляет собой базу «сырых» данных, а также наметок к их анализу.

Лит.: Абельс Х. Романтика, феноменологическая социология и качественное социальное исследование // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 1; *Альмодовар Ж.-П.* Рассказ о жизни и индивидуальная траектория: сопоставление масштабов анализа // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 2; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. Е. Руткевич. М., 1995; *Биографический метод в социологии: история, методология, практика* / ред. кол. Е.Ю. Мещеркина, В.В. Семенова. М., 1994; *Борисов С.Б.* Рукописный девичий рассказ. М., 2002; *Бутенко И.А.* Анкетный опрос как общение социолога с респондентом. М., 1989; *Веселкова Н.В.* Методологические принципы полуструктурированного интервью // Социология. 1995. № 5 — 6; *Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях* / Под ред. М. Малышевой. М., 1997; *Журженко Т.Ю.* О междисциплинарном подходе, профессионализме и научной объективности в гендерных исследованиях // Социально-правовой статус женщины в исторической ретроспективе: Материалы межд. науч. конф. Иваново, 1997; *Зверева В.* Репрезентация и реальность // Отечественные записки. 2003. № 4; *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1996; *Козлова Н.Н.* Сцены из частной жизни периода «застоя»: семейная переписка // Журнал социологии и социальной антропологии. Т.П. 1999. № 3; *Малышева М.М.* Анализ качественных данных в гендерных исследованиях // Гендерный калейдоскоп: Курс лекций / Под общ. ред. М.М. Малышевой. М., 2001; *Маслова О.М.* Качественная и количественная социология. Методология и методы // Социология. 1995. № 5 — 6; *Мертон Р., Фiske М., Кендалл П.* Фокусированное интервью. М., 1992; *Методология исследований политического дискурса: актуальные проблемы содержательного анализа общественно-политических текстов.* Вып.1. Минск, 1998; *Методы сбора информации в социологических исследованиях.* Кн. 1,2/ Отв. ред. В.Г. Андреенков, О.М. Маслова. М., 1990; *Мещеркина Е.* Феминистский подход к интерпретации качественных данных: методы анализа текста, интеракции и изображения // *Жеребкина И.* (ред.) Введение в гендерные исследования. Ч. I. Харьков, СПб. 2001; *Мещеркина Е.Ю.* Качественные методы в гендерной социологии // Гендерный калейдоскоп: Курс Лекций / Под общ. ред. М.М. Малышевой. М., 2001; *Ньюман Л.* Неопросные методы исследования // Социол. исслед. 1998. № 6; *Потолок пола: Сб. науч. и публицист. статей* / Под ред. Т.В. Барчуновой. Новосибирск, 1998; *Романов П.В., Щербанова В.В., Ярская-Смирнова Е.Р.* 427

Женщины-террористки в интерпретативных моделях СМИ. Дискурс-анализ газетных публикаций // Полис. 2003. № 6; Романов П.В. Феминистская этнография: Обзор основных концепций, методов сбора данных и политик интерпретаций // Гендерные Исследования. № 6 (1/2001); Рубел П., Чегринец М. Исследовательские стратегии в современной американской культурной антропологии: от "описания" к "письму" // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Том 1. № 2; Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998; Социальная политика и социальная работа в изменяющейся России. М., 2002; Томпсон П. История жизни и анализ социальных изменений // Вопросы социологии. 1993. Т. 1. № 1/2; Щеплаова В., Ярская-Смирнова Е., Романов П. Женское лицо необъявленной войны (тектоник на Дубровке) // Гендерные исследования. 2004. № 10; Ядов В.А. Социологическое исследование: Методология, программа, методы. Самара, 1995; Ярская-Смирнова Е.Р. Нарративный анализ в социологии // Социологический журнал. 1997. № 3; Ярская-Смирнова Е.Р., Карпова Г.Г. Символический репертуар государственной политики: Международный женский день в российской прессе, 1920 — 2001 гг. // Социальная история. Ежегодник. 2003: Женская и гендерная история / Под ред. Н.Л. Пушкаревой. М., 2003.

П.В. Романов, Е.Р. Ярская-Смирнова

Сицилия х культурная антропология на Западе: опыт преподавания в англоязычных странах

Социальная и культурная антропология (далее С. к. а.) — влиятельное направление научно-образовательной деятельности, сложившееся на базе ведущих западных университетов. История преподавания антропологии за рубежом берет свое начало в период институционализации этой академической дисциплины. Как известно, все крупнейшие исследователи представляли результаты своих экспедиций и теоретических размышлений в университетских аудиториях, занимались организацией кафедр и факультетов. Рассмотрим некоторые особенности преподавания С. к. а. в англоязычных странах, в частности в США и Великобритании.

Особенности и уровни образовательных программ по социальной и культурной антропологии

Профессионализацию С. к. а. относят к 1920-м гг. Идеальная модель, вместе с критическими замечаниями по отдельным элементам ее реализации, изложена в известной статье К. Леви-Строса.¹ Он считал, что антропологическое образование должно давать лингвистическую (и вообще семиотическую подготовку), знание математических методов, умения рассматривать социокультурные явления комплексно, привлекая весь арсенал социальных и гуманитарных наук. Поскольку дисциплина обширна, она требует длительной подготовки и включает специализацию в какой-то области. Основной формой трансляции накопленных знаний студентам Леви-Строс признавал научные монографии и статьи, но не учебники. Он предполагал использование в процессе обучения фильмов, аудиоматериалов, музейных коллекций. Желательной ему представлялась и стажировка «в поле», причем довольно длительная — в течение года или даже двух. С его точки зрения и преподаватель С. к. а. не может не быть полевым исследователем и ограничиваться только библиотечными знаниями: «антропологию должны преподавать очевидцы».²

Представленный ниже обзор современных тенденций развития образования в области С. к. а., основанный преимущественно на опыте британских и американских

¹ См.: Леви-Строс К. Место антропологии среди социальных наук и проблемы, возникающие при ее преподавании // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. Глава XVII.

² Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 331.

университетов, показывает, что суждения французского структуралиста имеют достаточную степень универсальности, а значит и рассматриваемые тенденции могут быть найдены и за пределами обозначенного академического ареала.¹ Универсальной тенденцией оказывается и повсеместная связь развития учебных программ и организации социально-антропологического образования с *ведущими персоналиями*: не только многие курсы, но и целые исследовательские и образовательные программы оказываются авторскими, и как следствие, если эти персоны уходят, то, как заметил Т. Ингольд, они «уносят свою антропологию с собой».² Это существенно влияет на многие аспекты развития учебных программ, важных именно для С. к. а.: выбор географического и исторического поля и ориентация на полевую практику и методику в целом, связь с музеями, традициями физической антропологии, отношения со смежными дисциплинами: историей, культурными исследованиями, социологией, философией, религиоведением.

Учебные программы по С. к. а. охватывают несколько *уровней подготовки*, сопоставимых с нашими представлениями о колледже и университетском курсе (неполное и полное высшее профессиональное образование), магистратурой и аспирантурой, дополнительным образованием и повышением квалификации. При этом следует иметь в виду, что зарубежные студенты действительно свободны в выборе учебных курсов в рамках достаточно гибкой структуры плана обучения и формирования, в результате, индивидуализированного и часто *междисциплинарного профессионального профиля*. Этим обусловлена и специфика чтения курсов, составляющих в целом тематические блоки «социальная антропология», «культурная антропология» или просто «антропология».

Аудитория, слушающая базовый курс по С. к. а., или любые другие входящие в программу курсы (по «Морали и вере в исламе» или по «Антропологии Севера»), может включать как тех, кто намерен получить диплом социального антрополога, так и менеджеров, готовящихся работать в исламских странах, или юристов, практика которых будет связана с нефтедобычей и т. п. Изучение С. к. а. востребовано специалистами в области музейного дела, археологии, государственной службы, муниципальными работниками, дипломатами, журналистами, всеми работающими в западных странах. Сферами занятости специалистов с дипломами и степенями по С. к. а. также называют: преподавание, музейную работу, работу в библиотеках, исследования, медицинские службы, социальную работу, муниципальные и государственные службы, благотворительные организации (в том числе за рубежом), журналистику и СМИ, дипломатическую службу, туризм, политику.

Не следует думать, что такая ситуация подразумевает обязательное повторение «азов», снижение теоретического уровня курсов. Скорее, эта технология планирования учебного процесса и чтения курсов ориентирована на повышение значения самоподготовки и ответственности студентов за объем и качество усвоения знаний. Это делает учебные программы по С. к. а. востребованными: на уровне специального и высшего (pre-university, undergraduate) образования, также послевузовского (post-graduate: Master of Science, Master of Research, Master of Letters, Master of Letters). Например, в Великобритании высшее образование в области С. к. а. можно получить в 26 университетах, а 23 из них осуществляют послевузовские программы.

Квалификация отдельных программ может варьироваться, но в каждом случае требуется устанавливать соответствие дипломов, например, европейского и международного бакалавриата, бакалавров-исследователей (BSc), национальных дипломов

¹ В данной статье автором использованы материалы интервью с ведущими сотрудниками двух кафедр и факультетов антропологии: профессора Тимоти Ингольда (Timothy Ingold), декана факультета антропологии; доктора Татьяны Аргуновой — Лоу (Tatiana Argounova — Low), Университет Абердина (The University of Aberdeen), Шотландия, 19 августа 2008 г.; профессора Патти Грей (Patty A. Gray), Университет Аляски в г. Фейрбенкс (The University of Alaska Fairbanks), США, 19 — 20 мая 2004 г., а также учебные и методические материалы указанных факультетов.

² См.: Ingold T. Anthropology at Aberdeen. Inaugural Lecture. 2003, October // Доступно по ссылке: <http://www.abdn.ac.uk/anthropology/about.php>.

разного типа и т. д. Даже в Великобритании наблюдаются различия в сроках подготовки: в Англии, Уэльсе и Северной Ирландии подготовка бакалавра занимает 3 года. В Шотландии это обычно 4 года, но включает подготовку диссертации, что ближе к мастерской степени.¹ Таким образом, и в британской, и в английской практике получение высшего образования в области С. к. а. занимает от 1,5 (если уже есть неполное Или полное высшее образование по другой специальности) до 3 лет, а на «завершенное профессиональное образование», что ассоциируется с получением докторской степени, требуется 8,5 лет.

Большую, если не решающую, роль в реализации образовательного процесса в условиях свободного выбора студентами дисциплин и профиля подготовки играют *тьюторы*. Тьютор закрепляется за каждым студентом на весь период его обучения и в ходе постоянных консультаций контролирует выполнение индивидуального учебного плана, решает другие организационные вопросы. Это значительная по объему, учитываемая и оплачиваемая нагрузка квалифицированных преподавателей (обычно уровня доцента и выше).

Кроме программ по подготовке специалистов со степенью в области С. к. а., отдельные антропологические курсы включены в учебные планы других специальностей во множестве университетов, включая такие новые институты образования, как Открытый Университет (The Open University), специализирующийся по дистантному образованию. Специализированные мастерские программы могут включать, на примере Великобритании, такие направления, как медицинская антропология, антропология детства, антропология искусства, антропология Японии и т. п.

Специализации в профессиональной подготовке социальных и культурных антропологов в США и Великобритании

В целом можно говорить о двойственной специализации выпускников факультетов С. к. а. и их профессиональной подготовки: *региональной специализации и теоретической*. Опять-таки, эта тенденция организации социально-антропологического образования совпадает с организацией научного сообщества (см. например, структуру обществ, ассоциаций и групп интересов Американской антропологической ассоциации [AAA]²).

Наличие сформировавшейся *региональной специализации* и теоретической школы является важными фактором, обеспечивающим авторитет факультету данного университета. Одновременно это обеспечивает включение студентов в определенные научные сообщества и исключение из других.³ Так культурная антропология в Принстоне связана преимущественно с интерпретативным подходом, Чикагская школа нацелена на изучение структурных аспектов культуры, Корнельский университет, также входящий в Лигу плюща, специализируется на азиатских исследованиях.

Структура *региональной специализации* в каждой стране обусловлена историческими, политическими, экономическими факторами. Для студентов в Великобритании регионами специализации традиционно были Африка (особенно Западная Африка), Карибы, Амазония, Юго-Восточная Азия, Цыгане в Европе, традиционные рыбацкие сообщества Северной Атлантики, а также — в качестве относительно нового и все более интересного поля работы — Арктические охотники и оленеводы.

В США в качестве областей региональной специализации принято выделять разные регионы и народы Америк (Северо-американские индейцы, индейские культуры Юго-Запада Америки, майя и Месо-америка, Латинская Америка, латиноамериканцы

¹ См.: Barnard A. Social Anthropology. 2nd ed. A Studymates Series. 2006. P. XIII — XVIII.

² См.: <http://www.aaanet.org/sections>.

³ Эти и другие вопросы обучения рассматривают сами представители студентов. См. портал Национальной ассоциации студентов-антропологов (секция Американской антропологической ассоциации). Доступно по ссылке: <http://www.studentanthropologists.org>.

в США, афроамериканцы), а также Юго-Восточную Азию, Южную Азию, Океанию и Тихий океан, Африку, Ближний Восток, Дальний Восток, Европу. В любом случае изучение истории региона, цивилизаций, культур рассматривается лишь как основание для постановки актуальных проблем сегодняшней жизни народов. Этнокультурные, фольклорные, повседневные практики изучаются в контексте социально-политической обстановки, национального и международного разделения труда, глобальных влияний.¹

Теоретическая специализация в обобщенном виде включает: этнологию, магию, гендерные отношения, семью и родство, экономическую антропологию, прикладную антропологию. В целом, теоретическая специализация и темы диссертаций отражают ориентацию на «осовременивание» антропологической проблематики и уход от «экзотизма». Мастерские диссертации (можно провести аналогию с российскими дипломными работами специалистов и магистерскими диссертациями) посвящены туристам как современным пилигримам, маргинализации бездомных, практикам беременности и деторождения, идентичности этнических меньшинств и местных сообществ, культуре защиты прав животных и экологических движений. Подробное изучение традиционных систем родства и хозяйства в учебных планах все чаще приносится в жертву изучению теоретических областей, прямо применимых для описания и анализа современных обществ. Например, это могут быть не только общие курсы по антропологии организаций, медицины, образования, психологической и урбанистической антропологии, но и конкретные курсы: «Употребление наркотиков и культура» (хотя и с большим обзором обычаев, связанных с наркотиками в доисторических культурах), «Мигранты и беженцы», «Человеческая сексуальность», «Насилие, террор и терроризм: создание культур страха» и т. д.²

Факультет антропологии в Абердине, пользующийся большим авторитетом благодаря своему главе, профессору Т. Ингольду, в качестве региональной специализации предлагает студентам изучение Шотландии (где находится университет) и культур народов Севера (Аляска, Канада, Скандинавия, Россия). Этим обусловлены и дисциплины теоретической специализации: «Антропологические подходы к производству знаний: критические исследования инноваций, интеллектуальной собственности», «Антропология, археология, искусство и архитектура», «Материальная культура и музеи», «Устные традиции: голос и власть» и др.

В качестве *важных теоретико-методологических перспектив*, сформировавших весь корпус антропологических знаний и структуру дисциплины, обычно рассматриваются эволюционизм, диффузионизм, «культура и личность», функционализм, структурализм, интерпретативный подход. Большое внимание уделяется марксистским подходам и различным версиям экологического и экономического детерминизма — например, культурный материализм Марвина Харриса (Marvin Harris). Также важно влияние М. Фуко, Cultural Studies. Предпочтения в отношении ключевых персоналий и теоретические акценты в большей степени представлены в структуре и содержании курсов, чем в базовых учебных пособиях, которые претендуют на полноту представления всего дисциплинарного поля.

Англоязычные учебные тексты и информационные технологии по социальной и культурной антропологии

Англоязычные учебные пособия в области С. к. а. соответствуют описанным выше особенностям образовательного процесса. Существует значительно число книг, называемых «Social Anthropology» и «Cultural Anthropology», при этом большинство из них являются пособиями для самостоятельного изучения студентами или ограничен-

¹ См.: Bohannan P. We, the Alien. Prospect Heights, Ill., 1992. P. 315.

² Примеры типичных для американских университетов программ — Университет Северного Техаса (см.: <http://anthropology.unt.edu/courseinfo-descriptions.php>).

но используются в рамках вводных курсов. Ряд учебных пособий выдерживают множество переизданий и модернизируются не только содержательно, но и технологически — например, «Cultural Anthropology» Конрада Коттака (Conrad Phillip Kottak) переиздана 11 раз с 1974 по 2006 г., последние издания включают CD, аудиовизуальное сопровождение; введение в антропологию с тем же названием Уильяма Хэвиланда (William A. Haviland) издана 12-й раз с 1975 по 2007 г., последнее издание снабжено видеокурсом и специальным пособием к последнему для преподавателя.

Эти и другие учебные издания имеют инвариантную структуру разделов, отражающую (если сравнить ранние и современные издания) все большее осовременивание и географическое приближение тематики, приводимых кейсов из различных исследований. Следует также отметить, что инвариантность базовых учебных пособий обеспечивается (или обуславливается) тем, что они издаются не отдельными университетами, а издательскими корпорациями, действующими часто не только в национальных, но и международных масштабах.

Однако основными текстами при изучении антропологических дисциплин на факультетах считаются современные научные публикации — преимущественно в виде статей, как самый актуальный жанр.¹ И при этом достаточно фундаментальный, так как средний объем статьи в англоязычном рецензируемом журнале сегодня около 1 п.л., с высокими требованиями к дискуссиям и ведущим именам исследователей в рассматриваемой области, как впрочем, и более фундаментальным теоретическим основаниям. Этим достигаются основные требования к качеству образования: выпускник-антрополог ориентирован изучать сложную организацию социальной жизни, социальные процессы в условиях многообразия культур и социальных институтов. В студентах воспитывают критическое мышление, умение учитывать различные исследовательские и обыденные перспективы, публично представлять свои результаты, в том числе для изучаемых сообществ.

Если еще несколько лет назад обязательные тексты размножались факультетами и кафедрами в виде «бумажных» хрестоматий, то теперь в соответствии с жесткими экологическими требованиями они размещаются на порталах факультетов в электронном виде, вместе со всеми необходимыми методическими материалами (руководства по подготовке письменных работы и вообще «научному письму», требования по борьбе с плагиатом). Во многих университетах сегодня, в т. ч. и в Aberдине, студенты обязаны загружать все свои письменные работы в специальную программу типа «антиплагиат», результаты автоматически направляются тьютору.

Следует отметить, что *техническим, вспомогательным навыкам* студентов всех уровней обучения уделяется большое внимание. Так в Aberдине студентам мастерской программы в течение 11 недель читается курс, в котором рассматриваются информационные технологии, необходимые для обучения, работы и исследований, библиотечные и информационные сервисы, техники подготовки исследовательских заявок, грантов и публикаций, развиваются навыки научного письма, чтения и оценивания. Отдельный курс посвящен написанию диссертации, а в его рамках помимо научных руководителей со студентами постоянно работает преподаватель. Одновременно внимание уделяется этике, учету социальных рисков (при этом везде достаточное количество курсов посвящено методам и методике исследований, методам физической антропологии, археологии, лингвистики, количественных и качественных исследований).

Таким образом, преподавание С. к. а. в англоязычных странах представляет собой разветвленную сеть учебных текстов, программ, информационных технологий, которая создается и транслируется огромным корпусом исследователей и преподавателей, работающих в университетах.

См. также статьи: Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития;

Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Культурология: проект общей науки о культуре; Российская этнология; Социальная и культурная антропология в современной России: опыт образовательной деятельности; Этика культурной (социальной) антропологии; Этнология (этнография): становление науки.

Лит.: Леви-Строс К. Место антропологии среди социальных наук и проблемы, возникающие при ее преподавании // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. Глава XVII; Barnard A. Social Anthropology. 2nd ed. A Study Series. 2006; Bohannan P. We, the Alien. Prospect Heights, 111., 1992; Haviland W.A. Cultural Anthropology. Holt, Rinehart and Winston, Inc., 2007; Ingold T. Anthropology at Aberdeen. Inaugural Lecture. 2003, October // Доступно по ссылке: <http://www.abdn.ac.uk/anthropology/about.php>; Ingold T. Foreword // Barnard A. Social Anthropology. 2nd ed. A Study Series. 2006; Kottak C.P. Cultural Anthropology. McGraw-Hill, Inc., 2006.

Н.К. Иконникова

Социальная и культурная антропология в современной России: опыт образовательной деятельности

Становление социально-антропологического образования в современной России

Гуманитарное образование в России переживает сегодня настоящий «антропологический бум». Антропологизация учебных курсов по общественным наукам становится преобладающей тенденцией в отечественной высшей школе.¹ Автор этой статьи уже предпринимал попытку анализа образовательной ситуации, связанной с опытом преподавания социальной А. в вузах России. Теперь же настало время переосмыслить некоторые итоги и перспективы развития социально-антропологического образования в нашей стране за последние двадцать лет с учетом новых тенденций.

В процессе институционализации социальной и культурной А. в российских вузах необходимо выделить четыре основных направления.

Во-первых, произошли изменения в системе государственного регулирования высшего социально-гуманитарного образования и подготовке научно-педагогических кадров в России (*организационно-правовой фактор и потенциал*). Разработано и утверждено несколько поколений Государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования, предусматривающего открытие новой специальности «Социальная А.» и введение антропологических дисциплин в учебные планы многих гуманитарных специальностей.

Согласно Государственному образовательному стандарту (ГОС) высшего профессионального образования (ВПО) первого поколения (третий уровень высшего профессионального образования) учебные курсы по А., этнологии и другим смежным дисциплинам вводятся по многим специальностям в следующем объеме: по специальностям «Философия» — философская А. (200 ч.); «Политология» — политическая А. (100 ч.), этнополитология (100 ч.); «Социология» — социальная А. (200 ч.); «Психология» — антропология (60 ч.); «Культурология» — этнология (170 ч.); «История» — этнология (68 ч.); «Социальная работа» — социальная этнография и демография (110 ч.), «Социальная педагогика» — педагогическая А. (72 ч.).

В марте 1994 г. была утверждена и включена в государственный реестр (номенклатуру) новая специальность «Социальная А.» (0205), которая в 2000 г. переведена в раздел «Междисциплинарные направления» и получила номер 35.00.01. Госстандартом по данной специальности предусмотрены такие дисциплины, как социальная А. (250 ч.), история социальной (культурной) А. (100 ч.), методы социально-антрополо-

¹ См.: Социальная антропология в вузе: Сбор, учебно-метод. материалов / Отв. ред. Ю.М. Резник. М., 1997.

гических исследований (150ч.), этнология (этнография) (80ч.), этносоциология (100ч.), социолингвистика (100 ч.), антропогеография (100 ч.), социология повседневности (36 ч.), этнопсихология (100 ч.), этнополитология (100 ч.), основы религиоведения (100 ч.), философская А. (100 ч.) и др. При этом обращает на себя внимание тот факт, что большинство общепрофессиональных и специальных дисциплин имеет этнологическую направленность в силу определенной научной приверженности разработчиков стандарта.

Соответствующие организационно-правовые изменения произошли также в системе подготовки высших научно-педагогических кадров. В феврале 1995 г. утверждена новая номенклатура специальностей научных работников (изменения в нее внесены в июле 2001 г.), согласно которой по ряду отраслей наук созданы специальности, имеющие антропологическую направленность. Среди них: биологические науки (спец. 03.00.14 «А.»), исторические науки (спец. 07.00.07 «Этнография, этнология и А.»), философские науки (спец. 09.00.13 «Философская А. и философия культуры»).

Однако так и не были введены научные специальности по социальной и культурной А., не определена их отраслевая принадлежность. Будущие выпускники факультетов и отделений социальной А. пока не имеют организационно-правовых возможностей поступать в аспирантуру по своей специальности и вынуждены обращаться в диссертационные советы по другим отраслям наук, что значительно снижает престиж этой профессии.

Социальная и культурная А. не стала направлением магистерской подготовки и не вошла в новый перечень специальностей ВПО, разработанный в 2008 г. и утвержденный в 2009 г. Так, столь востребованная в российском полиэтническом обществе специальность прекратила свое существование. В новом перечне направлений она рекомендована в составе направления «Социологии» под номером 521211, что не соответствует «разделению труда», сложившемуся в мировой образовательной практике.

Во-вторых, создание нового направления профессиональной подготовки студентов в 1990-е гг. стало возможным благодаря совместным усилиям ученых и преподавателей, работающих в вузах и академических учреждениях (*личностный и профессиональный потенциал*). Следует назвать в первую очередь тех из них, кто стоял у истоков социально-антропологического образования в России и заложил научно-методические основы преподавания социальной А. в первой половине 1990-х гг. Это первая группа вузовских ученых — Ю.Н. Емельянов (Санкт-Петербург, СПбГУ), Н.Н. Козлова (Москва, Институт философии РАН, РГГУ), Ф.И. Минюшев (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова), Л.А. Мостова (Москва, МАИ), А.А. Никишенков (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова), Э.А. Орлова (Москва, РИК), Ю.М. Резник (Москва, МГСУ), Н.Г. Скворцов (Санкт-Петербург, СПбГУ), Г.А. Ткаченко (Москва, РГГУ).¹ Чуть позже (во второй половине 1990-х — начале 2000-х гг.) к ним присоединились О.Ю. Артемова (Москва, Институт этнологии и антропологии РАН), А.А. Белик (Москва, Институт этнологии и антропологии РАН), М.Л. Бутовская (Москва, Институт этнологии и антропологии РАН), Н.Н. Крадин (Владивосток, Дальневосточный научный центр РАН), А.М. Кузнецов (Владивосток, ДВГУ), П.В. Романов, Е.Р. Ярская (Саратов, СГТУ), С.Е. Ячин (Владивосток, ДВГТУ), М.Н. Фомина (Чита, ЧитГТУ), Т.В. Бернюкевич (Чита,

¹ К сожалению, некоторые ученые, признанные лидеры социально-антропологического сообщества уже ушли из жизни в самом расцвете сил, так и не завершив свои научно-образовательные программы. Это — Г.А. Ткаченко, Л.А. Мостова, Н.Н. Козлова, В.С. Барулин. Мы с восхищением вспоминаем блестящие статьи и переводы зарубежной классики по социальной антропологии Любови Александровны Мостовой, яркие научные доклады Георгия Александровича Ткаченко, незабываемые выступления и работы Натальи Никитичны Козловой, книги, пронизанные гуманистическим духом, В.С. Барулина. Они многое сделали для становления социально-антропологического образования в нашей стране, чем заслужили по праву высокий авторитет в научном сообществе и благодарную память коллег и учеников.

ЗабГГПУ) и др. Именно этим специалистам принадлежат первые учебные пособия и программы по социальной и культурной А., а некоторые из них (Н.Г. Скворцов, Ф.И. Минюшев, Ю.М. Резник) выступили авторами и разработчиками нормативных требований ГОС ВПО первого и второго поколений по специальности «Социальная А.».

В конце 1990-х гг. был подготовлен и внедрен ГОС второго поколения по специальности «Социальная А.». Появились также и новые имена авторов учебных пособий и разработчиков учебных программ.

Следует отметить, что консолидация сообщества преподавателей социальной А., начавшаяся в конце 1990-х — начале 2000-х гг., так и не была завершена. И хотя организационно-методическая деятельность в этой сфере образования осуществлялась формально в рамках Научно-методического совета по социологии и социальной антропологии при Учебно-методическом объединении университетов (УМО), созданного на базе социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, ситуация за эти годы не изменилась в лучшую сторону. На самом факультете так и не была открыта специальность «Социальная А.», и до сих пор отсутствует профильная кафедра. К сожалению, в силу разных причин он не стал признанным центром учебно-методического обеспечения данной специальности.¹ Все это привело к тому, что фактическое лидерство в области социально-антропологического образования было сосредоточено в других научно-образовательных центрах, в т.ч. на факультете социологии СПбГУ (декан факультета — проф. Н.Г. Скворцов), факультете социальной антропологии МГСУ (декан факультета — проф. Ю.М. Резник), Центре социальной антропологии РГГУ, который возглавил после ухода из жизни Г.А. Ткаченко проф., акад. РАН В.А. Тишков.

В 1990-е гг. определенную консолидирующую роль сыграли методологические семинары по социальной А., организуемые на базе кафедры социальной А. Московского государственного социального университета (руководитель семинара — Ю.М. Резник). Здесь же в 1997 г. была проведена Всероссийская научная конференция «Социальная антропология на пороге XXI века», в которой приняли участие свыше 300 ученых, преподавателей и аспирантов. Позже эта тема стала регулярно обсуждаться на Международной научной конференции «Человек, культура и общество в контексте глобализации», которая проводится практически ежегодно начиная с 2000 г. при участии Института философии РАН и Российского института культурологии (уже проведено 7 конференций).

Следует признать, что наиболее значительную роль в укреплении академической составляющей социально-антропологического образования в стране сыграли Институт этнологии и антропологии РАН (директор — акад. В.А. Тишков), факультет социологии СПбГУ (декан факультета — проф. Н.Г. Скворцов), отдел социальной и культурной антропологии Российского института культурологии (заместитель директора и руководитель отдела — проф. Э.А. Орлова, а с 2004 г. — проф. Ю.М. Резник), Центр социальной антропологии РГГУ (руководитель центра — акад. В.А. Тишков), Институт социальной и культурной антропологии Государственной академии славян-

¹ Однако справедливости ради надо отметить, что с участием специалистов ряда вузов и академических учреждений страны и при непосредственном содействии тогдашнего заместителя декана по учебно-методической работе Л.Г. Костюченко на факультете все же вышли два сборника учебно-методических материалов по социальной антропологии в соответствии с ГОС ВПО второго поколения, которые послужили основой для разработки учебных курсов по этой специальности во многих вузах страны (см.: Сборник примерных программ дисциплин федерального компонента цикла ОПД ГОС ВПО второго поколения по социологии и социальной антропологии. Часть IV / Социологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2003; Сборник примерных программ дисциплин федерального компонента цикла ОПД ГОС ВПО второго поколения по социальной антропологии и организации работы с молодежью. Часть V / Социологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2004). Значительная часть учебных программ по специальности «Социальная антропология» была подготовлена группой ученых, работающих в РАН, РГГУ и других научно-образовательных учреждениях (Ю.М. Резник — руководитель группы, М.Л. Бутовская, А.А. Велик, Н.К. Иконникова, А.А. Никишенков и др.).

ской культуры (директор — проф. Э.А. Орлова) и некоторые другие научно-образовательные учреждения.

Благодаря усилиям представителей этих научно-исследовательских и научно-педагогических центров удалось наладить неформальные связи между специалистами, занимающимися подготовкой студентов, и поднять уровень социально-антропологического образования в стране.

Таким образом, можно констатировать, что реальные научные и учебно-методические предпосылки для становления специальности «Социальная А.» сложились в тех вузах страны, которые опирались в своей образовательной деятельности на лучший отечественный и зарубежный опыт, а также исследования ведущих академических и вузовских ученых. Однако сообщество исследователей и преподавателей социальной (культурной) А. оказалось в целом разрозненным и пассивным, что и стало одной из главных причин закрытия специальности.

В-третьих, за последнее десятилетие существенно выросло число новых научных центров и учебных подразделений (кафедр, факультетов, отделений), занимающихся социально-антропологической подготовкой студентов (*институциональный потенциал*).

В конце 1998 г. — начале 1999 г. профессиональная подготовка студентов по социальной А. была сосредоточена в 4 городах и 6 научно-образовательных центрах страны: в *Санкт-Петербурге* — кафедра этносоциологии и культурной антропологии факультета социологии СПбГУ (с 1993 г.; зав. кафедрой — доц. Н.Г. Скворцов); в *Москве* — факультет социальной антропологии МГСУ (с 1996 г.; декан факультета и заведующий кафедрой социальной антропологии — доц., а затем проф. Ю.М. Резник), Центр социальной антропологии РГГУ (с 1998 г., первый руководитель центра — доц. Г.А. Ткаченко), Институт социальной инженерии МГУДТ (с 1999 г., директор института и зав. кафедрой социальной антропологии — проф. Ю.М. Резник); во *Владивостоке* — ДВГУ (с 1998г., зав. кафедрой — проф. А.М. Кузнецов); в *Саратове* — кафедра социальной работы и социальной антропологии СГТУ (с 1998 г.; зав. кафедрой — доц., а затем проф. Е.Р. Ярская-Смирнова).

Но уже в начале 2000-х гг. к ним присоединились еще несколько научно-образовательных центров. Расширилась и география подготовки специалистов по социальной А.. Специальность была открыта еще в нескольких городах (Орел, Чита, Екатеринбург, Ижевск, Новосибирск и др.), появились новые отделения и кафедры в других вузах Москвы, Владивостока. Например, только во Владивостоке были открыты наряду с отделением социальной А. в ДВГУ еще два отделения — в ДВГТУ (зав. кафедрой — проф. С.Е. Ячин) и Владивостокском университете экономики и сервиса. Подобная ситуация сложилась также и в Чите, где были созданы отделения по данной специальности на базе кафедр философии сразу в двух вузах города (Читинском государственном техническом университете, ныне ЧитГУ, зав. кафедрой — проф. М.Н. Фомина, и Забайкальском государственном гуманитарно-педагогическом университете, зав. кафедрой — доц. Т.В. Бернюкевич).

Таким образом, в первом десятилетии 2000-х гг. специальность «Социальная А.» была открыта в 15 вузах России, в т.ч.:

Учебные подразделения вузов, ведущие подготовку специалистов по социальной А. с 1990-х гг.:

1) *Санкт-Петербургский государственный университет* (СПбГУ). Факультет социологии (декан факультета и один из основателей специальности — проф. Н.Г. Скворцов). Кафедра культурной А. и этносоциологии (зав. кафедрой — проф. А.И. Куропятник). Обучение студентов началось в 1993 г. по специальной экспериментальной программе;

2) *Российский государственный социальный университет* (РГСУ). Факультет социологии. Кафедра социальной А. (организована в 1995 г. проф. Ю.М. Резником; в настоящее время зав. кафедрой — проф. Д.К. Танатова). Обучение по специальности ведется с 1996 г.;

3) *Российский государственный гуманитарный университет* (РГГУ). Центр социальной А. (руководитель центра — акад. В.А. Тишков). Обучение ведется с 1997 г.;

4) *Саратовский государственный технический университет* (СГТУ). Кафедра социальной работы и социальной А. (зав. кафедрой — проф. Е.Р. Ярская-Смирнова). Обучение студентов ведется с 1998 г.;

5) *Московский государственный университет дизайна и технологии* (МГУДТ). Институт социальной инженерии (создан в 1998 г.). Кафедра социологии и социальной А. (зав. кафедрой до 2001 г. — проф. Ю.М. Резник). Обучение студентов по специальности ведется с 1999 г.;

6) *Дальневосточный государственный университет* (ДВГУ). Институт психологии и социальных наук. Кафедра социальной А. (зав. кафедрой — Т.И. Брянская). Сведения о начале обучения студентов по специальности отсутствуют;

7) *Дальневосточный государственный технический университет* им. В.В. Куйбышева (ДВГТУ). Гуманитарный институт. Факультет культурной А. (создан в 1998 г.; декан факультета — проф. С.Е. Ячин). Обучение студентов ведется с 1999 г.;

Учебные подразделения вузов, ведущие подготовку специалистов по социальной антропологии с 2000-х гг.:

8) *Читинский государственный университет* (ЧитГУ). Кафедра философии (зав. кафедрой — проф. М.Н. Фомина). Обучение ведется с 2000 г.;

9) *Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет им. Н.Г. Чернышевского* (ЗГГПУ). Кафедра философии (зав. кафедрой до 2009 г. — доц. Т.В. Бернюкевич). Сведения о начале обучения студентов отсутствуют;

10) *Владивостокский государственный университет экономики и сервиса* (ВГУЭС). Сведения о кафедре и начале обучения студентов отсутствуют;

11) *Новосибирский государственный технический университет* (НГТУ). Кафедра социальной работы (зав. кафедрой — доц. А.А. Осьмук). Сведения о начале обучения студентов отсутствуют;

12) *Орловский государственный университет* (ОГУ). Философский факультет. Сведения о начале обучения студентов отсутствуют;

13) *Тюменский государственный нефтегазовый университет* (ТГНУ). Сведения о кафедре и начале обучения студентов отсутствуют;

14) *Удмуртский государственный университет* (УдГУ). Сведения о кафедре и начале обучения студентов отсутствуют;

15) *Уральский государственный технический университет* (УГТУ). Сведения о кафедре и начале обучения студентов отсутствуют.

Кроме профессиональной подготовки специалистов в области социальной А. во многих российских вузах созданы и функционируют кафедры антропологического профиля, осуществляющие специализацию студентов по отдельным направлениям. Например, только в Санкт-Петербургском государственном университете существуют 4 кафедры А.: кафедра этнографии и А. (исторический факультет), кафедра философской А. (факультет философии и политологии), кафедра культурной А. и этнической социологии (факультет социологии), кафедра социальной А. (республиканский гуманитарный институт при СПбГУ).

Аналогичная ситуация сложилась и в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова, где различные курсы А. и этнологии преподаются на историческом, философском, социологическом факультетах, а также факультете иностранных языков и в Институте повышения квалификации.

В июле 1995 г. создана кафедра социальной А., а затем через год — факультет социальной А. в Московском (ныне — Российском) государственном социальном университете. В 1997 г. образован учебно-научный Центр социальной А. в РГГУ. В конце 1990-х — начале 2000-х гг. подобные кафедры и учебно-научные центры возникли и в ряде других регионов России.

Однако, несмотря на рост антропологических подразделений вузов страны, их деятельность остается разрозненной и не скоординированной как в научном, так и в

учебно-методическом отношении. Продолжаются ведомственные разграничения, что при отсутствии единой научно-информационной сети пагубно сказывается на образовательных практиках. Что же касается социальной (культурной) А., то она так и не получила окончательного институционального признания в системе высшего профессионального образования, о чем свидетельствует, в частности, ее исключение из номенклатуры специальностей.

В-четвертых, в рамках социально-гуманитарного образования продолжается дифференциация антропологических дисциплин и постепенно формируется предметное поле учебных курсов по социальной и культурной А. (*структурно-содержательный потенциал*). В 1990-е гг. соотношение между различными ветвями антропологической подготовки студентов еще не было строго установлено. Однако можно выделить два основных направления антропологического обучения — гуманитарное (философское, историческое, теологическое, культурологическое) и социально-научное (этнологическое и собственно социально-антропологическое).

Поскольку главным объектом всех антропологических дисциплин большинством специалистов признается человек, то предлагалось, в частности, рассматривать отдельные аспекты его жизнедеятельности как основания для дифференциации антропологического знания. Так, например, культурный аспект человеческого бытия становится системообразующим фактором культурной А., социальный — социальной А., метафизический — теологической и религиозной А., философской А. и т. д. Однако такая условная систематизация не получила поддержки в дальнейшем.

Становлению социальной и культурной А. в немалой степени способствовала антропологизация социально-гуманитарного знания, сопровождающаяся появлением новых социально-антропологических дисциплин (экономическая, политическая, юридическая, педагогическая и др. А.) и усилением их влияния на состояние и развитие профильных гуманитарных специальностей (социологии, политологии, экономики, юриспруденции, педагогики и т. д.).

Еще в начале 1990-х гг. началось систематическое преподавание различных курсов по А. в вузах страны. Однако статус социальной А. как учебной дисциплины и специальности утвердился не сразу. Ее становлению предшествовал междисциплинарный поиск. Различные версии антропологических дисциплин и курсов, появившиеся в то время, можно условно разделить на три группы: философско-ориентированные, этнологические и собственно социально-антропологические.

Философско-ориентированные курсы

1. *Философская А.*, рассматриваемая как самостоятельная часть философии, которая выделилась в отдельную учебную дисциплину в конце 1980-х гг. и получила распространение на философских факультетах и отделениях страны в начале — середине 1990-х гг. XX в. (авторы и разработчики — Л.П. Бueva, Б.Т. Григорьян, П.С. Гуревич, В.С. Степин и др.).¹

2. *Социально-философская А.*, философская дисциплина, разрабатываемая в начале 1990-х гг. на стыке философской А., социальной философии и социальной А. (В.С. Барулин², В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова³, К.С. Пигров⁴). В отдельных случаях для обозначения учебных курсов по данной дисциплине неправомерно использовалось

¹ См.: Бueva Л.П. Философская антропология: Программа общего курса для студентов философского факультета. М., 1993; Степин В.С., Гуревич П.С. Философская антропология: Очерк истории. Программа курса. М., 1994; Степин В.С., Гуревич П.С. Философская антропология: Программа курса. М., 1994, и др.

² См.: Барулин В.С. Социально-философская антропология: Пособие. М., 1994.

³ См.: Программа дисциплины «Социальная философия» / Сост.: В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова. М., 1995.

⁴ См.: Пигров К.С. Социально-философская антропология // Программы по специализации «Социальная философия» (для студентов философского факультета). Общий курс и специальные курсы. СПб., 1995.

традиционное название «социальная А.» (В.Т. Пуляев, В.В. Шаронов,¹ В.П. Козырьков² и др.).

3. *Политическая А.*, раздел философии политики и теоретической политологии, появившийся в учебной литературе в начале 1990-х гг. (В.В. Ильин, А.С. Панарин.³ Некоторые авторы обозначали этим термином раздел социальной А. (Н.Н. Крадин и др.).⁴

4. *Педагогическая А.*, раздел философии образования, оформившийся в отдельную учебную дисциплину в середине 1990-х гг. (Б.М. Бим-Бад и др.).⁵

5. Другие философско-ориентированные антропологические дисциплины, возникшие в отечественной системе образования во второй половине 1990-х гг.: *экологическая А.* (А.Н. Кочергин), *религиозная А.* (Ю.А. Кимелев, К.И. Никонов и др.), *историческая А.* (А.Я. Гуревич).

Этнологические дисциплины

1. *Этнография и этнология*, преподавание которых велось в основном на исторических факультетах вузов страны и имело давние традиции (В.И. Невский⁶, Г.И. Анохин, Ю.В. Бромлей, Г.Е. Марков⁷, С.А. Токарев⁸ и др.).

2. *Этнопсихология и психологическая А.*, возникшие на базе исследовательского направления «культура — и — личность» и утвердившаяся в качестве самостоятельной учебной дисциплины в середине 1990-х гг. (А.А. Белик⁹, И.С. Кон, С.В. Лурье¹⁰), а также связанная с ними *психология культуры* (Б.А. Душков, С.К. Роцин, А.А. Шевцов и др.).¹¹

3. *Социологические проблемы этнологии*, развивающиеся в рамках этносоциологии, социологии национальных отношений (Ю.В. Арутюнян, Т.Ю. Бурмистрова, Л.М. Дробижева, В.С. Кондратьев и др.).

4. Другие этнологические дисциплины, не получившие широкого распространения в учебных планах вузов страны: этнополитология, этнопедагогика, этнолингвистика, этнопсихология и т. д.

Социальная и культурная антропология

Под этим названием разрабатывается несколько версий учебных курсов и программ.

¹ См.: Очерки социальной антропологии / Ред. кол.: Пуляев В.Т., Скворцов Н.Г., Шаронов В.В. и др. СПб., 1995; Шаронов В.В. Основы социальной антропологии: Учеб. пособие. СПб., 1997.

² См.: Козырьков В.П. Введение в социальную антропологию: Программа курса. Нижний Новгород, 1997.

³ См.: Панарин А.С. Программа спецкурса «Политическая антропология» М., 1993; Панарин А.С. Введение в политологию: Учеб. пособие. М., 1994; Ильин В.В., Панарин А.С., Бадоевский Д.В. Политическая антропология. М., 1995.

⁴ Крадин Н.Н. Политическая антропология. Программа курса. Владивосток, 1998.

⁵ См.: Бим-Бад Б.М. Педагогическая антропология. Программа курса. М., 1994.

⁶ См.: Невский В.И. Этнология. М., 1930.

⁷ См.: Этнография: Учебник / Под ред. Бромлея Ю.В. и Маркова Г.Е. М., 1982.

⁸ См.: Токарев С.А. История зарубежной этнографии: Учеб. пособие. М., 1978.

⁹ См.: Белик А.А. Психологическая антропология — поиски синтеза в науках о человеке // Сов. этнография. 1990. № 6; Белик А.А. Психологическая антропология: История и теория. М., 1993. В конце 90-х гг. — начале 2000-х гг. вышли новые книги А.А. Белика: Белик А.А. Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. Антология / Под общ. ред. А.А. Белика. М., 2001; Белик А.А. Историко-теоретические проблемы психологической антропологии: Учеб. пособие. М., 2005.

¹⁰ См.: Лурье С.В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: Учеб. пособие. М., Екатеринбург, 2003.

¹¹ См.: Душков Б.А. Психология типов личности, народов и эпох. Екатеринбург, 2001; Роцин С.К. Личность в понимании культурной психологии или психологической антропологии // Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979; Шевцов А.А. Введение в общую культурно-историческую психологию. СПб., 2000.

1. *Культурная А.*, которая рассматривается как вспомогательная учебная дисциплина, преподавание которой ведется в ряде вузов на факультетах социологии и культурологии с начала 1990-х гг. (Ю.Н. Емельянов¹, Г.А. Менджерицкий², А.П. Воронкова³ и др.).

2. *Социальная А.*, которая характеризуется как самостоятельная научная дисциплина, преподавание которой началось с середины 1990-х гг. (Н.Н. Козлова⁴, Ф.И. Минюшев⁵, Э.А. Орлова⁶, Ю.М. Резник⁷, Е.Р. Ярская-Смирнова и Н.В. Шапкина⁸ и др.).

3. Другие социально-научные дисциплины, имеющие выраженную антропологическую направленность: например, «*культурный анализ*» А.Г. Ионина⁹, «*социальная культурология*» В.С. Ерасова¹⁰.

Как видно из предложенного перечня, термин «социальная А.» употребляется в 1990-е гг. для обозначения учебных дисциплин самой разной отраслевой принадлежности.¹¹ Это свидетельствовало о том, что антропологические проблемы оказались в центре внимания как самих антропологов, так и представителей философской, этнологической, социологической и культурологической обществности.

Таким образом, в ходе становления социальной и культурной А. как научно-образовательного пространства соединились четыре фактора или потенциала: *организационно-правовой* (создание государственных образовательных стандартов нового поколения и включение социально-антропологических специальностей и дисциплин в учебные планы отечественных вузов), *личностно-профессиональный* (объединение усилий людей, обладающих необходимыми личностными и профессиональными качествами для продвижения новой специальности и всего комплекса антропологических дисциплин), *институциональный* (рост и развитие образовательных подразделений вузов страны, осуществляющих профессиональную подготовку

¹ См.: Емельянов Ю.Н. Введение в культурантропологию: Учеб. пособие. СПб., 1992; Емельянов Ю.Н. Основы культуральной антропологии: Учеб. пособие. СПб., 1994; Емельянов Ю.Н. Программа курса «Основы социальной (культуральной) антропологии». СПб., 1995; Культуральная антропология: Учебное пособие / Под ред. Ю.Н. Емельянова. СПб., 1996.

² См.: Менджерицкий Г.А. Культурлантропология // Культурология. Учеб. пособие / Под науч. ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д, 1995.

³ См.: Программа базового курса по культурологии / Под ред. Л.П. Воронковой. М., 1996.

⁴ См.: Козлова Н.Н. Введение в социальную антропологию: Программа учеб. курса. М., 1996; Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник. М., 1999.

⁵ См.: Минюшев Ф.И. Программа курса «Социальная антропология» (для студентов социол. факультета). М., 1996.

⁶ См.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию: Учеб. пособие. М., 1994.

⁷ См.: Резник Ю.М. Социальная антропология: Программа и планы семинарских занятий по курсу. М., 1996; Резник Ю.М. Введение в изучение социальной антропологии: Учебно-методическое пособие. М., 1997; Резник Ю.М. Социальная (культурная) антропология: Учебно-методическое пособие. М., 1998; Социальная антропология в вузе: Сборник учебно-метод. материалов / Отв. ред. Ю.М. Резник. М., 1997; Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология: историко-теоретическое введение: Учеб. пособие. М., 1998.

⁸ См.: Смирнова Е.Р., Шапкина Н.В. Человек в контексте культуры. Введение в социокультурную антропологию. Учеб. пособие. Саратов, 1997.

⁹ См.: Ионин А.Г. Социология культуры: Учеб. пособие. М., 1996.

¹⁰ См.: Ерасов В.С. Социальная культурология: Пособие для студентов вузов. М., 1996.

¹¹ См.: Емельянов Ю.М., Скворцов И.Г. Культурлантропология как традиционная наука и ее нетрадиционные возможности // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1991. Вып. 3. (№ 20); Пуляев В. Т., Шаронов В.В. Социальная антропология: статус, предмет, проблемы // Социально-политический журнал. 1993. № 7; Бороноев А.О., Емельянов Ю.Н. Антропология в современном мире // Социально-политический журнал. М., 1993. № 5/6; Бороноев А.О., Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994; Воронкова Л.П. Культурная антропология как наука // Науки о культуре: итоги и перспективы. Инфор.-аналит. сбор. 1996. Вып. 6. М., 1996; Воронкова Л.П. Культурная антропология как наука и учебная дисциплина // Вестник МГУ. Серия 6. Философия. 1997. № 1; Резник Ю.М. Социальная антропология как научная дисциплина (предпосылки социоструктурного анализа) // Социол. исслед. 1997. № 4.

и специализацию студентов в сфере социальной и культурной А.) и *структурно-содержательный* (дифференциация и усиление влияния социально-антропологических дисциплин на сферу гуманитарного образования). Другими словами, слагаемыми относительного успеха на поприще социально-антропологического образования стали благоприятные организационно-правовые условия (государственное регулирование образовательной деятельности), люди с их знаниями и профессиональным опытом, созданные ими институции (структурные подразделения вузов), а также рост самого антропологического знания.

Однако ослабление и прекращение действия этих факторов в начале 2000-х гг., происходившие в русле соответствующих экономических и социально-политических перемен в стране, привело к сворачиванию научно-образовательного пространства в области социальной и культурной А. «Внутренними» причинами тому послужили ликвидация специальности (как следствие изменения организационно-правовой базы деятельности в сфере социально-гуманитарного образования), разрозненность и слабая организация сообщества антропологов, уход из сферы образования наиболее активных из них (личностно-профессиональный фактор), сокращение числа структурных образовательных подразделений по этому профилю в связи с отсутствием приема студентов для обучения (институциональный фактор). И наконец, еще одна причина состояла в том, что дифференциация антропологических дисциплин, наметившаяся в 1990-е г., не была подкреплена интеграцией антропологического знания, разработкой социально-антропологических теорий, имеющих не только национально-культурное, но и мировое значение, следствием чего явился дефицит научных школ и самостоятельных направлений (структурно-содержательный фактор).

Еще одна опасность, которая подстерегает антропологию на пути институционализации — некритическое усвоение и перенесение в собственную предметную область исследовательских парадигм из «смежных» или родственных наук — социологии, психологии, педагогики. Причем речь идет не о междисциплинарном взаимодействии, а о доминирующем влиянии в ней тех или иных дисциплинарных подходов. С этим связаны такие издержки социально-антропологического образования, как «социологизм», «психологизм» и т. п.

В равной степени единству социально-антропологического сообщества препятствует профессиональный снобизм и монополизм ее отдельных направлений, например, академической этнологии или этнографии. Если социологов часто упрекают в излишнем увлечении социальными проблемами, которые изучаются чаще всего при помощи опросных методик, то этнологи грешат повышенным вниманием к «внешним» деталям и результатам жизнедеятельности людей («остаткам», «останкам» и пр.). Отсюда вытекает неизбежность «этнологизма» и «эмпиризма» как профессиональных стереотипов значительной части исследователей, предпочитающих копаться в отдельных артефактах и извлекать из них порой «второстепенные» детали («этнические черви»), вместо того чтобы заниматься теоретическими обобщениями на основе полученных данных.

Драматизм ситуации, сложившейся в образовательном пространстве социальной и культурной А., усугубляется еще и тем, что процесс ее становления был искусственно прерван, так и не успев до конца завершиться. Все это происходило на фоне нарастающего экономического и демографического кризиса в стране и проведения так называемых реформ высшей школы, в т.ч. принятия таких решений, как необоснованное и поспешное внедрение двухуровневой системы профессиональной подготовки специалистов, объединение вузов в крупные федеральные и региональные университеты и сокращение числа гуманитарных специальностей, не подкрепленные всесторонним изучением общественных потребностей. Последствия этих изменений оказались сокрушительными для процесса институционализации социальной и культурной А. в стране.

Рассмотрим теперь некоторые аспекты предметно-содержательного наполнения научно-образовательного пространства в А., контуры которого намечались еще в середине 1990-х гг. и стали оформляться лишь в первом десятилетии 2000-х гг.

О статусе и предмете социальной (культурной) антропологии как учебной дисциплины и специальности

Рассмотрение статуса социальной А. в научно-образовательном пространстве современной России необходимо начинать с установления критериев, позволяющих выделять собственное концептуальное содержание этой дисциплины. К ним относятся: наличие четко очерченного предметного поля учебной дисциплины, определенность ее научного статуса и прозрачность междисциплинарных связей, инвариантность тематического содержания учебных курсов, сочетание в них традиционных возможностей науки с новыми подходами к организации образовательной деятельности.

Что же изучает социальная (культурная) антропология и каковы ее предметное поле и структура?

Пожалуй, нет такого вопроса, по которому было бы такое разнообразие точек зрения в научной и учебной литературе, чем определение статуса и предмета социальной (культурной) А.¹

В целом надо отметить, что каких-либо существенных различий в трактовках ее предмета в 1990 г., и к началу 2000-х гг., не прослеживается. Однако все же можно назвать устойчивую тенденцию, характеризующую процесс предметного самоопределения социальной (культурной) А. как учебной дисциплины. Дело в том, что определения ее предметной области, появившиеся в учебной литературе в 1990-е гг., отличаются ярко выраженным *поисковым характером*. В них явно прослеживаются профессиональная принадлежность тех, кто пришел в социальную А. из других сфер деятельности (философии, социологии, истории, культурологии), и их идейно-теоретические предпочтения.² Каждый из них, находясь еще в ситуации идейного вакуума, образовавшегося в ходе деидеологизации отечественного обществензнания, выбирал свой путь и направление в освоении нового для них предметного поля, опираясь на собственную интерпретацию зарубежного опыта изучения и преподавания этой дисциплины. И лишь спустя 10 лет в учебной литературе стали появляться оригинальные авторские разработки.

1. Для начала следует выделить наиболее типичные позиции в понимании предметной области социальной и культурной А., которые представлены в учебно-методической литературе первого поколения (1992 — 2000).

Во-первых, социальная и культурная А. рассматривалась главным образом как *философская дисциплина*, изучающая человека в обществе под особым углом зрения.

¹ Как известно, в онтологическом плане предмет характеризует наличие у объекта специфических свойств, изучаемых данной наукой. В гносеологическом (и эпистемологическом) же смысле он представляет собой теоретическое выражение (обобщение) этих свойств, научно обоснованную картину (интегративную модель) изучаемой реальности.

² Слухи о том, что в социальную А. пришли бывшие преподаватели научного коммунизма и истории КПСС, оказались плодом воображения некоторых академических ученых, работающих в области этнологии (этнографии) и чрезмерно озабоченных чистотой своих профессиональных рядов. Основной резерв преподавателей новой дисциплины в вузе — это историки и социологи, которые имели базовое университетское образование, ученую степень кандидата или доктора наук и сформировались в идейно-теоретическом плане в 1980-х гг., когда полным ходом шел процесс деидеологизации общественных наук. Именно они по своим профессиональным и личностным качествам оказались ближе всего к освоению теоретических основ социальной и культурной А. Во второй половине 1990-х гг. к ним примкнули профессиональные этнологи, сохранявшие некоторое время дистанцию по отношению к «новоявленным» социальным антропологам. В то же время раздробленность в корпусе преподавателей этой дисциплины сохраняется до сих пор. Такому положению дел в немалой степени способствовали, с одной стороны, профессиональный снобизм академических исследователей (этнологов), оказавшихся не способными в то время возглавить учебно-методическое обеспечение новой специальности, с другой — дилетантизм отдельных преподавателей, не имевших достаточных знаний и опыта для освоения научного потенциала социальной и культурной А.

Такого взгляда придерживались в 1990-е гг. В.С. Барулин¹, В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова², К.С. Пигров³, В.Т. Пуляев и В.В. Шаронов⁴. Но если одни авторы предпочитали называть ее «социально-философской» А. (В.С. Барулин, К.С. Пигров, В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова), то другие (В.Т. Пуляев, В.В. Шаронов и пр.), сохраняя традиционное название, вкладывали в него собственное содержание, связанное по смыслу с проблемным полем социальной психологии.

Человек и его связи с обществом являются, по мнению В.С. Барулина (кафедра философии ИПК МГУ им. М.В. Ломоносова), предметом социально-философской А.⁵ Она исследует то, «как человек создает общество — способ и средство своего существования и деятельности, как его человеческая сущность пронизывает все поры общества и преломляется в нем, как общество, сложившись, развиваясь и функционируя, воздействует на человека, способствуя как формированию и развитию его сущности, так и деформирующе влияя на человека».⁶

В программах по социально-философской А. В.С. Грехнева, Е.П. Поликановой (философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова)⁷ и К.С. Пигрова (философский факультет СПбГУ) отсутствует определение этой дисциплины.⁸ Однако можно отметить некоторые особенности их подхода. Если у В.С. Барулина социально-философская А. является самостоятельной учебной дисциплиной, развивающейся на стыке философской А. и социальной философии, то для них чаще всего речь идет о разделе социальной философии.

При этом К.С. Пигров, подчеркивая связь этой дисциплины с социальной А. как конкретной наукой, видел главное различие в способе постижения социального бытия: социально-философская А. изучает его сквозь призму человеческого бытия.⁹ Соответственно приоритетные темы здесь, согласно К.С. Пигрову — это природа человеческого бытия, тело человека, коммуникация, идея артефакта, символ, дух и творчество, роль человечества во Вселенной. Иными словами, речь идет о традиционных темах собственно философской А. Однако если учесть представление автора о структуре социальной философии, куда он включает все разделы философского знания — онтологию, эпистемологию, аксиологию и пр., то место А. в ней до конца не определено.

Примерно такой же подход избрали в то время В.С. Грехнев и Е.П. Поликанова. Они чрезмерно расширили содержание социально-философских проблем человека и общества, включая в учебный курс такие темы, как «Природа и сущность человека», «Смысл жизни и смерти человека», «Человек и вера», «Личность и свобода», что являлось областью традиционных интересов философской А.¹⁰

Разумеется, социальная философия может затрагивать вопросы А., но она не должна вторгаться в поле философской А. и подменять ее предмет.

¹ См.: Барулин В.С. Социально-философская антропология. Пособие. М., 1994. С. 30.

² См.: Программа дисциплины «Социальная философия» / Сост.: В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова. М., 1995.

³ См.: Пигров К.С. Социально-философская антропология // Программы по специализации «Социальная философия» (для студентов философского факультета). Общий курс и специальные курсы. СПб., 1995.

⁴ См.: Очерки социальной антропологии / Ред. кол.: В.Т. Пуляев, Н.Г. Скворцов, В.В. Шаронов и др. СПб., 1995.

⁵ Барулин В.С. Социально-философская антропология. Пособие. М., 1994. С. 30.

⁶ Там же. С. 34.

⁷ См.: Программа дисциплины «Социальная философия» / Сост.: В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова. М., 1995.

⁸ См.: Пигров К.С. Социально-философская антропология // Программы по специализации «Социальная философия» (для студентов философского факультета). Общий курс и специальные курсы. СПб., 1995.

⁹ Там же. С. 28.

¹⁰ См.: Программа дисциплины «Социальная философия» / Сост.: В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова. М., 1995.

Несколько иначе определяли в 1990-е гг. предмет социальной А. В.Т. Пуляев и В.В. Шаронов (кафедра социальной А. РГИ при СПбГУ), отмечая, что любая антропологическая дисциплина представляет определенный срез человека как целостности, и именно в этом она обретает свою специфичность в рамках антропологического направления гуманитарного знания вообще.¹ Изучение «связи внутреннего духовного мира человека с внешним по отношению к нему социальным миром объективированных отношений, институтов и общностей».² По их мнению, определяет ее предметную область как противоречивое единство трех основных сторон такого взаимодействия:

1) детерминированностью внутреннего мира человека формами его социального бытия; 2) независимостью внутреннего мира человека от объективированных социальных отношений и институтов; 3) обусловленностью внешних объективированных социальных форм продуктами внутреннего мира человека, которая достигается в процессе преодоления человеком внешней необходимости социальной реальности.³

Такое понимание предмета социальной А. уподобляет ее социальной психологии. Следуя логике авторов, их тезис о «философской принадлежности» социальной А. необходимо дополнить еще и представлением о ней как особого рода социально-психологической теории. Тем самым размываются предметные границы и утрачивается содержательная специфика самой социальной А., возникшей в качестве самостоятельной науки еще задолго до попыток переосмысления ее содержания.

Если у В.С. Барулина предмет социально-философской А. строился на предположении о направленности исследовательского поиска от человека к обществу, о приоритетном значении его активной и творческой роли в социальном мире, то у В.Т. Пуляева и В.В. Шаронова присутствовало стремление объяснить в полной мере обе стороны взаимодействия человека и общества посредством выявления социально-психологических закономерностей и механизмов. Однако, для предметной идентификации социальной и культурной А. как учебной дисциплины недостаточно одной лишь установки на рассмотрение связей в континууме «человек — социум». Необходимо еще обосновать саму специфичность этих связей, их несводимость к предметным основаниям других наук о человеке и обществе.

Во-вторых, социальная А. определялась в учебной литературе 1990-х гг. как *наука о культуре*. Поэтому предпочтение отдавалось другому названию этой дисциплины — «культурная А». В центре внимания представителей такого подхода находилась проблема взаимоотношения человека и культуры.

Наиболее активным его сторонником в самом начале 1990-х гг. стал Ю.Н. Емельянов, основатель кафедры культурной А. и этносоциологии факультета социологии СПбГУ. Ориентируясь прежде всего на достижения американской школы культурной А. (в частности, ее символично-интерпретативной традиции, основанной К. Гирцом) и признавая в качестве объекта изучения культуру, он предлагал, однако, термин «культуральная А.». С его точки зрения, положительно-оценочный смысл понятия «культурный», и акцентирует качественное содержание, допускающее возможность сравнения.⁴

Целью курса «Культуральная А.» Ю.Н. Емельянов считал научное, т. е. лишенное каких-либо оценочных элементов, понимание концепта культуры как способа жизни и передачи жизненного опыта из поколения в поколение, а также совокупной стратегии выживания, которой придерживаются большинство членов сообщества. В предметной области такой дисциплины он выделял три основных момента: «1) воздействие культуры на поведение людей; 2) взаимосвязь различных параметров культуры; 3) целесообразность рассмотрения культуры как адаптивно-адаптирующей системы».⁵

¹ См.: Очерки социальной антропологии / Ред. кол.: В.Т. Пуляев, Н.Г. Скворцов, В.В. Шаронов и др. СПб., 1995. С. 9.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 13—16.

⁴ См.: Емельянов Ю.Н. Основы культуральной антропологии: Учеб. пособие. СПб., 1994. С. 5.

⁵ Там же.

Однако, несмотря на явный эволюционистский налет такого понимания, Ю.Н. Емельянов подчеркивал вместе с тем значение символично-интерпретативной природы культуры.

И все же проблематика курса Ю.Н. Емельянова определялась во многом его направленностью на изучение адаптивно-адаптирующей функции культуры. Так, в разделе курса «Факторы культуральной адаптации» рассматривались такие темы, как «Добывание пищи», «Религия и ее адаптивные функции», «Искусство», «Наука» и др. Вместе с тем здесь присутствовали темы, относящиеся в мировой традиции к собственно социально-антропологической проблематике (М. Мосс, К. Леви-Строс и др.), например «Экономика, производство, потребление и организация», «Брак, семья и семейные группы», «Родство и системы родства», «Неродственные формы объединения людей», «Социальное расслоение и стратификация», «Политические системы и социальный контроль».¹

Такая комбинированная структура курса и определенная непоследовательность в изложении ключевых тем обусловлена известными трудностями предметной дифференциации двух родственных субдисциплин — социальной и культурной А., образующих две стороны (границы) более широкой отрасли антропологических наук. В целом же программа Ю.Н. Емельянова, относящаяся к начальному этапу становления этой учебной дисциплины в стране, имеет позитивное значение и заслуживает самого серьезного отношения. В свое время она определяла во многом приоритетные области социально-антропологической подготовки студентов гуманитарных специальностей университетов.

Часть авторов предпочитали использовать в 1990-е гг. вместо термина «культуральная А.» термин «культурная А.». Так, С.Н. Иконникова (Санкт-Петербургская академия культуры) отмечала, что культурная А. исследует процесс взаимоотношений человека и культуры. Она «сложилась как наука о традиционных обществах, изучая системы родства, формы брака, механизмы социального контроля и коммуникаций, мифологическое сознание, адаптацию к окружающей среде».² Нетрудно заметить, что перечисленные объекты исследования традиционно являются темами социальной (в ее британской традиции), а не культурной А. И на этом основании трудно предположить, что у так понимаемой культурной А. имеется собственное предметное поле.

В то же время многие отечественные ученые, авторы учебных пособий и программ первого поколения фактически отождествляли социальную (культурную) А. и этнологию (этнографию). Не найдя принципиальных различий между ними, Л.Г. Ионин характеризует их как «систематические сравнительные науки о культурах разных обществ и разных эпох, основывающиеся прежде всего на сборе и анализе эмпирического материала».³

Как видно из перечисленных выше трактовок, предметная область культурной А. рассматривалась главным образом в контексте взаимоотношения человека и общества, человека и культуры. На состояние и степень разработанности этой учебной дисциплины в нашей стране значительное влияние оказали отечественный опыт преподавания этнографии (этнологии) и зарубежные системы антропологического образования. Неслучайно Вяч. Вс. Иванов пришел к выводу, что культурная А. и этнология — это приблизительно равные по значению термины, обозначающие науку, которая исследует в сравнительном плане различные типы культур.⁴

Одним из сторонников отождествления социальной (культурной) А. и этнологии (этнографии) был в свое время и известный отечественный этнограф Ю.В. Бромлей.

¹ См.: Емельянов Ю.Н. Основы культуральной антропологии: Учеб. пособие. СПб., 1994. С. 15-23.

² Иконникова С.Н. Культурология в системе гуманитарных наук: междисциплинарные взаимосвязи // Гуманитарий. Ежегодник № 1, СПб., 1995. С. 81.

³ Ионин Л.Г. Социология культуры: Учебное пособие. М., 1996. С. 15.

⁴ См.: Иванов Вяч. Вс. Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. 1989. М., 1989. С. 11.

В частности, он выделял такие общие характеристики их предметных областей, как традиционный образ жизни народа и выявление типических черт этносов посредством сравнительно-исторического анализа их культур.¹ Однако, в отличие от зарубежной А., этнография исследует сходства и различия этносов, рассматривая их сквозь призму выполнения ими определенных функций.

Безусловно, такому отождествлению способствовали западные исследования и разработки. Как известно, ведущие в мире американская и британская школы А., именуемые в ряде случаев как этнологические, весьма продолжительный период занимались исследованием проблем порождения и динамики культуры, аккультурации (взаимовлияния культур различного типа), что наложило свой отпечаток на выбор тематики учебных курсов отечественными преподавателями. Западные традиции в трактовке предмета социальной и культурной А. наиболее полно в 1990-е гг. были представлены в одном из первых отечественных пособий, подготовленном Э.А. Орловой.²

Однако, проблематика социальной А., несмотря на ее предметное сходство с культурной А., все же имеет свою специфику.³ Неслучайно ряд западных и отечественных ученых предпочитают использовать термин «социальная А.». Примером тому могут служить высказывания А. Рэдклифф-Брауна, разделявшего исследовательские сферы этнологии и А. не только по предмету, но и по используемым методам. Этнология, по его мнению, есть историческое изучение отдельных народов, их внутреннего развития и культурных связей между ними. Задача же социальной А. состоит не в реконструкции конкретной истории этих народов, а в поиске и формулировании общих законов, лежащих в основе их культурного развития.⁴

Некоторые ученые, признавая родство социальной и культурной А., предлагали их объединить в рамках единого учебного курса. Так, Э.А. Орлова, работавшая в то время в Российском институте этнологии, определяла социальную (культурную) А. как дисциплину, предназначенную для изучения культурного содержания совместной жизни и деятельности людей.⁵ При таком подходе содержание предмета социальной и культурной А. охватывало пограничные области других социальных наук, и прежде всего социологии и социальной психологии. Границы же между самой социальной А. и этими науками фактически стираются.

В целом положительный смысл культурологической ориентации социальной А. как учебной дисциплины заключается в смещении акцентов с изучения общих связей в системе «человек — социум» на культурное содержание социальной жизни людей. Категория «культура» уравнивается в правах с другими концептами социальной А. и становится исходным пунктом антропологического анализа социального поведения человека. Ее же предметное содержание раскрывается при описании различных феноменов культуры.

В-третьих, социальная А. (в узком смысле) рассматривалась многими исследователями и преподавателями в 1990-е гг. как *самостоятельная учебная дисциплина*, отличающаяся по своим предметным основаниям от других антропологических и социальных наук. В отличие от родственной культурной А. с ее акцентом на культурных аспектах социальной организации, она занимается изучением социальных аспектов культуры. Такое разграничение берет свое начало в работах А. Рэдклифф-Брауна, который предлагал в качестве основания их дифференциации следующий способ функциональной детерминации человеческой жизнедеятельности: либо социальные

¹ См.: Бромлей Ю.В. О предмете культурной (социальной) антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (опыт сравнительного анализа) // Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979. С. 19 — 20.

² См.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. Учеб. пособие. М., 1994.

³ См.: Резник Ю.М. Социальная антропология как научная дисциплина (предпосылки структурного анализа) // Социол. исслед. 1997. № 4.

⁴ См.: Токарев С.А. История зарубежной этнографии. Учеб. пособие. М., 1978. С. 240 — 241.

⁵ См.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. Учеб. пособие. М., 1994.

функции системы обуславливают ее культурные функции (социоцентризм), либо культурные функции обуславливают социальные (культуроцентризм).

Это подтверждает и существующее разделение между американской и британской традициями в антропологической науке. Л.Г. Ионин отмечал, что название «социальная А.», появившееся впервые в британской традиции, отражает тот факт, что предметом исследования английских антропологов становились прежде всего полинезийские, африканские и прочие «примитивные сообщества», имеющие собственную и довольно развитую социальную организацию, тогда как название «культурная А.» относится к исследованиям индейских общин, которые существовали без стабильной социальной организации, распавшейся в свое время под воздействием процессов колонизации и становления североамериканского общества.¹

Некоторые авторы, исходя из такого терминологического различия, предлагали даже *социологическую версию* предмета социальной А. Общество, социальная организация стали для них отправным пунктом при построении учебного курса. «Общество в человеке и человек в обществе» — такова обобщенная формулировка предмета социальной А., предложенная в оригинальном курсе Н.Н. Козловой (Институт философии РАН, РГГУ). Она подчеркивала, что социально-антропологический взгляд — это такое видение человека, которое базируется на признании его реально-го существования в обществе.²

Учебное пособие по социальной А. Н.Н. Козловой имело многие черты сходства с содержанием курса по исторической социологии, исследующей особенности и формы социального поведения людей в прошлом. По ее мнению, человек изменяется вместе с обществом, последовательно выступая в разных социальных ролях (типах) — крестьянина или джентльмена, буржуа или пролетария («человека массы»), традиционного или современного человека. При этом первобытный человек и формы его общности, ставшие традиционным объектом исследования этнографии и социальной А., не рассматривались.

Итак, опыт разработки отечественных учебных пособий и методических материалов по социальной А. в 1990-е гг. показывает, что ее предметное содержание устанавливалось не только в рамках дихотомий «человек — общество» или «человек — культура», как это имело место в философски- и культуuroлогически-ориентированных курсах, но и в социологическом контексте.

Об этом свидетельствует еще одна социологическая версия учебного курса, предложенная Ф.И. Минюшевым (МГУ им. М.В. Ломоносова). Предметом социальной А. он считал закономерности и механизмы социального бытия культуры, а также проблемы реализации констант человеческого существования в современном обществе.³ Позже он уточнил свою позицию, определив предмет дисциплины через изучение взаимодействия человека с природным и социальным окружением в условиях конкретной культурной системы.⁴ Несмотря на философский характер понятий, используемых в программе этого курса, его предметная область описывается в терминах *существенных связей человека и культуры, культуры и общества, человека и общества в современном мире*. Акцент же на изучение современного состояния этих связей характеризует авторский подход к постановке и решению проблем социальной А.

Следует отметить, что в программе и учебном пособии Ф.И. Минюшева наблюдалось некоторое смешение разных дисциплинарных жанров (философского и культуuroлогического, социологического и антропологического) и методологических стилей (например, функционалистского и феноменологического). По-видимому, такое

¹ См.: Резник Ю.М. Социальная антропология: Программа и планы семинарских занятий по курсу. М., 1996. С. 15.

² См.: Козлова Н.Н. Введение в социальную антропологию: Программа учеб. курса. М., 1996. С. 12.

³ См.: Минюшев Ф.И. Программа курса «Социальная антропология» (для студентов социол. факультета). М., 1996.

⁴ См.: Минюшев Ф.И. Социальная антропология (курс лекций). М., 1997. С. 12.

положение было связано с еще не устоявшимся на тот момент содержанием самой социальной А. как учебной дисциплины. Нельзя игнорировать также и тот факт, что традиционно А. занималась изучением первобытных и традиционных обществ. Ее интерес к современности обнаруживается лишь во второй половине XX в., о чем свидетельствует программа преподавания социальной А. Леви-Строса, предложенная им в книге «Структурная А.». Переосмысление предметных границ дисциплины открывало перед ней новые познавательные возможности, чем, собственно, и не преминули воспользоваться отечественные исследователи и преподаватели, разработчики первого поколения учебных программ и пособий.

Относительно существенных аспектов предметной области социальной и культурной А. Е.Р. Смирнова и Н.В. Шапкина полагают, что: «обычаи и представления людей какого-либо народа должны рассматриваться в системном контексте этого общества»; целостный подход к человеку означает, «что эта наука изучает не только все разнообразие культур человеческих сообществ, но также все аспекты человеческого существования»; главное в ней — выявление «типических характеристик какого-либо народа».¹

Такой подход имеет как свои сильные, так и слабые стороны. Положительно здесь то, что не человек рассматривается в контексте культуры данного общества или народа и тех типических проявлений, которые накладывают отпечаток на образ его жизни «вообще». во всей совокупности его связей с миром, что характерно в большей степени для философии, а не науки. К недостаткам же следует отнести то, что социокультурная А. в интерпретации авторов имеет отношение ко всем аспектам человеческого существования. Но такой широкий подход является прерогативой всего комплекса антропологических дисциплин.² Социальная А. не предполагает целостного познания человека. Это — прерогатива философской А.

В большинстве случаев культурная и социальная А. рассматриваются как «две стороны одной медали», имеющие *общий объект* — исторически изменяющегося человека и сферу его взаимодействия с природным и социальным окружением. Различие же между ними носит условный характер и состоит, на наш взгляд, в характере выделяемых связей — социальных или культурных. Как отмечает Э.А. Орлова, в культурной А. изучаются взаимосвязи содержательных аспектов совместного существования людей — артефактов, обычаев, символических репрезентаций, а в социальной А. — их обусловленность социальными структурами и формами организации социального взаимодействия.

Если предположить, что культурная А., раскрывает законы генезиса, морфологии и динамики культуры в рамках конкретно-исторической социальной организации (сообщества), а социальная А., с другой стороны, изучает социальные отношения людей в их культурном контексте, то должна быть и «интегративная» (социокультурная) А., базирующаяся на понимании континуального единства человека, социума (социальной организации) и культуры. При этом социум рассматривается в ней как искусственно-естественная среда их существования и развития.

Еще один момент дифференциации социальной и культурной А. как сложного комплекса учебных дисциплин заключается в характере выделяемых связей в самом континууме «человек — культура — социальная организация». Большинство социально-антропологических дисциплин фиксируют главным образом «внешние», опосредованные (ценностно-нормативные, ролевые и пр.) связи человека с природным и социальным окружением. Исследование же «внутренних» связей или, точнее, связей между внутренним, духовным миром человека и его внешним, предметно-чувственным бытием находится в центре внимания такой отрасли А., как психологическая А.

В учебной литературе 1990-х гг. имелись также попытки выделения предметного содержания отдельных разделов социальной А. в новую учебную и научную дисциплину.

¹ См.: Смирнова Е.Р., Шапкина Н.В. Человек в контексте культуры. Введение в социокультурную антропологию. Учеб. пособие. Саратов, 1997. С. 4.

² См.: Там же. С. 5.

плину. По мнению Б.С. Брасова, необходимо более широкое рассмотрение культуры, которое бы учитывало реальное соотношение духовных (норм, ценностей, смыслов, идей) и социальных (действий, отношений людей) факторов в разные культурно-исторические эпохи. И такой комплексной наукой являлась для него социальная культурология, направленная на выявление общих культурных закономерностей, которые поддерживают целостность общества, в т.ч. движущих мотивов реального поведения индивидов и общностей, а также принципов духовной регуляции различных сфер общественной жизни.¹

Это явная попытка расширить предметную сферу культурологии как новой учебной дисциплины за счет включения в ее содержание отдельных разделов социальной

А. и социологии культуры. По-видимому, более точным названием интегративной антропологической дисциплины, объединяющей в своем предметном поле социальные, культурные и психологические стороны жизнедеятельности человека, является недавно сложившееся обозначение «социокультурная А.». Необходимость включения психологической А. в ее состав поддерживалась рядом авторов.²

2. В 2000-е гг. вышли новые учебные пособия и программы, в которые были внесены уточнения в формулировки предмета социальной и культурной А.³ Появились также новые издания учебных пособий Э.А. Орловой и Ф.И. Минюшева, некоторых других авторов, которые не претерпели существенных концептуальных изменений по сравнению с 1990-ми гг. и представляют их прежнюю позицию.

В это время известный отечественный этнолог С.А. Арутюнов выпустил учебное пособие совместно с С.И. Рыжаковой, которое отражает точку зрения некоторых представителей Института этнологии и антропологии РАН.⁴ Примечательно, что ряд рассматриваемых здесь тем, например «Антропогенез», «Культура повседневности», совпадают с подобными разделами вузовских пособий. В остальном же структура книги близка по содержанию к учебникам по этнологии, хотя в ней и отсутствует региональный подход в описании народов мира. Так, например, отдельные главы книги посвящены темам «Этносы, этногенез и этническая история», «Народы древние и молодые». Из традиционных для культурной А. тем в ней имеются главы «Культура и ее функции», «Производящее хозяйство», «Культура и язык», «Секс, браки семья», «Культуры, народы и религии». Смещение тематики и учебных жанров этнологии и антропологии — характерная тенденция нового поколения учебных пособий по социальной и культурной А.

Несколько иначе, чем авторы 1990-х гг., С.А. Арутюнов и С.И. Рыжакова понимают соотношение культурной и социальной А.. Культурные антропологи изучают, по их мнению, людей, обладающих специфической культурой в конкретном и локальном контексте, а социальные — «исследуют человека в созданной им культурной среде. Но они в основном сосредотачиваются на изучении общественной жизни коллектива: как организуется семья, клан, соседская община, как сохраняется историческая память, как она передается среди современников, как транслируется между разными поколениями».⁵

В учебном пособии Е.Р. Ярской-Смирновой и П.В. Романова, вышедшее в 2004 г.⁶ предмет социальной А. трактуется как «кросскультурное разнообразие жизненного

¹ См.: Ерасов Б.С. Социальная культурология: Пособие для студентов вузов. М., 1996. С. 6—7.

² См., например: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. Учеб. пособие. М., 1994.

³ См.: Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. М., 2004; Васильев М.И. Введение в культурную антропологию: Учебное пособие / НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2002; Минюшев Ф.И. Социальная антропология: Учебное пособие. М., 2004; Орлова Э.А. Социальная и культурная антропология. М., 2004; Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. Социальная антропология: Учебное пособие. Ростов н/Д, 2004, и др.

⁴ См.: Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. М., 2004.

⁵ Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. М., 2004. С. 14.

⁶ См.: Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. Социальная антропология: Учебное пособие. Ростов н/Д, 2004.

опыта людей в различных социальных группах, обществах и культурах».¹ Антропологи «исследуют социальные практики и жизненный опыт людей разного пола, возраста, этничности или расы, гражданства в различных обществах и культурах, а также культурные репрезентации этого опыта».² Авторы сосредоточили свое внимание на раскрытии проблем социальной А. современного общества, представив новые направления антропологической науки (медицинская А., феминистская А., организационная А., городская А., прикладная А.) и методы исследования (этнографическая работа, анализ текстов и др.).

Какова, же логика развития отечественного социально-антропологического образования на данном этапе его предметного и структурного самоопределения? Можно констатировать, что именно в конце 1990-х — начале 2000-х гг. наметился переход от «классической» модели антропологической подготовки студентов, содержание которой определялось в основном историческим подходом (этнографией, этнологией, сравнительной историей культур), к неклассическим и постклассическим моделям, для которых характерен активный интерес к современным проблемам социальной жизни людей, что связано в свою очередь с возрастающим влиянием на состояние А. таких наук, как социология, психология, культурология, лингвистика, теория коммуникации.

Обобщая круг интерпретаций предметной области социальной и культурной А., содержащихся в учебных курсах 1990-х — начала 2000-х гг., можно предложить следующее разграничение сфер компетенции между ними внутри единого цикла дисциплин, объединенных названием «социокультурная А.» (см. табл. 1).

Таблица 1

Структура и концептуальное содержание социокультурной антропологии

Типы связей человека с социоприродным окружением	Стороны («границы») социокультурной антропологии		
	<i>Социальная антропология (антропология социальности)</i>	<i>Культурная антропология (антропология культуры)</i>	<i>Психологическая антропология</i>
«Человек-природа»	Социальные механизмы приспособления человека к природе	Культурные аспекты экологии человека и среды его жизни	Психологические механизмы приспособления личности к природе
«Человек—социальная организация»	Социальная адаптация и идентификация личности	Культурная адаптация и идентификация индивида	Психологическая адаптация и стиль жизни людей
«Человек—культура»	Социальная регуляция поведения личности	Культурогенез и культурное творчество людей	Инкультурация индивидов
«Человек-человек»	Статусно-ролевые взаимоотношения между людьми	Коммуникация и трансляция социокультурного опыта	Межличностные практики отношений (общение)
«Культура-природа»	Нормирование и упорядочение связей человека с природой	Технологии, изделия, орудия труда и другие предметы «второй природы»	Когнитивные и практические приемы взаимодействия с природой
«Культура—социальная организация»	Типические формы (модели) поведения людей	Образцы (типические способы) решения проблем	Средства взаимодействия и коммуникации индивидов

¹ См.: Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. Социальная антропология: Учебное пособие. Ростов н/Д, 2004. С. 3.

² Там же. С. 9.

Типы связей человека с социоприродным окружением	Стороны («границы») социокультурной антропологии		
	<i>Социальная антропология (антропология социальности)</i>	<i>Культурная антропология (антропология культуры)</i>	<i>Психологическая антропология</i>
«Культура-культура»	«Внешние» связи между элементами разных культур — этносы и группы	Аккультурация (многообразие и взаимовлияние разных культур)	«Внутренние» связи между элементами культуры (например, национальный характер)
«Социальная организация-природа»	Биосоциальные формы взаимодействия людей (территория, племя, род и пр.)	Культурные детерминанты расовых и других «естественных» отношений	Этнологические и зоопсихологические аспекты поведения человека
«Социальная организация—социальная организация»	Социальная интеграция или дезинтеграция организационных форм	Ценностно-нормативная регуляция социальных отношений	Социально-психологическая регуляция взаимоотношений людей

Как видно из таблицы, некоторые из типов выделяемых предметно-понятийных связей являются общими для разных сторон интегративной (социокультурной) А. Однако при этом они могут иметь различное концептуальное содержание.

Так, социальная А. (в узком смысле слова) связана с изучением природно и культурно обусловленных моделей социального поведения индивидов, их общностей, рассматриваемых в историческом контексте. Понимаемая же в более широком смысле (т. е. как социокультурная А.), она охватывает весь комплекс конкретно-исторических связей человека с природным и социальным окружением, в т.ч. связей типа «человек — социальная организация», «человек — культура», «культура — социальная организация», «культура — культура», «человек — человек» и т. д.

О некоторых версиях и тематических инвариантах предметного содержания социальной и культурной антропологии

Фактически до начала 2000-х преподавание социальной и культурной ветвей А. проводилось раздельно, а в содержательном плане — в зависимости от позиции автора пособия (разработчика программы). Традиционная система социально-антропологического образования была заимствована с Запада в дифференцированном виде, сохранив разделение на этнографию (этнологию), социальную А. и культурную А. Об этом свидетельствует анализ ряда учебных пособий и программ 1990-х гг., который позволил выявить определенные инварианты предметно-тематического содержания социальной и культурной А., т. е. устойчивые и логически связанные между собой положения соответствующих учебных курсов.

Обобщим вначале наиболее типичные тематические блоки, характерные для первых версий учебного курса, предлагающих раздельное изучение социальной и культурной ветвей А.

Версия I. Социальная А.

1. *Проблема антропосоциогенеза.* Первобытный человек. Физическая и социальная эволюция человека. Факторы становления современного человека. Возникновение и развитие сознания. Формирование общества. «Естественные» и «искусственные» предпосылки социальности.

2. *Социальная организация* как система взаимодействия членов сообщества. Порождение и функционирование культурных сообществ. Парадигмы социального взаимодействия и типы сообществ. Конфликт и солидарность. Обмен и коммуникация.

Социальные коммуникации и их символическое содержание. Структура и динамика социального взаимодействия людей в разных культурных сообществах.

3. *Социальная организация* как стратификационная система. Человеческое разнообразие и типы культурной дифференциации общностей. Биосоциальные формы отношений. Половозрастные группы. Территориальные общности. Брак, семья и первичные группы. Системы родства. Расы и расовые отношения. Национальные отношения и этнические общности. Социальное расслоение и стратификация. Классы и социальные страты. Институциональные формы. Формальные организации и институты. Общества как стратификационные системы.

4. *Формы социальной организации*. Особенности институционализации социального поведения человека. Специализированные и обыденные формы деятельности. Модели социальной жизнедеятельности людей: жизнеобеспечение (хозяйственная сфера и обмен), рекреация (сфера здравоохранения и досуга), организация совместной жизни и социальный контроль (политика и управление), нормативная регуляция (право и мораль), познание (наука, образование), ценностное ориентирование (философия, искусство, мифология, религия). Историческая эволюция форм социальной организации.

5. *Человек и социальная организация*. Социальная адаптация и активность человека в обществе. Ролевое поведение (статусы и роли). Социальная регуляция поведения (образцы и нормы). Социальная идентификация и типы личности. Габитус и менталитет. Социальная эволюция человека.

6. *Социальное измерение жизненного мира человека*. Сферы реализации человека: труд, познание, социальное влияние, любовь, забота о близких и т. д. Самореализация и свобода творчества. Социокультурная динамика жизненного мира.

Версия П. Культурная А.

1. *Генезис культуры*. Причины и факторы порождения культуры. Проблема первобытности. Модель первобытной культуры. Особенности формирования традиционной и современной культуры. Предпосылки возникновения культуры модерна и постмодерна.

2. *Морфология культуры*. Культура как система. Элементы, функции и структура культуры. Артефакты как культурные единицы. Паттерны поведения. Язык и общение. Мифы и религия. Обряды и ритуалы. Искусство. Виды культуры и культурные порядки. Политическая, хозяйственная и правовая культура. Наука и техника. Коммуникации в культуре.

3. *Динамика культуры*. Культурные единицы и эволюционные универсалии. Механизмы культурной эволюции. Трансляция социокультурного опыта. Источники и факторы культурной динамики (адаптация, инновация, наследование, диффузия). Культура как адаптивная система. «Волнообразные» процессы развития культуры. Модернизация как социокультурный процесс.

4. *Многообразие и взаимодействие культур*. Типология культур. Субкультуры и культурная вариативность. Единство и многообразие культур. Проблемы аккультурации. Уровни и механизмы взаимодействия культур. Факторы культурной интеграции.

5. *Культура и социальная структура*. Социокультурные различия людей. Культурное разнообразие и дифференциация общества. Социальное неравенство как культурно-исторический феномен. Социобиологические и культурные основания социальной стратификации.

6. *Этнос и культура*. Культурные особенности этнических групп. Национальный характер и этническое самосознание. Национальная и народная культура. Проблемы межнациональных отношений. Этнические конфликты и пути их преодоления.

7. *Культура и личность*. Индивидуальная (психологическая) идентичность личности. Социальная и культурная идентичность. Проблемы освоения культуры. Инкультурация и социализация. Этнокультурные особенности социализации.

8. *Культура повседневности*. Логика и структура повседневности. Семиотика повседневности: «слова» и «вещи». Основные события жизненного пути. Экстра-

ординарные события. Образ и стиль жизни. Стилевые характеристики повседневной жизни. Жизненные стратегии личности и модели их реализации в повседневных практиках.

Однако раздельное (дифференцированное) преподавание двух ветвей социокультурной А. начинает уходить в прошлое. На смену ему в конце 1990-х — начале 2000-х гг. приходит вначале «смешанная» («переходная») версия построения курса, позволяющая объединить не только социальную и культурную грани А., но и ее психологическую ветвь, стоящую в ряду других антропологических дисциплин, как правило, особняком. А затем появляются интегративные варианты (версии).

Версия III (переходная). Социальная и культурная А.

Культурная А. (направления «культура как целостность», «культура—другая культура»). Проблемы антропосоциогенеза. Культура как среда существования человека. Генезис культуры. Морфология культуры и культурные порядки. Формы культуры (мифы, религия, искусство и пр.). Взаимодействие культур (аккультурация). Проблемы социокультурной динамики.

Социальные проблемы А. (направление «культура и общество»). Социальная адаптация человека. Социокультурные различия людей. Человек в социальной организации. Системы хозяйства. Политические системы и социальный контроль. Социальное расслоение и стратификация сообществ. Культура и социальная структура. Брак, семья и первичные группы. Системы родства. Расы и расовые отношения. Этнос и культура. Модернизация как социокультурный процесс.

Психологическая А. (направление «культура и личность»). Культура и личность. Проблемы инкультурации и социализации. Культурная идентичность. Культура и мышление. Культура детства. Измененные состояния сознания и духовные практики. Повседневность и жизненный мир личности.

Версия IV (интегративная). Социокультурная А.

Общие проблемы. Социокультурная А. как наука. Человек как многомерный социокультурный феномен. Социокультурные аспекты генезиса, морфологии и динамики человека.

Социокультурная адаптация человека. Добывание пищи. Экономика, производство и потребление. Организация жилища и быта.

Социокультурные группы и объединения. Социокультурное расслоение и стратификация. Род и семья. Неродственные формы объединения людей (этноты, народы и пр.). Трудовые общности. Политические объединения. Группы интересов и другие социокультурные объединения.

Социокультурные процессы. Воздействие культуры на поведение человека и социальный контроль. Проблемы инкультурации. Социокультурная идентификация. Транскультурация. Социальные коммуникации и межкультурное взаимодействие (аккультурация).

Социокультурные институты. Брак и его формы. Системы родства. Системы ведения хозяйства. Системы власти и политические уклады. Системы социализации и воспитания. Системы организации массового досуга («культурная индустрия»).

Социальные (институциональные) формы культуры. Ритуалы и обряды. Мифологическое сознание. Магия. Религия. Искусство. Наука.

Краткая характеристика отдельных интерпретаций статуса социокультурной А., ее предмета и соотношения с другими науками, а также основных предметно-тематических инвариантов позволяет сформулировать несколько предварительных выводов:

а) в большинстве учебных пособий и программ социальная и культурная А. рассматривается как наука, раскрывающая законы и механизмы *социокультурного разнообразия человечества*, а также изучающая формы социальной организации жизни людей («социальные типы», «инварианты», «модели социального поведения», «системы социального взаимодействия», «социальные структуры», «жизненные формы» и т. д.), существующие в разных культурно-исторических условиях;

б) особое внимание при изложении учебного материала обращается на выделение культурных аспектов социальной организации и культурно-психологических детер-

минант социального поведения человека («структур ментальности», «габитуса», «культурных кодов», «языка», «знаковых, семиотических систем», «мифов», «стилей жизни» и пр.);

в) соотношение социальной А. и других социально-гуманитарных дисциплин определяется в каждом отдельном случае конкретно и с учетом междисциплинарных связей и общих «проблемных зон»; например, в отличие от социологии, сфокусированной вокруг проблем институционализации и социальной интеграции, А. концентрирует свой взгляд на исследовании культурного разнообразия человеческих сообществ и личностей, уделяя первостепенное внимание процессам дифференциации и социокультурным различиям людей;

г) на новом этапе развития социокультурной А. в качестве приоритетных предлагаются, с одной стороны, «смешанные» (комплексные) версии, связывающие между собой ее социальную, культурную и психологическую грани в общем курсе, и с другой — интегративные варианты, в которых содержится попытка структурного и содержательного синтеза основных ветвей и разделов А. Это ее отличает от «раздельного» построения курсов, предусматривающего дифференцированное преподавание отдельных ветвей и разделов А. — социальной или культурной, как это имело место в 1990-е гг.

Есть ли будущее у отечественного социально-антропологического образования?

Представления о социокультурной А. как традиционной учебной дисциплине связаны в своем большинстве с анализом западного опыта антропологического образования, в частности с уже упоминаемым нами проектом преподавания А. Аевы-Строса. В этом смысле в России никогда не было традиционного курса А. до начала 1990-х гг., если не причислять к ним исследования и методические разработки в области отечественной этнографии, имеющей преимущественно историческую (а не собственно антропологическую) направленность.

Настоящее и будущее социально-антропологического образования в России, несмотря на пессимистические прогнозы М. Фуко и некоторых отечественных ученых в отношении исчерпанности потенциала А. как науки, зависит в первую очередь от своеобразия и адекватности выбора собственной модели образовательной и научной деятельности. Однако это — длительный и сложный путь, сопряженный с коллективными усилиями всего корпуса преподавателей и ученых, объединенных общим стремлением возродить и приумножить отечественные традиции в области теоретического человекознания и конкретных социально-гуманитарных наук.

В числе «внутренних» трудностей, которые переживают сегодня дисциплины социально-антропологического цикла в процессе своего становления в вузах страны, следует назвать прежде всего несогласованность и нескоординированность учебных программ и курсов, неопределенность и расплывчатость многих положений, составляющих их основу, нечеткость и неоднозначность формулировок Госстандарта по этим дисциплинам, отсутствие широкой информационно-аналитической и исследовательской базы, обеспечивающей вспомогательный и учебно-методический материал для учебных занятий, наконец, недостаточная освоенность зарубежного опыта научных исследований и преподавания.

Новые возможности преподавания отечественной социальной и культурной А., как это ни парадоксально, состоят в формировании устойчивых традиций исследования и обучения, в привлечении наиболее значительных достижений мировой антропологической науки и образовательной практики. В настоящее время возврат к прежней, классической модели (в ее западном или российском вариантах) преподавания и дифференцированного изучения социальной и культурной А., ориентированной преимущественно на проведение полевых и сравнительных исследований, невозможен. Так же невозможно остановить или повернуть вспять антропологическое

движение в среде научно-педагогической общественности. Все большее расширение границ профессиональной и общественной деятельности происходит несмотря на институциональные ограничения, выражающиеся в сворачивании пространства социально-гуманитарных дисциплин в российских вузах.

В процессах сегодняшнего сворачивания социальной и культурной А. как научно-образовательного пространства виноваты не только чиновники министерств и ведомств, «курирующих» сферу образования, но и сами исследователи и преподаватели, не способные объединиться в научные ассоциации, чтобы отстаивать свои общие интересы перед лицом государства. К тому же существующее сегодня антропологическое сообщество расколото и дифференцировано, как и прежде, не по профессиональному, а по кланово-отраслевому принципу. Оно оказалось слишком аморфным и слабо организованным, чтобы предъявить свою научную и гражданскую позиции обществу. Пока академическая часть этнологов, позиционирующая себя в качестве единственных профессиональных антропологов, не осознает общности своих научных интересов с вузовскими преподавателями социальной А., трудно будет предвидеть благоприятное развитие ситуации в этой сфере.

Преподавание социокультурной А. имеет не только дидактический, но и гражданский, общественный смысл. Как известно, лучше всего она развивается в том обществе, где утверждаются идеалы гражданственности и свободы. Ее мировоззренческое предназначение как учебной дисциплины заключается в том, чтобы помочь студенту осознать образ (или совокупность образов) человека в единстве его социальной, культурной и психических граней, а также научить его принимать и уважать культурное разнообразие мира. Как справедливо отмечала Н.Н. Козлова, А. «дает знание, соразмерное возможностям и призванию человека»¹.

Динамика современной жизни заставляет не только философов, но и антропологов искать современные ответы на «вечные» вопросы, которые волнуют человечество с момента его возникновения. Неслучайно многие авторы учебных пособий и программ по социальной и культурной А. включают в их тематическое содержание проблемы смысла и ценности жизни, любви, свободы и справедливости. Это свидетельствует о настоятельной необходимости дальнейшей актуализации гуманистического потенциала этой науки и ее эвристической значимости для понимания природы человеческого бытия.

Современные учебные курсы по социальной и культурной А. уже не могут обходить своим вниманием различные религиозные искания конца XX — начала XXI в., получившие столь широкое распространение среди студенческой молодежи. К их числу следует отнести учения, основанные на индуизме (Рамакришна, Вивекананда, Йогананда, Саи Баба, Кришна Шрила Прабхупада и др.), теософские и эзотерические учения (Е.П. Блаватская, П.Д. Успенский и др.), учение о «Живой этике» в интерпретации Е. Рерих и А.И. Клизовского, описания «магических» опытов (К. Кастанеда) и многие другие.

В настоящее время можно наблюдать следующие тенденции в развитии социально-антропологического образования в России:

1) появление социальной и культурной А. как относительно нового научно-образовательного пространства обусловлено целым рядом факторов, создавших благоприятную ситуацию для ее становления в 1990-е гг. и развития в 2000-е гг.; однако по мере усиления авторитарно-бюрократических тенденций в российском государстве, в т.ч. в сфере высшего профессионального образования, А. оказалась невостребованной в номенклатуре специальностей, хотя в ее познавательных и практических возможностях по-прежнему нуждается гражданское общество;

2) смена «парадигм» образования в области социальной А. означает прежде всего переход от «классической» (традиционной) модели, связанной с освоением научного наследия Запада и раздельным преподаванием ее различных ветвей, к неклассическим и постклассическим моделям, сопряженным с формированием собственных

¹ Козлова Н.Н. Введение в социальную антропологию: Программа учеб. курса. М., 1996. С. 5.

идейно-теоретических ориентаций и интегративных подходов, выработанных в изменяющихся исторических условиях;

3) процесс антропологизации социально-гуманитарного знания и образовательных практик в современной России продолжает набирать темп, несмотря на институциональные барьеры (сокращение числа направлений и специальностей, отсутствие защит диссертаций по А. и др.); однако пока не достигнут качественно иной уровень теоретических обобщений, не появились общепризнанные учебники и справочные пособия (энциклопедии, словари), что позволило бы значительной части исследователей и преподавателей приступить к формированию новых научных школ и направлений;

4) дальнейшее развитие социально-антропологического образования связано с укреплением авторитета ученых, их научных сообществ, последовательно отстаивающих свою антропологическую (антропоцентрическую) и гражданскую позиции в научных дискуссиях и учебных занятиях, а также с выдвижением принципиально новых идей и созданием содержательных учебно-методических разработок, что будет способствовать их скорейшей интеграции в мировое антропологическое сообщество.

Таким образом, антропологическое движение ученых и преподавателей, возникшее в 1990-е гг. в академических и образовательных учреждениях, уже невозможно остановить. Однако его легко раздробить на мелкие потоки, учитывая отраслевой принцип дифференциации научного сообщества, инерционность образовательной деятельности и традиционную гражданскую пассивность ее субъектов.

Такова общая оценка ситуации и перспектив развития социально-антропологического образования в современной России. Институциональные изменения в системе высшего профессионального образования, в т.ч. исключение социальной и культурной А. из номенклатуры направлений и специальностей, не могут повлиять на расширение сферы влияния А. на другие учебные дисциплины и образовательные практики в целом. Антропологизация научного знания — явление времени и требование эпохи, утверждающей демократические идеалы в контексте сложного взаимодействия процессов глобализации и локализации.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения); Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Культурология: проект общей науки о культуре; Российская этнология; Социальная и культурная антропология на Западе: опыт преподавания в англоязычных странах; Этика культурной (социальной) антропологии; Этнология (этнография): становление науки.*

Лит.: Асочаков Ю.В., Чегрипец М.А. Американская культурная антропология: замысел естественной истории культуры // Вестник СПбГУ. Сер. 61. Философия и социально-полит. науки. М., 1993; Барулин В.С. Социально-философская антропология: Пособие. М., 1994; Белик А.А. Психологическая антропология: История и теория. М., 1993; Велик А.А. Психологическая антропология: некоторые итоги развития // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991; Велик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение): Учеб. пособие. М., 1998; Бим-Бад Б.М. Педагогическая антропология: Программа курса. М., 1994; Боронов А.О., Емельянов Ю.Н. Антропология в современном мире // Социально-политический журнал. 1993. № 5/6; Боронов А.О., Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994; Бромлей Ю.В. О предмете культурно-социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (опыт сравнительного анализа) // Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979; Буева Л.П. Философская антропология: Программа общего курса для студентов фило-

софского факультета. М., 1993; *Воронкова Л.П.* Культура и образование. Предмет культурологии: Учебно-метод. пособие по курсу культурологии. Вып.1. М., 1995; *Воронкова Л.П.* Культурная антропология как наука // Науки о культуре: итоги и перспективы: Инф.-аналит. сб. 1996. Вып. 6; *Воронкова Л.П.* Культурная антропология как наука и учебная дисциплина // Вестник МГУ. Серия 6. Философия. 1997. № 1; *Емельянов Ю.М., Скворцов И.Г.* Культурная антропология как традиционная наука и ее нетрадиционные возможности // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1991. Вып. 3. (№ 20); *Емельянов Ю.Н.* Основы культуральной антропологии: Учеб. пособие. СПбГУ. СПб., 1994; *Емельянов Ю.Н.* Программа курса «Основы социальной (культуральной) антропологии». СПб., 1995; *Ерасов Б.С.* Социальная культурология: Пособие для студентов вузов. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996; *Иванов Вяч.Вс.* Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. М., 1989; *Иконникова С.Н.* Культурология в системе гуманитарных наук: междисциплинарные взаимосвязи // Гуманитарий: Ежегодник. № 1. СПб., 1995; *Ильин В.В.* Теоретическое и эмпирическое в социологии: смена парадигмы? // Социол. исслед. 1996. № 10; *Ильин В.В., Панарин А.С., Бадковский Д.В.* Политическая антропология. М., 1995; *Ионин Л.Г.* Социология культуры: Учеб. пособие. М., 1996; *Коган Л.Н.* Социология в системе наук о человеке и обществе // Гуманитарий: Ежегодник. № 1. СПб., 1995; *Козлова Н.Н.* Введение в социальную антропологию: Программа учеб. курса. М., 1996; *Козлов М.С.* Введение в социологию: Учебник для вузов. М., 1994; Культурология. Уч. пособ. для студ. высш. учеб. завед. / Под науч. ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д, 1995; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985; *Менджерский Г.А.* Культурная антропология // Культурология: Учеб. пособие для студ. высш. уч. завед. / Под науч. ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д, 1995; *Минюшев Ф.И.* Социальная антропология (курс лекций). М., 1997; *Невский В.И.* Этнология. М.: МГУ, 1930; *Орлова Э.А.* Введение в социальную и культурную антропологию: Учеб. пособие. М., 1994; *Орлова Э.А.* Культурная (социальная) антропология. М., 2004; *Орлова Э.А.* История антропологических учений. М., 2009; Очерки социальной антропологии / Ред. кол.: В.Т. Пуляев, Н.Г. Скворцов, В.В. Шаронов и др. СПб., 1995; *Панарин А.С.* Программа спецкурса «Политическая антропология» М., 1993; *Пигров К.С.* Социально-философская антропология // Программы по специализации «Социальная философия» (для студентов философского факультета). Общий курс и специальные курсы. СПб., 1995; Программа базового курса «Социальная антропология» // Очерки социальной антропологии. СПб., 1995. С. 143 — 153; Программа базового курса по культурологии / Под ред. Л.П. Воронковой. М., 1996; Программа дисциплины «Социальная философия» / Сост.: В.С. Грехнев, Е.П. Поликанова. М., 1995; Программа курса «Социология культуры» // *Ионин Л.Г.* Социология культуры: Учеб. пособие. М., 1996. С. 262 — 264; Программа курса и темы семинарских занятий // *Ерасов Б.С.* Социальная культурология: Пособие для студентов вузов. М., 1996. С. 551—579; *Пуляев В.Т., Шаронов В.В.* Социальная антропология: статус, предмет, проблемы // Социально-политический журнал. 1993. № 7; *Резник Ю.М.* Примерные программы курсов «Введение в специальность», «Социальная антропология», «Методы социально-антропологических исследований», «Общая психология», «Социальная психология», «Теория и история социологии» // Сборник примерных программ дисциплин федерального компонента цикла ОПД ГОС ВПО второго поколения по социологии и социальной антропологии. Часть III / Социологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2003; *Резник Ю.М.* Примерные программы курсов «Методология и методика социологического исследования», «Этническая психология», «Философская антропология», «Основы социально-психологического консультирования» // Сборник примерных программ дисциплин федерального компонента цикла ОПД ГОС ВПО второго поколения по социологии и социальной антропологии. Часть IV / Социологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2003; *Резник Ю.М.* Социальная антропология как научная дисциплина // Социол. исслед. 1997. № 4; *Резник Ю.М.* Социальная антропология. Введение в специальность (программа курса) // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 5. Вып. 1—2; *Резник Ю.М.* Социальная антропология: Программа и планы семинарских занятий по курсу. М., 1996; *Резник Ю.М.* Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни). М., 1995;

Резник Ю.М. Введение в изучение социальной антропологии: Учебно-методическое пособие. М., 1997; Резник Ю.М. Социальная (культурная) антропология: Учебно-методическое пособие. М., 1998; Роцин С.К. Личность в понимании культурной психологии или психологической антропологии // Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979; Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; Социальная антропология в вузе: Сбор, учебно-метод. материалов / Отв. редактор Ю.М. Резник. М., 1997; Социально-философская антропология: программа учебного курса // Барулин В.С., Гуревич П.С. Философская антропология: очерк истории: Программа курса. М., 1994; Теория и методика социальной работы (Краткий курс) / Под общ. ред. В.И. Жукова. М., 1994; Токарев С.А. История зарубежной этнографии: Учеб. пособие. М., 1978; Уайт Л.А. Работы по культурологии (сб. пер.). М., 1996; Энциклопедический социологический словарь. М., 1995; Энциклопедия социальной работы. В 3 т. М., 1994; Этнография: Учеб. для студ. истор. спец. вузов. / Под ред. Ю.В. Бромлея, Г.Е. Маркова. М., 1982.

Ю.М. Резник

Этика культурной (социальной) антропологии

Профессиональная этика социальной и культурной антропологии — совокупность норм и ценностных критериев, которые определяют отношение исследователя к своему профессиональному долгу и регулируют его нравственные отношения в научном (антропологическом) сообществе. Содержанием профессиональной научной этики сегодня являются кодексы поведения, предписывающие определенный тип взаимоотношений между членами научного сообщества.

Профессиональная этика культурного (социального) антрополога

Когда говорят о профессиональной этике социальной (культурной) антропологии, так же, как и о профессиональной этике врача, юриста, других специалистов, то предполагают, что у профессиональных сообществ есть согласованные моральные обязательства, правила, клятвы или этические кодексы. Антропологи, как и любые другие профессионалы, принимают на себя обязательства перед профессиональным сообществом, перед своей научной дисциплиной, а в более широком смысле — перед обществом и культурой, другими биологическими видами и окружающей средой.

Проблема моральной легитимации поведения стоит как перед учеными, ведущими полевые исследования, так и прикладными антропологами, которые занимаются применением уже известных антропологических знаний или разрабатывают специальные методы для решения определенных практических задач, «чтобы помочь решить человеческие проблемы и способствовать изменениям».¹

С самого начала возникновения в качестве самостоятельной дисциплины антропология была ориентирована на этику и прикладную роль в аспектах социальной политики и управления. Интересно, что А.Р. Рэдклифф-Браун был вдохновлен на изучение «примитивных» народов советом известного русского анархиста князя Петра Кропоткина, который считал, что социальная организация таких народов может представить исключительный пример в мире, где доминируют автократия и национализм.²

Развитие теоретических оснований антропологии сопровождалось пересмотром этических принципов профессии, в частности, отношений между учеными и исследуемым народом.

¹ Chambers E. Applied Anthropology: A Practical Guide. Englewood Cliffs, NJ, 1985. P. 8.

² Wax M.L. Some Issues and Sources on Ethics in Anthropology // Handbook on Ethical Issues in Anthropology. <http://www.aaanet.org/committees/ethics>.

Для одного из первых теоретических направлений антропологии — *эволюционизма* — характерно представление о направленном процессе развития общества и культуры, в соответствии с которым одни народы отстают от других в развитии, а последние демонстрируют высокие темпы экономического роста. Поэтому в отношении ранних антропологов эволюционистского толка к изучаемым сообществам присутствовала логика модернизации.

В 20 — 30-е гг. XX в. в Европе и США для *функционализма* было характерно стремление выяснить, каким образом общество сохраняет стабильность при помощи своих институтов. Эти исследователи разделяли убеждение, что культуры всех народов равноценны и каждая культура имеет уникальную историю; подвергали критике представления о «примитивных» народах и идеи расового детерминизма, характерные для ранних антропологических описаний.

Этический постулат *культурного релятивизма*, на котором строили свои исследования Ф. Боас, М. Мид, Б. Малиновский и другие антропологи, гласил, что каждая культура имеет свою систему ценностей и понять их можно лишь погрузившись в исследуемое сообщество, изучив его язык и приняв убеждения его представителей.

В конце 60 — 70-е гг. XX в. складываются такие важные направления антропологической мысли, как *критическая* и *марксистская* антропология, задачей которых является изучение структур власти, ведущих к разрушению или модификации отдельной культуры (народа, группы). Сторонники критической антропологии подвергли критике политическую ангажированность прикладных антропологических проектов.

Напомним, что непосредственно после Нюрнбергского процесса и благодаря ему возникло мощное социальное движение, делающее акцент на индивидуальной моральной ответственности, безотносительно к диктату чиновников государства или других органов. Так сложилась регулирующая система, охватывающая все науки, изучающие людей, которые могли быть подвергнуты процедурам, имеющим рискованный характер и наносящим им вред.¹

Во многих странах, где действуют профессиональные ассоциации, регламентирующие поведение ученых, сегодня сложился фиксированный набор требований, касающихся тех наук, объектом которых являются люди (медицина, социология, антропология, психология и другие). Эти требования включают конфиденциальность, запрет нанесения вреда, эксплуатации, нарушения права на приватность.

Этика полевого исследования требует, чтобы информанты или те люди, о которых говорится в публикациях на основе собранных данных, дали свое согласие на обнародование их подлинных имен, названия организации и города, где эта организация находится. Часто исследователи — социальные антропологи, социологи — прибегают к зашифровке всех наименований, используя псевдонимы, чтобы достичь анонимности информации. Исследователь, кроме того, должен решить, в какой мере он расскажет о себе и об исследовании.

Относительно применения участвующего наблюдения мнения исследователей расходятся. Одни придерживаются жестких позиций, в частности, относительно того, что в любом случае необходимо сообщать представителям изучаемых сообществ о проводимом наблюдении. Другие полагают, что в отличие от экспериментальной психологии или медицины участвующие наблюдатели могут этого не делать.

Если методологический принцип естественных наук испытателя в дистанции, существующей между субъектом и объектами исследования, то в социальных науках подвергается сомнению даже само объектно-субъектное разделение. В связи с этим, как полагает, в частности, Д. Йоргенсен², не существует никаких особых этических обязательств, помимо тех, что возникают в повседневных обстоятельствах общения людей. При этом, разумеется, исследователь отвечает за свои действия, но не обяза-

¹ Wax M.L. Some Issues and Sources on Ethics in Anthropology// Handbook on Ethical Issues in Anthropology. <http://www.aaanet.org/committees/ethics>.

² Jorgensen D. Participant Observation. L., 1989.

тельно должен информировать людей об исследовательских намерениях или защищать их от возможного вреда.

Как быть, если наблюдатель фиксирует факты жестокого обращения с обитателями дома-интерната со стороны персонала? Не лучше ли исследовать криминальные субкультуры «под прикрытием», или необходимо предавать огласке свою роль исследователя? Интересы каких людей следует защищать и от кого? Нужно ли защищать интересы наркоторговцев или других преступников? Стоит ли охранять людей от их собственных убеждений (например, представителей фундаменталистских религиозных движений или последователей оккультизма)? Моральность полевых исследований «под прикрытием» остается ключевой проблемой антропологической этики.

Согласно *атрибутивному подходу* к анализу «профессионализации»¹, этический кодекс является важным компонентом профессии. За принятие кодекса и обсуждение спорных этических ситуаций отвечают профессиональные ассоциации, а также этические комиссии, создаваемые за рубежом во всех университетах, где изучаются науки, имеющие дело с людьми как объектами исследований, — медицина, психология, социология, антропология и так далее. Например, в этическом кодексе *Американской антропологической ассоциации* (далее ААА)² изложены важные принципы, необходимые для развития и поддержания этических основ всей антропологической работы.

Антропологи-исследователи, преподаватели, практикующие врачи или юристы — представители разных сообществ, у которых есть собственные моральные правила или кодексы этики. Антропологи, как и многие другие люди, имеют моральные обязательства перед своей семьей, религиозными объединениями и местными сообществами, а также перед своей профессией. Кроме того, они имеют обязательства перед своей научной дисциплиной, в более широком смысле — перед обществом и культурой, перед всем родом человеческим, другими биологическими видами и окружающей средой. Кроме того, у антропологов, ведущих полевые исследования, могут установиться близкие отношения с теми людьми или животными, с которыми они работают; тем самым возникает еще один уровень этических проблем.

В таком сложном комплексе обязательств неизбежны определенные затруднения, недоразумения, даже конфликты, и возникает потребность делать выбор между порой несовместимыми ценностями. Антропологи ответственны за «схватку» с такими трудностями и стремятся разрешить их в соответствии с заявленными здесь принципами. Цель кодекса антропологического сообщества состоит в том, чтобы способствовать дискуссии и развитию образования в области этических вопросов антропологии. Приведем для иллюстрации фрагменты этического кодекса Американской антропологической ассоциации.

Фрагменты этического кодекса Американской антропологической ассоциации

Введение

Производство антропологического знания — динамический процесс, использующий много различных и постоянно развивающихся подходов; по моральным и практическим причинам производство и использование знания должно осуществляться этично.

Миссия Американской антропологической ассоциации состоит в том, чтобы развивать все аспекты антропологического исследования и способствовать распространению антропологического знания через публикации, обучение, образование и практическое внедрение. Ставится задача знакомить членов ААА с этическими обязательствами и проблемами, связанными с производством, распространением и использованием антропологического знания.

¹ Ярская-Смирнова Е.Р. Профессионализация социальной работы в России // Социологические исследования. 2001. № 5. С. 86 — 95.

² Кодекс этики Американской антропологической ассоциации: Пер. с англ. Е. Ярской-Смирновой // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. № 1. С. 173 — 180.

Цель этого Кодекса заключается в том, чтобы обеспечить членов ААА и других заинтересованных лиц руководящими принципами по осуществлению этического выбора в ходе их антропологической работы. В связи с тем, что антропологи могут оказаться в сложных ситуациях и под действием более чем одного этического стандарта, Кодекс этики ААА обеспечивает основу, а не строгую формулу для принятия решений.

У лиц, использующих Кодекс как руководство для этического выбора или для обучения, поощряется поиск примеров и подходящих случаев для обогащения своих знаний.

Антропологи обязаны быть информированными относительно этических кодексов, касающихся их работы, и должны периодически проходить подготовку по актуальным вопросам исследовательской деятельности и этики. Кроме того, отделения и кафедры, предлагающие степень по антропологии, должны включать в качестве обязательного предмета подготовку по этике в свои учебные планы.

Никакой кодекс или набор руководящих принципов не может учесть уникальные обстоятельства или дать рекомендации по поводу конкретных действий в определенных ситуациях. Каждый антрополог должен стремиться делать тщательно обдуманный этический выбор и уметь разъяснить факты и проблемы, на которых основан этот выбор. Данные руководящие принципы, следовательно, охватывают общий контекст, приоритеты и отношения, которые должны быть рассмотрены в принятии этического решения в антропологической работе.

Исследование

Как в проектной заявке, так и при выполнении исследования, антропологи не должны скрывать цель(и), возможные воздействия и источник(и) поддержки исследовательских проектов в отношениях с фондами и спонсорами, коллегами, изучаемыми лицами или теми, кто предоставляет информацию, а также с некоторыми сторонами, затронутыми исследованием. Исследователи должны планировать использование и распространение результатов своей работы соответствующим образом и своевременно. Исследование, соответствующее этим ожиданиям, является этическим независимо от источника финансирования (государственный или частный) или цели (т. е. «прикладное», «фундаментальное», «чистое» или «запатентованное»).

Антропологи должны осознавать опасность такой ситуации, когда согласно условиям участия в исследовании требуется пойти на компромисс с антропологической этикой. Антропологу также следует знать надлежащие требования добропорядочного гражданства или отношений гость — хозяин. Активный вклад и лидерство в стремлении оформить государственные или негосударственные инициативы и действия могут быть настолько же оправданными с этической точки зрения, как и неучастие в действии, отказ от сотрудничества, разрыв отношений в зависимости от ситуации.

Подобные принципы действуют и для антропологов, работающих на не-антропологические организации — государственные или частные.

А. Ответственность за людей и животных, с которыми работают антропологи и чьи жизни и культуры они изучают.

1. Антропологи-исследователи имеют основные этические обязательства перед изучаемыми людьми, биологическими видами и материалами и перед людьми, с которыми они работают. Эти обязательства могут превысить по значимости цель поиска нового знания и привести к решениям не осуществлять или прекратить исследовательский проект, если основное обязательство находится в противоречии с другими обязанностями, например, перед спонсорами или клиентами.

Упомянутые этические обязательства включают следующие:

— избегать нанесения вреда или неправильного обращения, понимая, что развитие знания может привести к изменению, которое может быть положительным или отрицательным для людей или животных, с которыми антропологи работают или кого изучают;

— уважать благополучие людей и приматов;

— работать на долгосрочное сохранение археологических, ископаемых и исторических артефактов;

— активно консультироваться с людьми или группой(ами), которых касается исследование, с целью установления рабочих отношений, выгодных для всех вовлеченных сторон.

2. Антропологи должны делать все от них зависящее, чтобы гарантировать, что их исследование не вредит безопасности, достоинству или частной жизни людей, с которыми они работают, проводят исследование или в отношении которых осуществляют другие профессиональные действия. Антропологи, работающие с животными, должны делать все от них зависящее, чтобы гарантировать, что исследование не вредит безопасности, психологическому благополучию или выживанию животных или иных биологических видов, с которыми они работают.

3. Антропологи должны определить заранее, желают ли их хозяева (у которых они остановились во время полевой работы) или лица, предоставляющие информацию, сохранить анонимность или получить известность, и сделать все, что в их силах, чтобы исполнить эти пожелания. Ученые должны рассказать участникам их исследования о возможных последствиях такого выбора и пояснить, что, несмотря на все их усилия, анонимность может быть раскрыта, а широкое признание может не состояться.

4. Антропологи должны заранее получить информированное согласие изучаемых лиц, информантов, людей, владеющих изучаемыми материалами или контролирующими к ним доступ, или каких-либо других заинтересованных лиц, которые могут быть как-то затронуты исследованием. Очевидно, что степень и широта требуемого информированного согласия будут зависеть от характера проекта и могут быть изменены в соответствии с требованиями других кодексов этики, законов и обычаев страны или сообщества, в котором исследование осуществляется.

Кроме того, очевидно, что процесс достижения информированного согласия является динамическим и непрерывным; этот процесс должен быть начат еще на стадии планирования проекта и продолжаться в процессе выполнения проекта посредством диалога и переговоров с изучаемыми людьми. Исследователи отвечают за определение и исполнение различных кодексов информированного согласия, законов и правил, действующих на их проекты.

Информированное согласие в этом кодексе не обязательно подразумевает или требует специфической письменной или подписанной формы. Речь идет не о формате, а о качестве согласия.

5. Антропологи, которые установили близкие и длительные отношения (договорные) с индивидуальными лицами, обеспечивающими информацию, или с хозяевами, должны твердо придерживаться обязательств открытости и информированного согласия, при этом внимательно и с уважением достигать соглашения о границах отношений.

6. Хотя антропологи могут лично извлекать пользу от своей работы, они не должны эксплуатировать индивидов, группы, животных, культурные или биологические материалы. Они должны признавать свой долг перед обществами, в которых работают, и обязательство взаимности перед изучаемыми людьми, которое следует выполнять соответствующими способами.

Б. Ответственность перед исследованиями и наукой

1. Антропологи должны знать, что будут сталкиваться с этическими дилеммами на каждой стадии их работы, и должны предпринимать все возможные усилия, чтобы предвосхитить потенциальные этические требования и конфликты уже на стадии подготовки предложений и в процессе осуществления проекта. В каждой исследовательской заявке должен быть раздел, поднимающий возможные этические вопросы и отвечающий на них.

2. Антропологи несут ответственность за целостность и репутацию их дисциплины, науки и исследований. Таким образом, антропологи подчинены общим моральным правилам научного и академического поведения: они не должны обманывать или сознательно искажать (изготавливать свидетельства, фальсифицировать данные, про-

изводить плагиат); не следует скрывать неправильное поведение или затруднять научно-исследовательскую деятельность других коллег.

3. Антропологи должны делать все, чтобы иметь возможность продолжать полевые исследования в той же области.

4. Антропологи-исследователи должны использовать результаты своей работы соответствующим образом, и всякий раз, когда можно, распространять их среди научно-исследовательского сообщества.

5. Антропологи должны серьезно рассматривать все разумные просьбы о доступе к их данным и другим исследовательским материалам в целях исследования. Они должны также делать все возможное, чтобы гарантировать сохранность их полевых данных для использования потомками.

В. Ответственность перед общественностью.

1. Антропологи должны делать результаты их исследования доступными спонсорам, студентам, политикам, лицам, ответственным за принятие решений, и другим не-антропологам. При этом они должны быть правдивыми; они не только ответственны за фактическое содержание их заявлений, но также должны тщательно рассматривать социальное и политическое значение той информации, которую они распространяют. Они должны делать все, что в их силах, чтобы гарантировать, что такая информация будет понята правильно и в соответствующем контексте, что она будет использоваться с ответственностью.

Они должны делать ясной эмпирическую основу их отчетов, быть искренними относительно своей квалификации, идеологических, этических или политических принципов, признавать и разъяснять пределы антропологической экспертизы. В то же время они должны осознавать возможный вред, который их информация может нанести тем людям, которых они изучают или с которыми они работают, а также коллегам.

2. Антропологи могут сделать своим выбором деятельность по защите прав человека за рамками распространения результатов исследования. Это — индивидуальное решение, а не этическая ответственность.

Образование

Ответственность перед студентами и стажерами

При соблюдении этических и юридических кодексов, управляющих отношениями между преподавателями/наставниками и студентами/стажерами в учебных заведениях или представителями более широких организаций, преподаватели антропологии должны быть особенно чувствительны к тому, как применяются такие кодексы в преподавании дисциплины (например, когда обучение предполагает близкий контакт со студентами/стажерами в ситуации полевой работы). Существуют широко признанные предписания, которым должны следовать преподаватели антропологии подобно другим учителям и наставникам.

1. Учителя и наставники должны преподавать такими способами, которые исключают дискриминацию на основе пола, семейного положения, расы, социального класса, политических убеждений, инвалидности, религии, этничности, национальности, сексуальной ориентации, возраста или других критериев, нерелевантных с точки зрения академической успеваемости.

2. Обязанности преподавателя и наставника; непрерывно стремиться к совершенствованию обучающих технологий; быть доступным для студентов и стажеров, реагировать на их интересы; давать студентам и стажерам реалистические рекомендации относительно возможностей их карьеры; добросовестно руководить, поощрять и поддерживать учебу и практику студентов и стажеров; быть справедливым, незамедлительным и надежным в оценках; помогать студентам и стажерам добиваться поддержки их исследований и в поиске работы.

3. Учителя и наставники должны акцентировать для студентов и стажеров этические проблемы, потенциально существующие на каждой стадии антропологической работы; поощрять их осмысливать этот и другие кодексы; поощрять диалог с колле-

гами по этическим проблемам; не поощрять участие в этически сомнительных проектах.

4. Учителя и наставники должны публично признавать помощь студентов и стажеров в исследовании и подготовке их работы; давать соответствующую оценку соавторской работе студентов и стажеров; поощрять публикацию достойных статей студентов и стажеров; компенсировать справедливым образом студентам и стажерам их затраты в участии во всей профессиональной деятельности.

5. Учителя и наставники должны остерегаться эксплуатации и серьезных конфликтов интересов, которые могут иметь место, если они вступят в сексуальные отношения со студентами и стажерами. Они должны избегать сексуальных связей с теми студентами и стажерами, образование и профессиональный тренинг которых находятся в зоне их ответственности.

Практическое внедрение

1. Одни и те же этические руководящие принципы относятся ко всей антропологической работе. Это значит, что и при написании заявки, и в процессе исследования антропологи должны быть открытыми относительно цели(ей), потенциальных воздействий и источника(ов) поддержки данной работы с фондами и спонсорами, коллегами, изучаемыми людьми или информантами, а также другими заинтересованными сторонами, которых касается исследование.

Прикладные антропологи должны планировать использование результатов их работы (публикации, преподавание, развитие образовательных и социальных программ, развитие законодательства) соответствующим образом и своевременно. В тех ситуациях, в которых применяется антропологическое знание, антропологи несут те же обязательства быть открытыми и искренними относительно их навыков и намерений, контролировать влияние своей работы на всех людей, которых затрагивает исследование.

Антропологи могут быть вовлечены во многие виды работы, воздействовать на лица и группы с разнообразными и порой конфликтующими интересами. Каждый антрополог должен делать тщательно продуманный этический выбор и быть готовым к разъяснению предположений, фактов и проблем, на основании которых был сделан этот выбор.

2. Во всех деловых отношениях с работодателями лица, нанятые для проведения антропологических исследований или применения антропологических знаний, должны быть честными относительно собственной квалификации, способностей и намерений. Перед тем, как принять на себя любые профессиональные обязательства, они должны рассмотреть цели предполагаемого работодателя, учитывая его прошлые действия и будущие цели. Работая на государственное агентство или частный бизнес, они должны быть особенно осторожны, чтобы не принимать предлагаемые условия вопреки профессиональной этике или другим важным обязательствам.

3. Прикладные антропологи, как и любые другие антропологи, должны знать об опасности компрометации антропологической этики, что должно являться условием их участия в исследовании или практике. Они должны также знать надлежащие требования гостеприимства, добропорядочного гражданства и статуса гостя. Проактивный вклад и лидерство в оформлении государственных и негосударственных инициатив и действий может быть также оправдан с этической точки зрения, как и неучастие в действии, расторжение отношений или несотрудничество, в зависимости от обстоятельств.

Заключение

Антропологическое исследование, образование и практика, подобно любым человеческим действиям, создают ситуацию выбора, за который, антропологи несут индивидуальную и коллективную этическую ответственность. Поскольку антропологи представляют разнообразные группы и подчиняются многим этическим кодексам, выбор иногда приходится делать не только между различными обязательствами, пред-

ставленными в этом кодексе, но также между обязательствами этого кодекса и требованиями других статусов или ролей.

Таким образом, руководящие принципы этого кодекса обеспечивают антрополога инструментом, необходимым для того, чтобы участвовать в развитии и поддержании этических основ всей антропологической работы. В профессиональном сообществе социальных и культурных антропологов разных стран на протяжении многих десятилетий практикуются сходные этические нормы и кодексы, определяющие нравственный облик исследователей и регулирующие отношения между ними.

См. также статьи: *Антропология в системе наук о человеке и культуре (вместо введения)*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурология: проект общей науки о культуре*; *Российская этнология*; *Социальная и культурная антропология на Западе: опыт преподавания в англоязычных странах*; *Социальная и культурная антропология в современной России: опыт образовательной деятельности*; *Этнология (этнография): становление науки*.

Лит.: Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований. М., 1995; Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях / Под ред. М. Малышевой. М., 1997. <http://gender.ru>; Кодекс этики Американской антропологической ассоциации / Пер. с англ. Е. Ярской-Смирновой // Журнал социологии и социальной антропологии. № 1. 2000; Козенко А.В., Моногарова Л.Ф. Эпистемология этнологии // Этнографическое обозрение; Рейнхарц С. Феминистское мультиметодное исследование // Гендерные исследования. № 5 (2/2000); Куропятник А.И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. III. № 2. 2000; Ньюман Л. Полевое исследование // Социол. исслед. 1999. № 4; Права человека и межнациональные отношения. М., 1999; Романов П.В. Методологическая эволюция социально-антропологических исследований организаций // Журнал социологии и социальной антропологии. № 4. 1999; Романов П.В. Феминистская этнография: метод сбора данных и политика интерпретаций // Гендерные исследования. № 4. 2001; Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Делать знакомое неизвестным. Этнографический метод в социологии // Социологический журнал. №1/2. 1998; Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Профессиональная этика в социальной антропологии // Современная этика: российская реальность и прогнозы. Казань, 2003; Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998; Сергеев Н.М. Этика соавторства и этика цитирования // Российский химический журнал. № 6. 1999 (http://vivovoco.rsl.m/w/papers/men/gen_ethics.htm); Ядов В.А. Социологическое исследование: Методология, программа, методы. Самара, 1995; Ярская-Смирнова Е. Профессиональная этика социальной работы. М., 1999.

Е.Р. Ярская-Смирнова

2.2. ОТРАСЛИ (РАЗДЕЛЫ) КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Структура культурной (социальной) антропологии

Структура культурной (социальной) антропологии — совокупность научных дисциплин разного типа и уровня, объединенных общим антропологическим видением и сходной методологией исследования. Основанием ее структурной дифференциации являются различные типы и уровни связей между культурными феноменами.

А. как система научного знания о человеке включает в себя общую А. и отраслевые антропологические дисциплины, подразделяемые в свою очередь на естествен-

нонаучные и социально-научные. «Общая антропология, исследующая проблематику становления человека и развития его как биосоциального существа, выступает в известной мере как метанаука в отношении социальной антропологии. С этой точки зрения история общей антропологии оказывается тесно связанной с историей социальной (культурной) антропологии».¹ Предметное же содержание последней связано в свою очередь с концептуализацией культуры.

Культура есть «высший» уровень системной организации человеческой деятельности или метасистема деятельности, опосредующая взаимодействие субъекта с окружающим миром и порождающая новую реальность или среду существования человека. Это своеобразная «надстройка» деятельности, которая, с одной стороны, выражает ее универсальное (общезначимое) содержание, а с другой, вырабатывает способы и средства конструирования социальной реальности.

Понятие «культура» интегрирует в себе логические связи типа «культура — природа», «культура — общество», «культура—личность», «культура — культуры». Каждому из этих типов связей условно соответствуют исследовательское направление в А. как науке о культуре и проблема (или комплекс проблем), которую оно призвано решать.

Так, например, логический блок «культура и природа» является предметом изучения «естественного» направления в культурной А., которое включает социобиологию человека, этологию человека, экологическую А. и некоторые другие антропологические дисциплины (например, медицинская А.). Тема «культура и общество» выступает сферой исследования собственной социальной (в узком смысле слова) А. и ряда социологических дисциплин (например, социология культуры). Взаимосвязь культуры и личности составляет область изучения психологического направления в А., в т.ч. психологической А. Оно сформировано на базе исследовательского направления «культура-и-личность». Сюда же следует отнести и культурно-историческую психологию, этнопсихологию и психологию религии. Логическая связь «культура и культуры» рассматривается в качестве главного ракурса исследования в символической или символично-интерпретативной А. К ней примыкают различные области социальной семиотики и лингвистики.

Таким образом, можно предположить, что каждый тип структурно-логических связей понятия «культура» изучается соответствующим разделом А., который характеризуется собственной предметной спецификой и определенным кругом проблем. Покажем это в табличном виде (см. табл. 1).

Антропологи в отличие от социологов ищут корни различных социокультурных явлений, проникая в глубинные слои социокультурной реальности, которые отличаются диффузным, деструктурным и во многом бессознательным характером взаимодействия людей. Они стремятся обнаружить за внешним фасадом той или иной социальной организации обособившиеся комплексы синкретически связанных действий, переживаний и ментальных актов людей.

Каждое направление А. решает определенный круг проблем. Так, проблеме взаимодействия «культура и природа» посвящены многие труды по антропосоциогенезу и социальной адаптации. Взаимоотношения культуры и другой культуры (или культур), их взаимовлияние исследуются в работах по аккультурации и межкультурным коммуникациям. Кроме того, существует ряд научных работ, в которых дается анализ символических и лингвистических аспектов культуры.

Еще одно направление исследования в А. — взаимосвязь культуры и социальной (общества)². Проблема их соотношения рассматривается в двух аспектах: во-

¹ Остиоцкий Г.П. История социальной (культурной) антропологии: Учеб. пособие. М., 2003. С. 3.

² Основные результаты исследования автором данной статьи этих проблем представлены в следующих работах: Гражданское общество как феномен цивилизации. В 2 ч. (М., 1998); Культура как предмет изучения // Личность. Культура. Общество. 2001. Вып. 2 — 4; Введение в социальную теорию. В 3 ч. (М., 1999 — 2003); Жизненные стратегии личности (М., 2002; в соавторстве); Социокультурные основания гражданского общества // Гражданское общество: истоки и современность (СПб., 2002); Введение в теорию личности: социокультурный подход (М., 2003; в соавторстве) и др.

первых, как бинарная композиция, имеющая сходную (но не тождественную) этимологию, концептуальное единство и «внутренние» различия; во-вторых, как отражение структурно-функционального сочленения этих двух сторон жизненного процесса людей, которое получило название проблем институционализации.

Таблица 1

Структура культурной (социальной) антропологии

Уровни научного осмысления	Основные измерения и ракурсы изучения культуры			
	Культура-природа	Культура-общество	Культура-личность	Культура-культуры
Разделы и направления А.	«Естественное» направление А. (биосоциальная А. или социобиология человека; экологическая А.; этология человека и др.)	Социально-научное или социологическое направление А (социальная А. и ее субдисциплины; социология культуры)	Психологическое направление А. (психологическая А., культурно-историческая психология, этнопсихология, психология религии)	Символическое направление А. («интерпретативная» А.; теория межкультурных коммуникаций; социолингвистика и пр.)
Предметная специфика А.	Биосоциальные аспекты взаимодействия человека и природной среды — «внутренней» (организм) и «внешней» (природа)	Стандартизированные формы и модели социального поведения и взаимодействия людей в разных культурных средах или сферах	Культурные аспекты и особенности генезиса и развития человека и человеческой общности	Социальные, психологические и лингвистические особенности межкультурного взаимодействия людей
Проблемное поле А.	Проблема социальной адаптации человека к природной среде; «социализация природы»; социокультурные механизмы антропосоциогенеза	Проблема институционализации-, культура и социальная структура, социокультурная стратификация; культурные стили и инсценировки	Проблемы культурной идентификации, социализации и инкультурации-, культура и мышление; проблема национального характера и др.	Проблема аккультурации; символические аспекты культуры; межкультурные коммуникации

Проблемы взаимодействия культуры и личности (инкультурации) получили преимущественное развитие в культурно-исторической парадигме в А. Влияние социокультурных факторов на сознание и поведение личности впервые показали и обосновали культурные антропологи, впитавшие в себя основные идеи психологического исследования социокультурных феноменов.¹

Итак, современная социальная и культурная А. подразделяется нами на четыре основных структурных направления, каждое из которых включает в себя несколько антропологических дисциплин и решает специфические проблемы, связанные с генезисом и развитием культуры;

1) «Естественное» направление (биосоциальная А. или социобиология человека; экологическая А., медицинская А.; этология человека; экология человека и др.) — проблемы взаимодействия культуры и природы (например, социальная и культурная адаптация);

2) Социально-научное или социологическое направление (социальная А. и ее субдисциплины — экономическая А., политическая А., организационная А., юриди-

¹ В отечественной литературе тема «Культура и личность» наиболее полно представлена в работах А. А. Белика. См.: Белик А.А. Психологическая антропология: История и теория. М., 1993; Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). М., 1998; Белик А.А. Культурология: Антропологические теории культур. М., 1998; Белик А.А. Культура и личность: Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М., 2001; Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология: Антология / Под общ. ред. А.А. Белика. М., 2001.

ческая А.; социология культуры и др.) — проблемы взаимодействия культуры и общества (например, институционализация);

3) *Психологическое* направление (психологическая А., А. детства, культурно-историческая психология, этнопсихология, психология религии и др.) — проблемы соотношения культуры и личности (например, инкультурация и социализация);

4) *Символическое* направление (интерпретативная А.; рефлексивная А., лингвистическая А.; концепции межкультурной коммуникации; социолингвистика и пр.) — проблемы взаимоотношения культур (например, аккультурация).

В данном разделе энциклопедии мы представим несколько антропологических дисциплин, относящихся в основном к направлению «социальная А.» (медицинская А., организационная А., педагогическая А., политическая А., прикладная А., урбанистическая А., экономическая А., юридическая А.). Некоторые статьи, относящиеся к другим направлениям А., помещены в раздел «История социальной и культурной А.: основные направления и школы» (психологическая А., экологическая А., этология культуры, критическая или рефлексивная А., культура и общество, мультикультурализм и др.).

См. также статьи: *Крестьяноведение; Критическая (рефлексивная) антропология; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Медицинская антропология; Организационная антропология; Организационная экология; Педагогическая антропология; Политическая антропология; Прикладная антропология; Урбанистическая антропология; Экологическая антропология; Экономическая антропология; Этология культуры (этология человека); Юридическая антропология.*

Соч.: Кант И. Соч. В 6 т. Т.6. М., 1966; Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общ. ред. А.А. Белика. М., 2001; Уайт Л.А. Работы по культурологии (сбор. пер.). М., 1996.

Лит.: Белик А.А. Культура и личность: Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М., 2001; Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). М., 1998; Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996; Костюченко Л.Г., Резник Ю.М. Введение в теорию личности: социокультурный подход. М., 2003; Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999; Резник Ю.М. Культура как предмет изучения // Личность. Культура. Общество. 2001. Вып. 2 — 4.

Ю.М. Резник

Крестьяноведение [крестьянские исследования]

Крестьяноведение (далее К.) — комплекс научных дисциплин, принадлежащих к антропологии и целому ряду разных общественных наук, объектом исследования которых является традиционное крестьянство.

Крестьянство как социальное явление существует по меньшей мере пять тысяч лет. Но предметом научного исследования оно стало сравнительно недавно, всего лишь полтора столетия тому назад. В середине XIX в. возникла и начала оформляться новая наука, получившая при рождении название этнографии, или этнологии. В последующем определенные ее разделы (а иногда и она сама в целом) стали называться социальной антропологией.

Становление крестьянских исследований

С самого начала этнография занималась исследованием двух объектов. Одним из них стали те отдельные конкретные человеческие сообщества, или, иначе, социо-исторические организмы (сокращенно — социоры) (см. статью «Общество»), которые к моменту возникновения этой науки продолжали оставаться первобытными (собственно первобытными или переходными от первобытных к классовым, т. е. пред-

классовыми). Другим — существующий в рамках цивилизованных обществ мир традиционного крестьянства.

Соответственно, этнология с самого начала подразделялась на «первобытную» и «крестьянскую». Последняя первоначально была единственной наукой о крестьянстве. В некоторых странах Западной Европы существовали особые названия крестьянской этнологии: в Германии — *Volkskunde*, в Швеции и Норвегии — *Folklivstorsuing*, в Дании — *Folklivstorsuing*. В романоязычных странах для обозначения объекта крестьянской этнологии и самой этой дисциплины использовались термины, соответствующие русскому словосочетанию «народные традиции», во Франции — *traditions populaires*, в Италии — *tradizioni popolari*, в Испании — *tradiciones populares*. Довольно часто в Европе объект крестьянской этнологии и сама она именовались фольклором.

Вначале этнология была наукой лишь в том смысле, что занималась целенаправленным сбором и накоплением материала, а также определенной систематизацией (распределением по «народам»), т. е. являлась дисциплиной сугубо эмпирической. В процессе дальнейшего развития насущной необходимостью для этнографии, как и любой другой настоящей науки, стала более глубокая систематизация всего накопленного материала, а затем и его теоретическое осмысление.

Первые шаги по пути к созданию теории были сделаны в области первобытной этнологии (Э.Б. Тайлор, А.Г. Морган). Что же касается этнологии крестьянства, то она в основном и сейчас продолжает оставаться во многом чисто эмпирической наукой.

В странах Западной Европы, в которых крестьянство еще сохранялось, оно ко второй половине XIX в. уже во многом перестало быть традиционным. Крестьяне все в большей степени превращались в мелких буржуа. Была почти полностью разрушена их старая традиционная организация. Продолжала в известной мере сохраняться лишь старая культура. И этнографы вынуждены были ограничиваться изучением в лучшем случае пережиточных форм традиционных крестьянских социальных структур и традиционной крестьянской культуры, а в худшем — более или менее сохранившихся пережитков этой культуры. Чаще всего они занимались описанием и внешней систематизацией.

Лишь в редких случаях делались определенные, более или менее широкие выводы. Одним из этих исключений была работа историка и правоведа *Г.Л. фон Маурера* (1790—1872) «История Марковой организации в Германии» (1856), в которой было доказано, что немецкое крестьянство в прошлом всегда жило общинами (марками). Другим — труд этнолога *Г. Науманна* (1886—1951) «Основы немецкого народоведения» (1922), в которой была предпринята в целом удавшаяся попытка рассмотреть и в определенной степени решить проблему отношения между простонародной, прежде всего крестьянской культурой, и элитарной культурой цивилизованного общества.¹ Во многом это было связано с тем, что Г. Науманн не ограничился рассмотрением одного лишь крестьянства, а обратился и к первобытности.

Совершенно по-иному, чем на Западе, дело обстоит в России. Здесь крестьянство, составлявшее по переписи 1897 г. 85% населения страны, в течение всего XIX в. в основном продолжало оставаться традиционным. Но сохранялись не только его традиционная культура, но и социальная общность. Этой социальной общностью, порождавшей и сохранявшей традиционную крестьянскую культуру, была крестьянская община.

К изучению крестьянской общины толкало не только стремление понять крестьянскую культуру, но и чисто практические нужды. Община была основой крестьянской жизни. В результате к концу XIX в. исследование общины и других крестьянских институтов вышло на первый план. И этим стали заниматься не только этнографы, но также историки, правоведы, экономисты, социологи и статистики. Так, в России начало формироваться К. как комплекс, состоящий из нескольких научных дисциплин, ведущей среди которых была крестьянская этнология.

¹ *Naumann H. Grundzuge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922.*

Ученые Великобритании, в которой крестьянство ко времени возникновения этнологии уже исчезло, довольно рано начали заниматься крестьянством Востока, составлявшим основную массу населения всех его стран, прежде всего крестьянством Индии, ставшей к тому времени английской колонией.

Первым описание индийской сельской общины дал крупный британский колониальный чиновник (в последние годы жизни — губернатор Мадраса) *Т. Монро* (1761 — 1827). Его доклады легли в основу книги его друга, подполковника *М. Уилкса* (ок. 1760 — 1831) «Исторические очерки Южной Индии с попыткой проследить историю Майсура» (1810).

В последующем в Великобритании вышли две обобщающие работы: *Г. Дж. С. Мейна* (1822 — 1888) «Деревенские общины на Востоке и Западе» (1871) и *Б. Г. Баден-Пауэлла* (1841 — 1901) «Земельные системы Британской Индии» (1892) и «Индийская деревенская община». Все эти работы, как правило, не причислялись к числу этнологических.

В XX в. к британским исследователям крестьянства Востока присоединились ученые других стран Запада. Началось изучение крестьянства Бирмы, Цейлона, Таиланда, Вьетнама, Индонезии, Китая. В поле зрения западных этнологов, прежде всего ученых США, оказалось также и многочисленное крестьянство Латинской Америки. В результате, если западноевропейские этнологи XIX в. изучали в основном крестьянскую культуру, то в XX в. в центре внимания западных исследователей оказалась крестьянская община и различного рода крестьянские социальные институты.

Подобно тому, как с перемещением центра внимания с культуры на общество первоначальная первобытная этнография трансформировалась в социальную этнологию (антропологию) первобытности, а с переходом от изучения крестьянской культуры к исследованию крестьянской общины старая крестьянская этнография превратилась в социальную этнологию (антропологию) крестьянства.

Неевропейским крестьянством стали заниматься не только этнологи, но и востоковеды, американисты, экономисты, социологи, политологи и др., причем все они, кроме первых, нередко считали свои исследования не имеющими никакого отношения к этнографии, которую они чаще всего рассматривали как чисто эмпирическую дисциплину. Именно тогда появились особые термины для обозначения комплекса дисциплин, занимающихся изучением крестьянства, — на Западе — «крестьянские исследования» (peasant studies), а в России — «К.».

По мере развития крестьянской этнологии в ней, как и в первобытной этнологии, начали выделяться субдисциплины. Одна из них специализировалась на изучении *крестьянской экономики*. Ее на Западе именуют экономической антропологией, а в России — экономической этнологией (см.: «Экономическая антропология»). С момента оформления этой субдисциплины экономическая антропология начала на Западе рассматриваться как состоящая из двух разделов: исследования примитивной экономики (primitive economy) и изучение крестьянской экономики (peasant economy).

Другая субдисциплина сосредоточилась на исследовании правил поведения, существовавших в крестьянской общине: норм морали и норм крестьянского обычного права. Ее на Западе называют *правовой* антропологией, в России — юридической этнографией (или нормативной этнологией). В особую дисциплину выделилось исследование отношения полов, брака и семьи, родства, а также духовной жизни крестьянского мира и т. п.

Во второй половине XIX — начале XX в. особенно интенсивно шло исследование *обычного крестьянского права*. В 1864 г. руководитель Отделения этнографии при Императорском Российском географическом обществе (ИРГО) историк и юрист *Н. В. Калачёв* (1819— 1885) при содействии известного юриста *П. Л. Муллова* разработал и опубликовал в шестом выпуске «Этнографического сборника» *Программу для собирания народных юридических обычаев*. В скором времени она вышла отдельным изданием, а затем была перепечатана во многих «Губернских ведомостях».

В том же году в «Архангельских губернских ведомостях» была напечатана «Программа обычного права», составленная этнографом *П. П. Чубинским* (1839—1884).

В 1866 г. там же появилась «Программа обычного права», созданная этнографом *П. С. Ефименко* (1835 — 1908). Через два года она была напечатана снова в доработанном и значительно расширенном виде. В 1872 г. *В.Н. Майковым* (1845 — 1888) была выпущена «Программа юридических обычаев», в 1877 г. *П.А. Матвеевым* (р. 1844) — «Программа для сбора народных юридических обычаев. Гражданское право», в следующем году им же — «Программа для сбора народных юридических обычаев. Суд и расправа».

В феврале 1876 г. при Отделении этнографии ИРГО была создана Комиссия о народных юридических обычаях, разработавшая и в 1879 г. издавшая детально разработанную «Программу для собирания народных юридических обычаев».

В результате появилась большая масса материалов по обычному крестьянскому праву. Достаточно сказать, что в составленном *Е.И. Якушкиным* (1826 — 1905) указателе «Обычное право. Материалы по библиографии обычного права» было проаннотировано 4992 работы по обычному праву крестьянства России, опубликованных до 1904 г. (причем в последних двух выпусках были указаны труды только по поземельному праву и крестьянской общине)¹. Кроме того, *Е.И. Якушкиным* в 1899 г. была издана книга «Обычное право русских инородцев. Материалы для библиографии обычного права», в которой содержались аннотации 1197 работ. Прекрасный обзор исследований крестьянского обычного права дан в статье *А.А. Никишенкова* «Крестьянство в судебной системе Российского государства»².

Российские этнологи, как правило, не ставили в качестве специальной задачи изучение крестьянской традиционной экономики. Лишь к концу XIX в. началось исследование поземельных отношений внутри крестьянской общины. Тогда же привлекло к себе внимание и стало описываться такое экономическое явление, получившее в то время необычайное развитие, как кабала. Оно было детально описано в работе *Я. В. Абрамова* (1858 — 1906) «Крестьянский кредит» (1884) и серии очерков *Г.П. Сазонова* (1857— после 1924 г.) «Формы народного кредита» (1887).

Во многих нормах крестьянского обычного права, которые интенсивно исследовали русские этнографы, находили свое выражение и закрепление традиционные крестьянские экономические отношения. И собирая «народные юридические обычаи», этнологи тем самым, нередко не отдавая себе в том отчета, накопили значительный фонд фактических данных о крестьянских традиционных экономических отношениях. Из множества работ, формально посвященных исследованию обычного права, но в реальности описывающих традиционные экономические отношения, особо следует отметить обстоятельный труд *В.П. Тихонова* «О займе у крестьян Козловской волости Сарапульского уезда Вятской губернии» (1891).

Экономикой крестьянства в России занимались не только этнологи, но и экономисты. Во второй половине XIX — начале XX в. русские крестьянские дворохозяйства все в большей степени втягивались в формирующийся капиталистический рынок. На это особое внимание обращали исследователи русского сельского хозяйства, принадлежавшие к *социально-экономическому направлению* К.

Одним из самых ярких его представителей был *В.И. Ленин-Ульянов* (1870 — 1924) — автор «Развития капитализма в России» (1899; 1908) и «Аграрного вопроса в России к концу XIX века» (1908). В результате отмеченного выше подхода приверженцы социально-экономического направления все в большей и большей степени начали рассматривать русское крестьянское хозяйство как мелкобуржуазное, а самих крестьян как мелких буржуа. Но русское крестьянство в это время во многом еще продолжало оставаться традиционным. И вот этой-то крестьянской спецификой представители социально-экономического направления в значительной степени пренебрегали.

¹ См.: Обычное право. Материалы по библиографии обычного права. Вып. 1. Ярославль, 1875; Вып. 2. 1896; Вып. 3. М., 1908; Вып. 4. 1909.

² См.: Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. М., 2003.

Зато данная специфика оказалась в центре внимания другого направления в исследовании аграрного строя России — *организационно-производственного* (или организационно-трудового). Его представители исходили из того, что крестьянство существовало еще задолго до капитализма в обществах совершенно иного типа. И во всех этих обществах оно оставалась в принципе одним и тем же. Таким же в основном оно остается и должно остаться и при капитализме.

Конечно, при капитализме получают развитие рыночные отношения, но рынки были и раньше, что не мешало крестьянам оставаться крестьянами. Поэтому, считали они, чтобы понять сущность крестьянского хозяйства, каким оно было всегда, нужно отвлечься от рыночно-капиталистических отношений. Это тем более и возможно, и необходимо хотя бы потому, что даже в современной, уже во многом капиталистической России рыночные отношения, связывая крестьянские дворы с внешним, внедеревенским миром, в то же время не связывали их друг с другом.

В ходе исторического развития меняются типы общества, системы общественных отношений, на смену феодализму, например, приходит капитализм, но крестьянское хозяйство остается, причем в главном, одним и тем же. Основной вывод заключается в том, что при всех изменениях общественных отношений всегда продолжает сохраняться и функционировать крестьянский двор.

В результате исследователи, пытавшиеся взглянуть на крестьянское хозяйство как на особый организационно-трудовой тип, пришли к выводу, что все хозяйственные связи, специфичные для него, полностью исчерпываются отношениями внутри крестьянского двора. При этом крестьянская экономика сводилась ими исключительно к хозяйству крестьянского двора. При исследовании этой хозяйственной ячейки они почти совсем не обращали внимания на существующие в ней отношения собственности, которые некоторые внимательные наблюдатели крестьянской жизни называли семейно-экономическими.¹ Они по существу ограничивались лишь теми отношениями, которые принято называть организационно-трудовыми.

Крупнейшими представителями этого направления были русские экономисты-аграрники *А.Н. Челинцев* (1874—1962), *Н.П. Макаров* (1887—1980), *А.В. Чаянов* (1888—1937). По их мнению, крестьянское хозяйство, которое они рассматривали как простую совокупность крестьянских дворов, может сочетаться с любой системой народного хозяйства — феодальной, капиталистической или какой-либо другой, не меняя своей природы. В любой такой системе крестьянский двор в своей сущности остается неизменным. Он всегда представляет собой трудовое семейное хозяйство, целью которого является обеспечение существования своих членов.

Таким образом, если представители социально-экономического течения пренебрегали во многом сохранявшейся традиционной спецификой крестьянского хозяйства, то в противоположность им сторонники организационно-производственного направления не хотели видеть начавшегося процесса превращения традиционного крестьянина в мелкого буржуа.

Попытка сторонников организационно-трудового направления создать теорию традиционной крестьянской экономики сама по себе была определенным шагом вперед. Но она не удалась. Главная причина заключается в том, что эти экономисты не приняли во внимание, что ни одну хозяйственную ячейку нельзя понять, не рассматривая хозяйственный организм, элементом которого она является.²

Они так и смогли понять, что крестьянские дворы в докапиталистических классовых системах всегда существовали в системе особых экономических отношений, отличной от той, что существовала в масштабе общества в целом. Именно наличие этой специфически крестьянской системы экономических связей и делала крестьянские дворы тем, чем они являлись. Отличие капиталистического общества от других

¹ См.: *Рыльский Ф.Р.* К изучению украинского народного мировоззрения. Экономические отношения // Киевская старина. 1903. № 5. С. 179.

² О понятиях хозяйственной ячейки и хозяйственного организма см.: *Семенов Ю.И.* Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003. С. 437-438.

классовых обществ состояло в том, что капиталистические связи разрушали и вытесняли специфические отношения между крестьянскими хозяйствами и тем самым превращали последние в хозяйственные ячейки качественно другого типа — мелкобуржуазные предприятия. Становясь элементом капиталистического хозяйственного организма, крестьянское хозяйство перестало быть крестьянским в строгом смысле слова. Оно становится мелкобуржуазным, фермерским. Крестьянский двор превращается в ферму.

Крестьянское дворохозяйство остается крестьянским в точном смысле слова, пока оно является элементом особого крестьянского хозяйственного организма и не втянуто в капиталистический рынок. Крестьянский уклад в отличие от мелкобуржуазного имеет не только свою, специфичную для него хозяйственную ячейку, но и свой специфический хозяйственный организм, которым является крестьянская община.

Крестьянские исследования в XX веке

Исследование восточного и латиноамериканского крестьянства вообще и его традиционной экономики в первую очередь, начавшееся с XX в., приобрело огромный размах после второй мировой войны. Это было связано с крахом колониальной системы капитализма и появлением множества новых независимых государств, население которых было в основном крестьянским. Невозможно было понять и прогнозировать развитие их народного хозяйства без детального исследования традиционной крестьянской экономики. Этим стали заниматься и этнологи, и экономисты, и социологи. Работы в этой области стали исчисляться десятками тысяч. В «Избранной библиографии по крестьянству и крестьянской экономике» (2003) приведены несколько сотен книг по современному зарубежному К.¹

Но если появилось множество описаний традиционного крестьянства и его экономики, то гораздо хуже дело обстоит с теорией этих социально-экономических явлений. Многие проблемы остаются нерешенными. В частности, современное западное К. оказалось неспособным раскрыть суть различия между крестьянским миром и первобытным обществом.

Важнейшая причина, в силу которой живая первобытность и продолжавшее существовать традиционное крестьянство стали объектами исследования одной и той же науки — этнологии, состояла в огромном сходстве между первобытной и крестьянской культурами. И это сходство имело глубокую основу.

Каждая конкретная (локальная) культура есть порождение определенной социальной общности. На протяжении большей части истории первобытности такими общностями были общины, которые принято именовать первобытными. Эти общины и на стадии раннего первобытного общества, и на стадии позднего первобытного общества были отдельными сообществами (социоисторическими организмами). Именно первобытные общины стали основными носителями единой первобытной культуры.

Элитарная культура, которая возникла с переходом к классовому обществу, была порождением образовавшихся в ходе и в результате этой трансформации относительно крупных классовых обществ. Что же касается крестьянской культуры, то ее носителями были существовавшие в недрах крупных классовых обществ крестьянские общины.

Существуя в рамках классовых обществ, крестьянские общины в то же время не были простыми их подразделениями. В их основе лежали иные экономические отношения, чем те, которые образовывали базис классового общества, в который они входили. Поэтому крестьянские общины обладали некоторыми особенностями социоисторических организмов, и в ряде отношений выступали как подлинные социоисторические организмы. В частности, это выражалось и в том, что они имели

¹ Семенов Ю.И. Избранная библиография по крестьянству и крестьянской экономике // Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века — начала XX века. Т. 2. М., 2003.

свою собственную культуру, отличную от культуры общества, в состав которого входили. Следовательно, крестьянские общины, не будучи обществами, были суб-обществами.

В целом ряде отношений крестьянские общины были сходны с первобытными, от которых они произошли. Это одновременно объясняет как сходство крестьянской культуры с первобытной, так и то обстоятельство, что и первобытный, и крестьянский миры являются объектами исследования одной науки — этнологии.

Именно сходство между первобытной и крестьянской общиной дало К. Марксу основание охарактеризовать земледельческую, т. е. раннюю крестьянскую общину как новейший тип архаической, т. е. первобытной, общественной формации.¹ Когда американские этнологи в середине XX в. вплотную занялись крестьянством, они тоже обратили внимание на это сходство. Известный исследователь первобытности и латиноамериканского крестьянства, Р. Редфилд (1897— 1958) в одной из своих работ даже объединил первобытные и крестьянские общины под названием «Folk society».²

Последний термин и сейчас используется в англоязычной этнографической литературе, но в основном лишь в применении к социальным низам классового общества, и крестьянству, прежде всего. Поэтому, хотя его буквальное значение «народное общество», правильное всего будет его перевести как «простонародное общество». Но, сравнительно верно передавая обычное значение этого термина, данное словосочетание малопригодно для выражения того более широкого смысла, который вкладывает в него Р. Редфилд.

По мнению Р. Редфилда, «примитивное» и «крестьянское» общества образуют один тип, что и дает ему основание применять для их обозначения единый термин. «Простонародное общество» он характеризует, прежде всего, как «малое, изолированное, бесписьменное и гомогенное, с сильным чувством групповой солидарности».³ Это общество представляет собой «группу, экономически независимую от всех остальных: его члены производят то, что они потребляют, и потребляют то, что производят».⁴ Все эти характеристики суммируются в утверждении, что «простонародное общество есть малый мир в себе и для себя».⁵ Во всех этих рассуждениях Р. Редфилда имеется рациональное зерно. Нельзя в этой связи не вспомнить и то, что К. Маркс характеризовал русскую общину как «локализованный микрокосм».⁶

Однако, подчеркивая черты сходства между первобытной и крестьянской общинами, Р. Редфилд совершенно оставляет в стороне различия между ними. А между тем они столь существенны, что делают невозможным отнесение примитивных и крестьянских общин к одному типу и, соответственно, обозначение их одним термином. На это указал другой американский этнограф Дж.М. Фостер (р. 1913) в статье, появившейся пять лет спустя после указанной работы Р. Редфилда.⁷ Он сделал попытку выявить различие между этими двумя видами социальной организации.

Основное различие между первобытной и крестьянской общинами Дж. Фостер видел в том, что первая является вполне самостоятельным обществом, со своей собственной самостоятельной культурой, а вторая всегда существует в составе более крупных общественных организмов, которые имеют свою культуру, не совпадающую с культурой крестьянской общины, хотя и влияющую на последнюю.

Такая точка зрения высказывалась некоторыми этнографами и до него. «Крестьяне, — писал американский этнолог А.Л. Крёбер (1876— 1960), — всегда сельские жители, однако живущие в связи с рыночными городами; они образуют классовый сегмент большего населения, остальная часть которого живет в городских центрах, ино-

¹ Маркс К. Наброски ответа на письмо В.И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 19. С. 404.

² Redfield R. The Folk society // American Journal of Sociology. 1947. Vol. 52. № 3.

³ Ibid. P. 300.

⁴ Ibid. P. 301.

⁵ Ibid. P. 301.

⁶ Маркс К. Указ. паб. С. 405.

⁷ Foster G. What is Folk Culture // American Anthropologist. 1953. Vol. 55. № 2.

гда в столице. Они образуют частичные общества с частичной культурой».¹ А еще раньше такую же мысль высказал Дж.Ф. Эмбри в работе «Суйе Мура, японская деревня» (1939). Он указывал и на сходство, и на различие между первобытными и крестьянскими общинами.²

Развивая этот взгляд, Дж. Фостер подчеркивал, что крестьянское (простонародное) общество есть «часть большой социальной единицы (обычно нации), которая расслоена и по вертикали, по горизонтали. Крестьянский компонент этой большой единицы поддерживает симбиотические пространственно-временные отношения с более сложным компонентом, который состоит из высших классов доиндустриального городского центра».³

В том же году, что и статья Дж. Фостера, вышла в свет новая работа Р. Редфилда, в которой автор, пока еще не отказываясь прямо от старой точки зрения, развивал по существу те же самые взгляды. Как подчеркивал теперь Р. Редфилд, крестьянские общины, в отличие от первобытных, существуют только в качестве частей больших социальных образований, обязательно включающих в свой состав города, где живет политическая, религиозная и интеллектуальная элита.⁴

В этих и последующих работах Р. Редфилда и Дж. Фостера большое внимание уделяется вопросу, который в свое время был поставлен и рассмотрен Г. Науманном, — проблеме взаимоотношения между «малой традицией», т. е. устной анонимной культурой крестьянских общин, и «большой традицией», т. е. письменной, профессиональной культурой всего общества в целом.⁵

С определением крестьянских общин как *частичных обществ*, а крестьянской культуры как *частичной культуры* согласно подавляющее большинство зарубежных исследователей. Некоторые из них идут дальше, видя суть большого общества, в состав которого входят крестьянские общины, в существовании не городов, а государства. «Не город, но государство, — пишет Э. Вульф (1923—1999), — есть решающий критерий цивилизации, и появление государства — вот что знаменует порог перехода от земледельцев вообще к крестьянам».⁶ Соответственно, главный признак, отличающий крестьянскую общину от первобытной, Э. Вульф видит в том, что члены ее были объектом эксплуатации со стороны господствующего класса.⁷

Крестьянские общины в отличие от первобытных действительно всегда существовали в рамках классовых обществ, являлись их частями. Однако совершенно недостаточно ограничиваться констатацией этого факта. Невозможно также ограничиваться и указанием на то, что крестьяне подвергались эксплуатации со стороны господствующего класса, ибо это характеристика не столько самой крестьянской общины, сколько и всего общества, в состав которого она входит. Необходимо раскрыть различие между внутренней структурой первобытных и крестьянских общин, между системами связей, существующими в тех и других.

Многие советские, ныне российские, исследователи противопоставляли и сейчас продолжают противопоставлять первобытную общину, как базирующуюся на *родстве*, крестьянской общине, как основанной на *соседских* связях. Соответственно, первую они характеризуют как *общину родовую*, или *кровнородственную*, а вторую — как *общину соседскую*. И вполне понятно, что сущность перехода от первобытной общины к крестьянской они видят в замене родственных связей соседскими.

Противопоставление родства как основы первобытной общины соседству как фундаменту крестьянской общины было в свое время крупным шагом вперед. В этой форме был осознан факт существования глубокого, коренного различия между социальными отношениями, на которых покоилась первобытная община, и социаль-

¹ Kroeber A.L. Anthropology. New York, 1948. P. 284.

² Embree J.F. SuyeMura, a Japanese Village. Chicago, 1939. P. XVI.

³ Foster G. What is Folk Culture // American Anthropologist. 1953. Vol. 55. № 2. P. 13.

⁴ Redfield R. Primitive World and its Transformations. Ithaca, 1953. P. 31.

⁵ Foster G. Op. cit.; Redfield R. Peasant Society and Culture. Chicago, 1956.

⁶ Wolf E.R. Peasants. Englewood Cliffs, N.J. 1966. P. 117.

⁷ Ibid. P. 3, 4.

ными отношениями, лежавшими в основе крестьянской общины. Но если различие и было осознано, то сущность его не была раскрыта. В основу различия этих двух типов социальных связей было положено не столько внутреннее их содержание, сколько внешняя форма. Но между содержанием и формой в определенных условиях может возникнуть и несоответствие. В результате связи одного типа могут приобрести внешние признаки, характерные для связей другого.

Так, известно немало примеров крестьянских общин классового общества, которые состояли из родственников ничуть не в меньшей степени, чем первобытная община. В Юго-Восточном Китае даже в начале XX в. довольно часто встречались деревни, в которых все мужчины прослеживали свое происхождение от одного общего предка. Население такой деревни составляло одну родственную патрилинейную группу. Однако связи внутри такой общины не отличались сколько-нибудь существенно от тех, что существовали в деревнях, население которых не составляло одной родственной группы.¹

Несмотря на наличие между ее членами родственных связей, такая деревенская община ни в коем случае не может быть охарактеризована как первобытная. Это по-прежнему крестьянская, и в этом смысле соседская, а не кровнородственная община. Деревни, население каждой из которых составляло одну родственную группу, существовали в Японии XIX — XX вв., на Русском Севере, в Белоруссии, на Украине XVI — XIX вв., в Болгарии.²

Науке известны не только крестьянские общины, состоявшие из родственников, но и общины доклассового общества, далеко не все члены которых были связаны между собой родством и свойством. В связи с этим некоторыми советскими этнографами в качестве одного из этапов эволюции доклассового общества была даже выделена стадия *первобытной соседской общины*.

Все это делает совершенно невозможным ограничение использовать термины «родство» и «соседство» при характеристике различий между первобытной и крестьянской общиной. Необходимо раскрыть внутреннюю сущность как связей, лежавших в основе первобытной общины, так и отношений, образывавших базис крестьянской общины. А для этого нужно обратиться к исследованию социально-экономических отношений.

Концепции крестьянства и крестьянских общин в современной экономической антропологии (этнологии)

Из двух разделов экономической антропологии) ведущим всегда был тот, который занимался исследованием первобытности. Именно его, прежде всего, имеют в виду, когда говорят об экономической антропологии. За время ее существования и особенно в 60 — 70 гг. XX в., когда эта дисциплина пережила своеобразный бум, был накоплен поистине гигантский фактический материал, который настоятельно потребовал теоретического осмысления и обобщения. В результате в западной экономической этнологии возникли два основных идейных течения, между которыми развернулась упорная борьба.

Сторонники первого, *формалистского направления* исходили из того, что различие между капиталистической и первобытной экономикой носит не качественный, а лишь количественный характер, и поэтому как к той, так и к другой в одинаковой степени применима формальная экономическая теория, или *маржинализм*.

Их противники — *субстантивисты*: К. Поланьи (1886— 1964), Дж. Дальтон, М. Салинз и др. — настаивали на коренном, качественном отличии первобытной экономики от капиталистической. Убедительно показав, что маржинализм является концепцией исключительно лишь капиталистической экономики, они считали необходимым создание особой теории первобытной экономики.

¹ Freedman M. Lineage Organization in Southeastern China. London, 1958.

² Beardsley R., Hall J., Ward R. Village Japan. Chicago, 1959; Косвен М.О. Семейная община и патронимия. М., 1963. С. 104-107.

В ходе дискуссии, пик которой пришелся на 60-е гг. XX в., была убедительно показана полная бесплодность и практическая бесполезность формалистского подхода к первобытной экономике. Но и субстантивистам, несмотря на все их усилия, не удалось создать теории первобытной экономики. В результате на рубеже 60-х и 70-х гг. XX в. западная экономическая антропология оказалась в состоянии глубокого теоретического кризиса. Материал продолжал накапливаться, а никакой теории создать западным этнологам не удавалось (см.: «Экономическая антропология»).

Еще сложнее в западной экономической антропологии дело обстоит с исследованием крестьянских экономических отношений, тем более что в этой области материала было накоплено меньше. В результате западные специалисты в области экономической антропологии так и не смогли раскрыть существенное различие между первобытными и крестьянскими экономическими структурами. «Под крестьянской экономикой, — писал, например, один из крупнейших британских экономических антропологов Р. Фёрс (р. 1902), — понимается система мелких производителей с простой технологией и снаряжением, чаще всего обеспечивающих свое существование прежде всего тем, что они сами производят. Основным средством обеспечения жизни крестьян является обработка земли».¹

Но как совершенно справедливо указал другой видный специалист в области экономической антропологии Дж. Дальтон, данное определение с не меньшим правом может быть отнесено не только к крестьянскому обществу, но и ко многим примитивным обществам.² Соглашаясь со взглядом, согласно которому крестьянские общины в отличие от первобытных являются не самостоятельными социальными общностями, а частями большого общества, Дальтон подчеркивает, что, такой подход, позволяя отделить крестьянскую культуру от первобытной, в то же время мало что дает для понимания отличия крестьянской экономики от первобытной.

Вся трудность, по его мнению, заключается в том, что крестьянская экономика действительно очень сходна с примитивной. «В традиционном крестьянстве, — пишет он, — так же как в примитивных общинах, существует тот же самый упор на одну или две основные пищевые культуры, которые составляют большую часть всей продукции, и та же самая необычайная надежда на милость природы вследствие простой технологии и отсутствия сложного процесса производства. В отношении размера производственных ячеек, технологии, зависимости от милостей природы и узкого круга производимых предметов традиционные крестьянские общины напоминают примитивные общины значительно больше, чем в отношении культуры».³ Но тем более полезно, по мнению Дальтона, «провести различие между примитивной экономикой и крестьянской экономикой, как оно проводится между крестьянской и примитивной культурами».⁴

Первоначально в качестве главного отличия крестьянской экономики от примитивной Дальтон выдвинул тесную зависимость первой от рынка. «Большинство людей, — писал он, — обеспечивает себя основной частью средств к жизни через посредство производства на рынок; сделки купли-продажи с помощью денег часты и в количественном отношении важны; часто существуют рынки факторов производства: значительные количества труда, земли, средств производства доступны для купли, аренды, найма за деньги. Именно сравнительная важность рынков, факторов производства и продуктов производства и денежных сделок составляет принципиальное различие между крестьянской и примитивной экономикой».⁵

Картина крестьянской экономики, нарисованная Дальтоном, находится в столь разительном противоречии с тем, что известно науке о крестьянском хозяйстве в докапиталистических обществах, исключая, пожалуй, лишь поздний феодализм За-

¹ Firth R. Elements of Social Organization. London, 1951. P. 87.

² Dalton G. Theoretical Issues in Economic Anthropology // Current Anthropology. 1969. Vol. 10. № 1. P. 74.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

падной Европы, что автор спешит внести в нее поправки. «Хотя рудименты капиталистической (т. е. рыночной) экономики, — пишет он, — существенны и важны в крестьянских общинах, они *неполны и недоразвиты* сравнительно с рыночной организацией в современной национальной экономике. Неполнота означает, что внутри данной крестьянской общины некоторые рынки могут отсутствовать или быть крошечными — земля может часто покупаться или арендоваться, но труд — нет, или наоборот, и что производство для удовлетворения собственных нужд может количественно быть важным в некоторых хозяйствах».¹

В последующих своих работах Дальтон отказался от выдвинутого им критерия различия между крестьянской и примитивной экономиками. Правда, основанием для этого послужило, кажется, не столько отсутствие в значительном числе крестьянских общин производства на рынок, сколько наличие в некоторых доклассовых обществах рынков и своеобразных форм денег.² Но как бы то ни было, Дальтон, в конечном счете, пришел к выводу об «отсутствии отчетливого экономического критерия, отличающего крестьян от людей племенного общества».³

По его мнению, невозможно ставить вопрос о грани между примитивной и крестьянской экономиками вообще. Можно искать различие лишь между примитивной экономикой и экономиками тех или иных исторически определенных групп крестьянства, например феодально-зависимого французского крестьянства X в., но не более.⁴

Однако вступая в противоречие с самим собой, Дальтон все же пытается предложить какой-то общий критерий. И он находит его, в конечном счете, в характеристике крестьянских общин как частей больших обществ. «Вопреки очень реальному сходству между* примитивной и крестьянской технологией, производством для собственного обеспечения и низкой производительностью, традиционные крестьянские общины близки к современным, ибо деньги, коммерция, города, письменность и централизованное государство были структурными частями больших цивилизаций, в состав которых входило крестьянство».⁵ Круг, таким образом, замкнулся.

Если Дальтон прямо поставил (и попытался найти ответ) вопрос о различии между примитивной и крестьянской экономикой, то другие специалисты по экономической антропологии, как правило, вообще избегали постановки такой задачи даже в тех случаях, когда, казалось бы, уклониться от ответа на этот вопрос было невозможно. В этом отношении показательна монография М. Нэша «Примитивная и крестьянская экономические системы» (1965). Хотя автор провозглашает, что в его книге будет сделан упор на анализ и теорию, однако он ограничивается простым описанием, с одной стороны, экономики папуасов Сиане, а с другой — крестьянских рынков в ряде местностей Латинской Америки, Африки и Азии. По существу, как на единственное отличие примитивной экономики от крестьянской М. Нэш указывает на то, что первая была безденежной, а вторая — частично денежной.⁶

Не сумев создать теорию крестьянской экономики, многие западные ученые обратились к трудам представителей «организационно-трудового» направления в русской экономической мысли. Главная работа А.В. Чаянова «Организация крестьянского хозяйства» (ее первоначальный вариант вышел впервые в Берлине в 1923 г. на немецком языке как «Учение о крестьянском хозяйстве»), опубликованная в СССР в 1925 г., была переведена на английский язык под названием «Теория крестьянской экономики» (1966) и стала для многих западных крестьяноведов своего рода «библией». К ней стали обращаться и специалисты по первобытной экономике.

¹ Dalton G. Theoretical Issues in Economic Anthropology // Current Anthropology. 1969. Vol. 10. № 1. P. 75.

² Dalton G. Peasantries in Anthropology and History // Current Anthropology. 1972. Vol. 13. № 3 — 4. P. 387.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 397, 398.

⁵ Ibid. P. 399.

⁶ Nash M. Primitive and Peasant Economic Systems. San Francisco, 1966. P. 3.

Под явным влиянием книги А.В. Чаянова в трудах ряда западных этнологов, в частности, М. Салинза и Дж. Гуди, появились термины «домашний (domestic) способ производства» и «домашняя (domestic) экономика».¹ Салинз использовал термин «домашний способ производства» для характеристики первобытного производства, Гуди понимал под «домашней экономикой» и крестьянское хозяйство.

Некоторые медиевисты, в частности Э. Ле Руа Ладюри, сочли понятие домашнего способа производства очень подходящим для обозначения хозяйства средневековых крестьян.² Но и работа А.В. Чаянова в силу причин, указанных при рассмотрении «организационно-трудовой» школы, не помогла западным исследователям найти выход из тупика.

Характеризуя в 1972 г. состояние проблемы различия между примитивной и крестьянской экономикой в западной этнографической науке, Дальтон писал: «Этнографическая литература отличает крестьянскую общину от примитивной по религии, языку, организации власти, но не по экономике».³

И хотя эти слова сказаны более тридцати лет тому назад, за прошедшее время мало что изменилось. После бума 60—70-х гг. XX в. в западной этнологии наметился упадок интереса к исследованиям как первобытной, так и крестьянской экономики. Хотя полевые исследования продолжались, в области теории наступил почти полный застой.

Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с определением крестьянства, данным крупнейшим английским крестьяноведом Т. Шаниным в работе, опубликованной в 1992 г. «В первом приближении, — пишет он, — мы можем определить крестьян как *мелких сельскохозяйственных производителей, которые, используя простой инвентарь и труд членов своей семьи, работают — прямо или косвенно — на удовлетворение своих собственных потребительских нужд и выполнение обязательств по отношению к обладателям политической и экономической власти*».⁴

Все это отнюдь не значит, что западные крестьяноведы ограничивались лишь описаниями крестьянской экономики. Хотя создать теорию они оказались неспособными, ими было сделано немало важных частных обобщений. Исполон веков считалось, что крестьянами следует называть производителей, основным видом хозяйственной деятельности которых является земледелие. Р. Фёрс в работе «Малайские рыбаки: Их крестьянская экономика» (1946) убедительно показал, что к крестьянам относятся и мелкие производители, занимающиеся в основном рыболовством.

Нельзя сказать, что такой взгляд был абсолютно новым. П.С. Ефименко в «Сборнике народных юридических обычаев Архангельской губернии» (1869) без малейших колебаний относит к числу крестьян жителей северных деревень, главным занятием которых была рыбная ловля и охота на морского зверя. Однако какие бы то ни было обобщения у него отсутствуют.

Американским исследователем Г. У. Скиннером было сделано открытие экономического явления, получившего название «солярной (солнечной) системы рынков» Суть его была изложена в работе «Рыночный обмен и социальная структура в сельском Китае» (1964). Данное явление описывалось и раньше, в частности, это было сделано в труде российского экономиста и статистика Ф.А. Щербины (1849 — 1936) «Крестьянское хозяйство по Острогжскому уезду» (1887), но никаких общих выводов им не было сделано.

Двумя другими крестьяноведами — Дж. Фостером и Дж.У. Беннетом была особо выделена и тем самым открыта одна из важнейших форм экономической связи между крестьянскими дворохозяйствами, которая была названа в статье «Парный

¹ Sahlins M. Stone Age Economics. Chicago, New York, 1972; Goody J. Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain. Cambridge etc., 1983.

² Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, оксиканская деревня (1294—1324). Екатеринбург, 2001. С. 489 — 490.

³ Dalton G. Op. cit. P. 387.

⁴ Шанин Т. Понятие крестьянства // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире: Хрестоматия. М., 1992. С. 11.

контракт: модель социальной структуры мексиканской крестьянской деревни» — «парным контрактом», а в статье «Взаимный экономический обмен среди североамериканских аграрных производителей» (1968) — «парным обменным партнерством».

Только опираясь на гигантский материал, накопленный крестьяноведами в XIX и XX вв., и учитывая их частные обобщения, можно надеяться создать подлинную теорию традиционной крестьянской экономики. Существенный шаг по пути, ведущим к ней, был сделан в работе Ю.И. Семенова «Общая теория традиционной крестьянской экономики (крестьянско-общинного способа производства)».¹ В ней развивается взгляд на традиционную крестьянскую экономику как на особый способ производства, а, следовательно, и особый общественно-экономический уклад. Хозяйственной ячейкой этого уклада является крестьянское дворохозяйство, хозяйственным организмом — крестьянская община.

Крестьянское дворохозяйство остается крестьянским в точном смысле слова, пока оно является составной частью крестьянской общины и не втянуто в капиталистический рынок. Крестьянская община есть система дворохозяйств. И важнейшей задачей является выяснение природы отношений, связывающих крестьянские дворы в единое социально-экономическое целое. Принято считать, что таким объединяющим фактором является *общинная собственность на землю*. Но сведение связей между крестьянскими дворами лишь к отношениям общинной собственности на землю мешает понять природу¹ крестьянской общины, а тем самым и отношения между дворами.

Хорошо известно, что в определенных типах крестьянской общины общинная собственность сочетается с обособленной собственностью дворохозяйств на пахотную землю. В полной собственности общины в таком случае находятся лишь угодья. Но община, тем не менее, существует как единое экономическое целое. Это говорит о наличии и иных, кроме общинной собственности на землю, экономических связей между дворами, составляющими общину. Ими являются 상호обменные, прежде всего, взаимобменные отношения.

В настоящее время в мире повсеместно идет процесс разрушения традиционной крестьянской экономики и исчезновения традиционного крестьянства. Крестьяне превращаются в фермеров, мелких буржуа. Поэтому большинство современных крестьяноведческих работ посвящено не столько традиционному крестьянскому хозяйству, сколько процессу его трансформации в существенно иную экономическую группу.

Это ярко выражается в названиях следующих книг: С. Такс (1907 — 1997) «Грошевой капитализм: Гватемальская индейская экономика» (1953), М. Нэш «Золотой путь к современности, деревенская жизнь в современной Бирме» (1965), Дж.М. Халперин «Меняющаяся деревенская община» (1967), С. Франклин «Европейское крестьянство: Финальная фаза» (1969), Х. Мендрас «Исчезающий крестьянин» (1971), Т. Левелен «Крестьянин в процессе перехода. Меняющаяся экономика перуанских аймара: Общий системный подход» (1978), Дж.Ф. Эдер «Поклоном позже: Стратегия крестьянских домохозяйств и экономические перемены в деревне Филиппин» (1999), Дж.М. Смит «Когда рабочих рук слишком много. Общинная организация и социальные перемены в гаитянской деревне» (2002).

С исчезновением традиционного крестьянства крестьянская этнология в целом неизбежно лишится своего объекта, которым всегда было «живое» крестьянство. Но полностью она не исчезнет. В рамках этнологии давно уже существует научная дисциплина, которую называют исторической этнографией. Она всегда занималась не настоящим, а прошлым. В ее задачу входила реконструкция, во-первых, истории конкретных народов и их культур, во-вторых, исчезнувших конкретных первобытных обществ или прошлых стадий развития существующих конкретных первобытных обществ. В отношении этнологии крестьянства эту роль со временем стала выполнять историческая наука.

¹ Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века — начала XX века. Т.1. М., 2002.

Все чаще появляются труды, посвященные древневосточному и античному крестьянству. Уникальной является работа российского индолога *Л.Б. Алаева* «Сельская община в Северной Индии» (М., 1981), в которой прослежена история индийской общины в период с VI в. до н.э. по XIX в. н.э., т. е. в течение 25 веков. Им же сделано открытие, относящееся, скорее, к области этнологии крестьянства, чем к истории. Он доказал, что большинство деревенских общин Индии качественно отличаются от крестьянских, представляют собой совершенно иной тип сельских общин. Однако труды, посвященные истории крестьянства, почти всегда рассматривались как чисто исторические, а не этнографические работы.

Одно из направлений современной исторической науки — школа «Анналов» во Франции — в качестве важнейшей задачи выдвинула изучение того, что было названо «ментальностями». И хотя адепты этого направления претендуют на принципиальную новизну, в действительности объект их исследования давно уже был известен в марксистской (и не только в марксистской) традиции под названием общественной (социальной) психологии, психологии масс и т. п.¹ Ученых школы «Анналов» интересовала, прежде всего, общественная психология («ментальность») низов средневекового общества, главным образом крестьянства.

От изучения простонародных «ментальностей» эти историки в дальнейшем перешли к реконструкции простонародной, прежде всего крестьянской жизни средневековья вообще. Эта область исследования характеризуется представителями школы «Анналов» не просто как раздел исторической науки, а как особая научная дисциплина — историческая антропология. И это не случайно. По существу, речь в данном случае идет об исторической этнологии крестьянства, или, шире, исторической этнологии простонародья. И вполне естественно, что в качестве одной из важнейших проблем перед учеными школы «Анналов» встал вопрос об отношении между «народной» и «ученой» («фольклорной» и «официальной», «устной» и «письменной») культурами.²

Этнология крестьянства, также как этнология первобытности (см.: «Этнология»), обречена превратиться, если не сейчас, то в не столь отдаленном будущем, из науки о «живой старине» в науку только о прошлом, о «мертвой старине», т. е. историческую этнологию крестьянства.

См. также статьи: *Народная культура; Общество; Община; Экономическая этнология; Этнология (этнография): становление науки; Этнос; Этничность.*

Соч.: *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; *Мауер Г.Л.* Введение в историю общинного, подворного, сельского и городского устройства и общественной власти. М., 1880; *Февр А.* Боизаисторию. М., 1991; *Dalton G.* Economic Anthropology and Development. Essays on Tribal and Peasant Economies. New York, London, 1971; *Embree J.F.* Suye Mura, a Japanese Village. Chicago, 1939; *Foster G.* What is Folk Culture // American Anthropologist. 1953. Vol. 55. № 2; *Foster G.* Op. cit.; *Redfield R.* Peasant Society and Culture. Chicago, 1956; *Naumann H.* Grundzuge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922; *Peasant and Peasant Society* / Ed. by T. Shanin. Harmondsworth, 1971; *Peasant Society. A Reader* / Ed. by J.M. Potter, M.N. Diaz, G.M. Foster. Boston, 1967; *Peasant Livelihood. Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology* / Ed. by R. Halperin, J. Dow. New York, 1977; *Redfield R.* The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole. Chicago, 1955; *Sanders I. T.* Rural Society. Englewood Cliffs, 1977; *Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology* / Ed. by G. Dalton. New York, 1967; *Wolf E.R.* Peasants. Englewood Cliffs, N.J. 1966.

¹ См.: *Лабриола А.* Исторический материализм. Л., 1926; *Плеханов Г.В.* О материалистическом понимании истории // Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1956; *Плеханов Г.В.* Основные вопросы марксизма // Там же. Т. 3. М., 1956; *Чесноков Д.И.* Исторический материализм. М., 1964. С. 294-295 и др.

² См.: *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.

Лит.: Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире: Хрестоматия / Сост. Т. Шанин. М., 1992; Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России в XIX веке — начале XX века. Т. 1 — 2. М., 2002 — 2003; Данилов В.П., Данилова Л.В., Растянников Г.В. Основные этапы развития крестьянского хозяйства // Аграрные структуры Востока. Генезис, эволюция, социальные преобразования. М., 1977; Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. М., 2003; Обычное право. Материалы по библиографии обычного права. Вып. 1. Ярославль, 1875; Вып. 2, 1896; Вып. 3. М., 1908; Вып. 4, 1909; Семенов Ю.И. Пережитки первобытной престижной экономики в обычаях русских крестьян вообще, сельских жителей Рязанского края в частности // Этнография и фольклор Рязанского края: Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996; Он же. Пережитки первобытных форм отношений между полями в обычаях русских крестьян XIX — начала XX в. // Этнографическое обозрение. 1996. № 1; Шанин Т. Понятие крестьянства // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире: Хрестоматия. М., 1992.

Ю.И. Семенов

Медицинская антропология

Медицинская антропология (далее М. а.) — самостоятельное направление социальной и культурной антропологии, в котором анализируются социокультурные факторы здоровья разных народов или групп.

Основные направления медицинской антропологии

М. а. называют еще антропологией здоровья. Взрыв популярности антропологических исследований здоровья в 1960—1980-е гг. на Западе был связан не только с возрастанием роли теоретического объяснения болезни в этой науке, но и с растущей открытостью медиков и чиновников в сфере здравоохранения, их интересом к социальным факторам болезни и лечения. Кроме того, именно этот интерес и признание социальных, культурных и психологических факторов здоровья способствовали распространению альтернативных практик терапии и стратегий здравоохранения.

Отметим, что многие ранние работы по этнографии — еще до выделения М. а. в самостоятельное научное направление — были написаны именно с акцентом на социальные и символические аспекты заболевания. Более поздние исследования внесли вклад в концептуализацию социальных и культурных особенностей болезни и целительства.

Многие авторы этого направления различают «заболевание» и «недуг» как медицинское и культурное понимание явления (*disease* и *illness*). Медицинское определение касается патологических состояний организма, независимо от того, признается ли оно в данной культуре или самим индивидом. Культурное понимание относится к болезни культурно и социально определяемым или принятым восприятиям и опыту недуга, включая те, что могут быть определены в медицинских терминах, а также те, которые не соответствуют существующим медицинским классификациям.

Под влиянием символизма и герменевтической традиции *антропология недугов* фокусируется на когнитивных и символических измерениях явления. Б.Дж. Гуд, например, развивает понятие «семантической сети недуга» как «сети слов, ситуаций, симптомов и ощущений, которые связаны с недомоганием и придают ему смысл в представлениях страдающего». А. Кляйнман (1980) упоминает «объяснительные модели недуга», которые одновременно являются моделями реальности и моделями целенаправленного действия.¹

В свою очередь, *антропология болезней* изучает социальные отношения, которые «продуцируют формы и распределение заболеваний в обществе». Этот подход кон-

¹ Цит. по: Seymour-Smith Ch. Medical Anthropology//Macmillan Dictionary of Anthropology. L., 1986.

центрируется не на опыте болезни, а на социальных системах, структурах власти, социальном значении и социальных последствиях заболевания. Каждое общество обладает собственным набором правил для перевода знаков в симптомы, отсюда различаются и определения заболеваний и образцы лечения. Социальные факторы не только влияют на диагноз, но также обуславливают доступность различных способов лечения и собственно врачей для разных сегментов общества. В то же время медицинская практика — это и идеологическая практика, и как отмечает А. Янг, «символы целительства одновременно — это символы власти».¹

Нельзя сказать, что для М. а. характерна какая-либо одна теоретическая парадигма. Различают М. а., цель которой — повысить эффективность клинической практики, и М. а., связанную с анализом социальных отношений власти и производством медицинского знания. В первом случае М. а. привносит в медицинскую практику *кросскультурную чувствительность* и поощряет врачей на применение знаний о присущей пациенту когнитивно-символической организации опыта болезни и лечения. Во втором случае антропологи вскрывают, как медицинская система функционирует в качестве идеологической и властной структуры общества, подвергая критику эту часть социального института.

Исследования в М. а. основаны на следующих положениях.

1. Болезнь и лечение являются фундаментальными компонентами человеческого опыта, и лучше всего их понимать в целом, в контексте человеческой биологии и культурного разнообразия.

2. Болезнь — это еще и аспект среды, испытывающей влияние человеческого поведения и требующей от человека биокультурной адаптации.

3. Культура как составляющая систем здравоохранения имеет важные практические последствия в аспектах приемлемости, эффективности и улучшения здравоохранения, особенно в мультикультурных обществах, где представления о болезнях и способах их предотвращения и лечения могут различаться у представителей разных культурных групп населения.

В современной М. а. идут интенсивные интеллектуальные дебаты, например, между *клиническими прикладными медицинскими антропологами* (цель которых — сделать культурное знание полезным для медиков) и *критическими медицинскими антропологами* (которые разрабатывают феноменологию и политэкономия биомедицины).

В целом можно выделить пять основных направлений М. а.: этномедицинское, биомедицинское, экологическое, критическое и прикладное. Рассмотрим их более подробно.

Этномедицинские направление в М. а. Во всех обществах существуют медицинские системы, которые представляют теории этиологии заболеваний, методы диагностики болезни, предписания и практику излечения, терапии. Первоначально развитие М. а. было связано с антропологическим интересом к различным легендам и верованиям о заболеваниях и целительских практиках.

Ранние этномедицинские исследования сводились к изучению немедицинских обществ и экзотических культур и по большей части относились к сравнительному религиоведению. Идеи относительно заболеваний и терапевтических ритуалов можно интерпретировать как окно в мир космологических представлений и культурных ценностей.

Позднее ученые осознали, что существует теснейшая взаимосвязь между понятиями здоровья и социальной организации, и этномедицина стала общим фокусом этнографических исследований. Антропологи определяют этот подход как «изучение того, что представители разных культур думают о заболеваниях и как они организуют себя в отношении медицинского лечения, и социальной организации самого лечения». Типичные этномедицинские исследования фокусируются на классификации и культурном смысле заболеваний (как соматических, так и психических), поведении за-

¹ Seymour-Smith Ch. Medical Anthropology // Macmillan Dictionary of Anthropology. L., 1986.

болевших людей, стремящихся восстановить здоровье, на теориях обучении и практике целителей.

Среди ключевых задач современной *этномедицинской антропологии* — изучение болеющего тела как пространства, на котором пересекаются соревнующиеся и возникают новые системы ценностей, новые идеологии. Эти идеологии создаются посредством медико-религиозных практик и институтов, которые руководят производством знания.

Этномедицинские исследования имеют практическую применимость. Понятие объяснительной модели заболевания, используемое в клинической практике, привлекает внимание к индивидуальной интерпретации причины, процесса и лечения эпизодов болезни.

Этномедицинское понимание (например, холодная или горячая теория болезни у латиноамериканцев или гипо-гипертонические классификации у афроамериканцев) является существенным для понимания того, как культурные убеждения воздействуют на поведение, связанное со здоровьем.¹ Социальные и культурные факторы не только влияют на определение заболевания, но и обуславливают доступность различных способов лечения и собственно врачей для разных сегментов общества.

Типы медицинских систем классифицируются по степени их открытости разным целительским практикам; так, в первую классификацию Я. Степана² входят монополистическая, толерантная, смешанная, инклюзивная, интегрированная медицинские системы. В монополистических системах разные целительские подходы и практики конфликтуют между собой за власть. В качестве примера эксклюзивной, или монополистической системы, обычно приводят советскую: здесь медики являются госслужащими, нанятыми на работу Министерством здравоохранения, а все прочие группы целителей были в СССР запрещены еще в 1923 г. Единственной профессиональной ассоциацией с тех пор являлся Союз медицинских работников, чья тесная связь с властью уже в 1930-е гг. привела к ликвидации всех прочих профессиональных групп целителей.³

В 1919 г. при Ботаническом саде АН РСФСР в Ленинграде была создана лаборатория по изучению растительной продукции и лекарственных растений. В 1921 г. состоялось Первое Всероссийское совещание по лекарственным растениям, через четыре года такое совещание было организовано на всесоюзном уровне, а в 1928 г. Всесоюзный научно-исследовательский химико-фармацевтический институт имени Орджоникидзе приступил к систематическому исследованию средств народной медицины. В 1931 г. был создан специальный Всесоюзный научно-исследовательский институт лекарственных и ароматических растений (ВИЛАР) с сетью зональных опытных станций на периферии.⁴

Фитотерапия стала особенно востребованной в годы войны⁵, «тогда были выявлены новые районы, пригодные для промышленных сборов лекарственных растений, заготовки приблизились к местам потребления, увеличился ассортимент заготавливаемых растений... Народный комиссариат просвещения РСФСР организовал широкое привлечение школьников и учителей к сбору дикорастущих пищевых, лекарственных и технических растений для нужд фронта и народного хозяйства... Не только в тылу, но и на фронте приходилось прибегать к лекарственным растениям. Пригодился и народный опыт лечения травами».⁶ Внимание к лекарственным средствам рас-

¹ См., напр.: *Сухарев С.Т.* Этнофункциональный подход к проблеме возникновения психических расстройств // *Этнографическое обозрение*. 1996. № 4. С. 31 — 37.

² *Stepan J.* Traditional and Alternative Systems of Medicine: A Comparative Review of Legislation // *International Digest of Health Legislation*. 1985. Vol. 36. № 2.

³ См.: *Михель Д.В.* Медицинская антропология // *Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В., Михель Д.В.* Социальная антропология современного общества: методология, методы, кейс-стади. Саратов, 2004.

⁴ *Ковалева Н.Г.* Лечение растениями. Очерки по фитотерапии. М., 1972. Доступно по адресу: kastaneda.nm.ru/kovaleva

⁵ *Лурья Р.А., Саркисов С.А.* Война и фитотерапия // *Медицинский работник*. 27.12.1941.

⁶ *Ковалева Н.Г.* Указ.соч.

тигельного происхождения не угасало и в последующие годы.¹ Однако, хотя научная и просветительская работа государственной медицины в области фитотерапии велась в течение всего советского периода, деятельность знахарей и целителей оказалась в «подполье».

После конференции ВОЗ/ЮНИСЕФ в Алма-Ате 1978 г. в мире наметилось движение навстречу инклюзивным/параллельным или интегрированным системам (взаимовыгодному сосуществованию традиционной и современной медицинской систем),² Системы здравоохранения многих стран постепенно становятся более толерантными, инклюзивными, объединяя официально признанную медицину и так называемую «неофициальную медицину» — оздоровительные методы и практики, официально не имеющие статуса врачебных.³ В 1983 г. по инициативе официальных медиков и народных целителей был создан международный исследовательский комитет по комплементарной медицине. Сегодня в 145 странах, в том числе, например, в Японии, действуют государственные программы развития технологий оздоровления нетрадиционными способами.⁴

В международной перспективе ныне обсуждаются темпы, формы и последствия такой интеграции медицинских систем, которая инициируется пользователями и целителями, бизнесом⁵, а иногда и официальной медициной различными способами и с неодинаковым успехом, причем отношения народной и официальной медицины принимают формы унификации, уравнивания или подчинения. Например, в Турции проект интеграции комплементарной и альтернативной медицины сталкивается с теми более ранними практиками модернизации, которые были направлены против культурных практик и модусов религиозной и политической власти, представленной традиционными целителями, и привели к их маргинализации.⁶

Исследователями отмечается меньшая степень финансовой и институциональной доступности комплементарной и альтернативной медицины в США: по медицинской страховке услуги целителей (healers) недоступны, хотя психологически они более адекватны потребностям многих пациентов и потому больше востребованы.⁷

В целом в США интеграция поддерживается и практикуется более обеспеченными слоями потребителей.⁸ Обсуждаются факторы, способствующие интеграции: например, народные целители могли бы задействовать потенциал прикладных исследований, чтобы доказать пользу комплементарной и альтернативной медицины в здравоохранении.⁹

Культурные измерения глобализации проникают в локальные контексты через множественные и разнообразные потоки людей, образов и идей, внося вклад в пере-

¹ См. напр.: *Бергольц М.Х.* Новые лекарственные средства. М., 1952; *Шассе Е.Ю.* Фитотерапия. М., 1952; *Обухов А.Н.* Лекарственные растения. Краснодар, 1960; *Ковалева Н.Г.* Лечение растениями. Очерки по фитотерапии. М., 1972; *Бромлей Ю.В., Воронов А.А.* Народная медицина как предмет этнографического исследования // Советская этнография. 1976. № 5. С. 3—18; *Кнелъц В.Ф.* Народная медицина Удмуртии // Советское здравоохранение. 1983. № 9. С. 72—73.

² *Pretorius E.* Traditional and modern medicine working in tandem // *Curationis*. 1991. December. Vol. 14. Issue. 4. P. 10-3.

³ *Горюнов А.В., Хлопушин Р.Г.* Рынок традиционной медицины Санкт-Петербурга // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VIII. № 1. С. 180.

⁴ *Симкович В.* Дети знахаря // Киевские ведомости. № 145 (3531). 16 Июля 2005.

⁵ Например, в крупном шоппинг-центре в г. Бирмингеме (Великобритания) функционирует кабинет китайской медицины.

⁶ *Dole C.* In the Shadows of Medicine and Modernity: Medical Integration and Secular Histories of Religious Healing in Turkey // *Culture, Medicine & Psychiatry*; September 2004. Vol. 28. Issue 3. P. 255—280.

⁷ *VallercmdA.H., Fouladbaksh J.M., Templin T.* The Use of Complementary// Alternative Medicine Therapies for the Self-Treatment of Pain Among Residents of Urban, Suburban, and Rural Communities // *American Journal of Public Health*. June 2003. Vol. 93. Issue 6. P. 923—926.

⁸ *Barrett B.* Alternative, Complementary, and Conventional Medicine: Is Integration Upon Us? // *The Journal of alternative and complementary medicine*. Vol. 9. № 3. 2003. P. 417—427.

⁹ *Giordano J., Garcia M.K., Boatwright D., Klein K.* Complementary and Alternative Medicine in Mainstream Public Health: A Role for Research in Fostering Integration // *The Journal of alternative and complementary medicine*. Vol. 9. № 3. 2003. P. 441—445.

определение идентичностей, страданий и телесных практик среди пациентов/потребителей в различных локальных контекстах. Массовое потребление локальных целительских практик заставляет их действовать по законам глобального рынка.

Так, тибетская медицина распространена далеко за пределами Тибета — в Европе и Америке. И хотя тибетская медицина производится глобально, потребляется она как «локальная» традиция. Глобализация, а особенно международный рынок, структурирует содержание первичных целительских ресурсов, придавая легитимность определенным технологиям, и устанавливает основные правила, по которым целители, использующие эти технологии, сообщаются между собой.¹

Этномедицинская проблематика является традиционной для отечественной этнографии², и современные российские антропологи и этнографы продолжают проводить в этой области свои изыскания.³ В отечественной этнографической традиции также есть интересные примеры этнофармакологических исследований.⁴ Интеграция медицинских систем востребована и отечественных условиях, но протекает она особым образом. Официальная медицина постепенно становится более открытой для новых или хорошо забытых старых, но легитимированных сегодня средств и приемов врачевания, хотя обратный вектор интеграции — признание целителей легитимными агентами медицинской системы — пока воспринимается в публичном дискурсе с сомнением и подозрительностью.

Биомедицинские подходы. Хотя это и не всегда признается, многие исследования в биологической антропологии, использующие стандартную эпистемологию естественных наук и фокусирующиеся на биологии человека, последствиях различных стрессов для здоровья, являются частью М. а.

Например, давно было признано, что заболевание действует как важный агент естественной селекции в генетике и культурной эволюции. Биомедицинские антропологи использовали иммунологические исследования, чтобы проследить причины и ход развития эпидемий. Биологические антропологи изучали физиологическую адаптацию человека к широкому спектру стрессов, включая высоту (в горах), холод, голодание, инфекционные заболевания. Здесь применяются лабораторные научные методы (например, биохимический анализ этнофармакологических составляющих) для исследований биохимического и физиологического функционирования этномедицинских практик. Такой тип анализа сыграл важную роль, например, в открытии вакцины от гепатита.

Экологическое направление в М. а. Данное направление фокусируется на том, как человеческие культурные и поведенческие паттерны оформляют комплекс взаимодействий патогена, среды, человека, как они продуцируют инфекционные и неинфекционные заболевания. В последние годы экологические исследования здоровья и болезни выходят за пределы локальных социально-экономических факторов, влияющих на уровень заболеваемости, делая акцент на более широких политических и экономических воздействиях, которые ограничивают поведенческий выбор популяций.

Как экологическая антропология, так и политическая экология исследуют то, как культурные, физические и политико-экономические факторы оформляют распределение заболеваний и смертности. Паттерны заболеваний характеризуются эпидемиологическими методами (в отношении времени, места и индивида) и часто отражают культурные практики, ассоциируемые с диетой, образом деятельности, сексуальностью. Кроме того, групповые практики (например, введение ирригационного сельского хозяйства) могут трансформировать экологический баланс заболевания в пользу

¹ Janes C.R. Buddhism, science, and market: the globalisation of Tibetan medicine // *Anthropology & Medicine*, Vol. 9, No. 3, 2002

² Томилов Н.А., Кадырова Л.М. Народные способы лечения у сибирских татар // *Этнографическое обозрение*. 1997. №5. С. 122—131; Сухарев С.Т. Этнофункциональный подход к проблеме возникновения психических расстройств // *Этнографическое обозрение*. 1996. № 4. С. 31 — 37.

³ Родини, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

⁴ Криничная Н.А. Народные представления русских о свойствах растений // *Этнографическое обозрение*. 2001. № 4. С. 48 — 62.

патогена (например, малярии) и принести вред здоровью. Экологический анализ в М. а. демонстрирует не только негативные последствия социальных и культурных изменений, но и то, как эти трансформации улучшают здоровье некоторых групп.

Критическая М. а. Критическая М. а. — термин, применяемый к двум различным интеллектуальным движениям, повлиявшим на эту научную область в 80-е и 90-е гг. XX в. Одно делало акцент на марксистских подходах к пониманию того, как макро-социологические политико-экономические силы влияли на здоровье и структурировали системы здравоохранения. Второе движение в большей степени связано с эпистемологией¹; оно ставит под вопрос интеллектуальные основы современной био-медицинской теории и практики.

Данный подход в целом испытал влияние постмодернистских мыслителей, прежде всего М. Фуко, который показал социально-конструктивистский характер реальности и социальную власть, присущую таким гегемоническим институтам, как биомедицина. Общим для этих движений является то, что они требуют фундаментального пересмотра предпосылок и задач М. а.

Политико-экономическая ориентация критической М. а. рассматривает здоровье в свете более широких политических и экономических сил, которые оформляют человеческие отношения, социальное поведение и обуславливают коллективный опыт. Такие макроуровневые процессы, как мировой капитализм, рассматриваются в качестве доминантных сил, определяющих клиническую практику и влияющих на распределение заболеваний. Медицина воспринимается не только как набор процедур лечения, но как особый комплекс социальных отношений и идеология, которая их легитимирует. Признание центральности политико-экономических измерений болезни и лечения, неравных социальных отношений между целителями и пациентами — ключевые отличительные черты этого подхода.

Второе направление критической М. а. подвергает сомнению сами основы и ту универсальность положений, которые находятся в основе теории и практики западной медицины и которые были конвенциональным образом исключены из сферы культурного анализа в М. а. В рамках этого подхода, собственно, и было введено понятие «биомедицина». Представители этого направления выступают за деконструкцию того, как концептуализируются разум и тело, то есть развивают понимание того, каким образом в западных обществах планируется и реализуется здравоохранение. Сепарация духа и тела в биомедицине настолько влиятельна, что нужен особый лексикон, чтобы говорить об интеракциях духа, тела и общества.

Отметим, что некоторые представители критического направления социальной теории отрицают сам термин «М. а.», так как в нем содержится смысл причастности этой дисциплины к «медицинской модели» объяснения здоровья и заболевания, характерной для западной профессиональной медицины, или биомедицины. Между тем, как утверждают эти оппоненты, одной из важнейших функций антропологии является именно критика конвенционального, устоявшегося медицинского взгляда на мир. Взамен предлагается применять термин «этномедицина». И хотя он становится все более популярным, сочетание «М. а.» является чрезвычайно устойчивым и распространенным.²

Примером критической М. а. является этнографическое исследование Э. Гоффмана, которое было осуществлено им в психиатрической больнице в 1950-х гг. и позднее опубликовано в книге «Приюты»³. Гоффман использует понятие «ритуал мортификации» — умерщвление индивидуальности, осуществляемое для того, чтобы образ человека, находящегося в закрытом учреждении длительного пребывания, был чем-то меньшим, чем полноценная личность. Пациенты стандартизируются и происходит дальнейшее «умерщвление Я»: им выдают больничную одежду и подвергают

¹ Как известно, *эпистемология* (от греч. «эпистема», знание) — учение о знании.

² *Seymour-Smith Ch. Medical Anthropology* // *Macmillan Dictionary of Anthropology*. L., 1986. P. 187. Пер. с англ. Е.Р. Ярской-Смирновой.

³ *Goffman E. Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Hospital and other Inmates*. New York, 1961.

многочисленным актам неуважения человеческого достоинства. Тех, кто проявляет несогласие к сотрудничеству, наказывают, помещая в менее комфортные условия. Пациенты могут преуспеть в учреждении путем правильного поведения, что принимается психиатрами за улучшение психического здоровья. Пациентам предлагаются «привилегии» за хорошее поведение, что не менее унижает, чем другие способы умерщвления себя. Обе фазы жизни в тотальной институции демонстрируют ее узникам, что они представляют собой нечто меньшее, чем сами о себе привыкли думать. Работа Гофмана оказала сильное влияние на развитие М. а. и социологии медицины.

Работа британского исследователя Д. Ричмана основана на этнографических наблюдениях, осуществленных в 1988 г. в отделении специализированной психиатрической лечебницы. Благодаря этому исследованию был подвергнут пересмотру ряд понятий социальной теории и профессионального медицинского дискурса («социальный порядок», «девиация», «душевная болезнь», «нормальность», «целостный подход», «терапевтическое сообщество»), а также стали критически рассматриваться возможности и ограничения этнографического подхода в социологии медицины.

Как пишет сам Ричман «рассмотрению читателей представляется нечто, относящееся к повседневной жизни психопатов: их собственные статусные иерархии, межличностные стратегии улаживания проблем (например, игры доверия), а также практикуемые пациентами собственные способы морализирования, бросающие вызов господству профессионального медицинского дискурса и позволяющие им использовать психиатрическое отделение в собственных целях»¹.

В самом общем виде методологию исследования Ричмана можно обрисовать следующим образом: пациенты добровольно составляли для него собственные жизнеописания, с их согласия он получил полный доступ к медицинской документации каждого, в том числе к тем материалам, которые использовались в судебных делах. С пациентами обсуждались также все догадки и рабочие гипотезы исследователя относительно их поведения в отделении.

Прикладное направление М. а. Интерес к прикладным аспектам М. а. проявлялся с самого начала существования этой дисциплины. Существует две отрасли прикладной М. а.: клиническая антропология и антропология сферы здравоохранения.

Клиническая отрасль М. а. известна благодаря тому, что она использует объяснительные модели, чтобы проанализировать концептуальные различия между восприятием болезни и заболеванием у врачей и пациентов. Клинические прикладные антропологи работают в биомедицинских учреждениях с медицинскими работниками и услугами, они также принимают участие в подготовке будущих медиков. Здесь нет какой-либо одной-единственной теоретической позиции, но этот подход можно интерпретировать как антропологическую теорию и методы, посвященные вопросам здоровья, болезни и здравоохранения.

Клинические медико-антропологические исследования очень разнообразны, включая микроуровневый анализ выбора медицинских услуг или услуг здравоохранения, верования и убеждения, связанные с болезнями, такие события жизненного цикла, как рождение ребенка, менопауза, влияние культурных установок, ценностей и практик на стремление выздороветь, сохранить или восстановить здоровье, статистика заболеваемости и здоровья, опыт заболевания (например, исследование опыта перенесения боли), интеракции целителя и пациента.

Антропологи могут работать также в госпиталях и клиниках как культурные медиаторы и интерпретаторы, особенно, когда речь идет о мультикультурном контексте. Примеры макроуровневых исследований связаны с изучением систем здравоохранения, их политических и экономических условий.

Прикладная М. а. в сфере здравоохранения в последние годы приобретает все большую важность.² Растет количество медицинских антропологов, участвующих в

¹ Ричман Д. Социальный порядок палаты для психопатов / Пер. с англ. И.Ф. Девятко // Социологический форум. Т. 2. № 1. Январь 1999. <http://ecsocman.edu.ru/db/msg/13153>.

² См.: Brown P., Timajchy K.H., Hu J. Medical Anthropology // The Dictionary of Anthropology / Ed. by Thomas Barfield. Oxford, 1997. Пер. с англ. Е.Р. Ярской-Смирновой.

международных проектах здравоохранения, особенно там, где делается акцент на детском здравоохранении и осуществляется вмешательство в практики питания и лечения, требующее участия общины или местного сообщества. Антропологи работают над всеми аспектами таких проектов, включая идентификацию и анализ проблем, практическую интервенцию (вмешательство), оценку специфических проблем, связанных со здоровьем, и эффекты новых медицинских технологий, внедряемых в традиционные культурные условия.

Предметом отечественных исследований выступают проблемы общественного здоровья, в связи с чем антропологи включают в орбиту своего внимания такие вопросы, как экология, болезни и человеческое поведение, проводят исследования стрессов и заболеваний в различных культурах. Интерес вызывают исследования употребления психоактивных веществ, практик манипуляций с собственным телом, диет и систем питания¹, практик голодания.

Пол, раса, класс, возраст и другие статусные параметры признаются в М. а. как важнейшие *социальные факторы здоровья*. Учет гендерных аспектов, или различий по признаку пола, — важная отличительная черта социальной антропологии вообще и М. а., в частности.² Здесь решаются проблемы репродуктивного здоровья, репродуктивного поведения и гендерной политики в фокусе М. а.

Примеры исследований, проводимых отечественными учеными: государственная политика и репродуктивные права, анализ дискурсов о материнстве, этнография родов и материнства, проблемы проституции, медицинское нормирование женского тела.³ Проведение сравнительных социологических и социально-антропологических исследований позволяет начать дискурс о здоровье социальных групп в урбанистической среде, о стратегиях политики и жизненном опыте инвалидности, о профессионализации «традиционной» медицины в большом городе.⁴

Британские исследователи М. Сакс, Дж. Олсон подходят к медицине с точки зрения *социологии профессий*. При этом они применяют подход М. Фуко и неовеберианскую перспективу.⁵ Исследователи рассматривают медицину в Великобритании с точки зрения государственного и рыночного влияния, обсуждая соотношение интересов врачей и широкой общественности.

Организация здравоохранения и социально-медицинской помощи — это актуальная тема исследований в современной России, где трансформируется организационная структура медицинского и социально-медицинского обслуживания. М. а., организационная антропология и антропология профессий в этом случае объединены парадигмой *социальной критики*.

Важный акцент в исследованиях делается также на этике М. а., особенно в связи с новыми проблемами, которые выносятся на повестку дня мировым сообществом.⁶

¹ Кулясова А., Кулясов И., Тысячнюк М. Альтернативные практики питания в объединениях «экологической этики» // Экологическое движение в России / Под ред. Е. Здравомысловой, М. Тысячнюк. СПб., 1999. Вып. 6. С. 87-107.

² Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001.

³ Мерненко И. Конструирование понятия аборта: дискуссия от разрешения к запрету (СССР, 1920-1936 годы) // Гендерные исследования. 1999. № 3. С. 151-165; Пуужарева Н.А. Материнство в новейших философских и социологических концепциях // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 47 — 59; Щепанская Т.Б. К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 236 — 265; Михель Д.В. Воплощенный человек: западная культура, медицинский контроль и тело. Саратов, 2000.

⁴ Браун Дж., Русинова Н.А. Социальные неравенства и здоровье // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 1 (5). С. 103— 114; Ярская-Смирнова Е.Р. Социальное конструирование инвалидности // Социологические исследования. 1999. № 4. С. 38 — 45; Паченков О. Рациональное «заколдовывание мира»: современные российские «маги» // Невидимые грани социальной реальности / Под ред. В. Воронкова, О. Паченкова, Е. Чикадзе. СПб., 2001. Вып. 9. С. 96 — 109.

⁵ Сакс М., Олсон Дж. Социология профессий: государство, медицина и рынок в Великобритании: Пер. с англ. О.В. Лукша // Экономика, социология, менеджмент. Федеральный образовательный портал. <http://ecsocman.edu.ru/db/msg/30074>

⁶ Микутичан Г.А., Суворова Р.В. Отношение студентов-медиков к эвтаназии // Социологический журнал. 1996. №1-2. С. 190- 193.

В обществе массового потребления нельзя игнорировать такие процессы, как глобализация и консьюмеризация медицины, что неразрывно связано с проблемой доступа к медицинскому обслуживанию и социальной политикой в области здравоохранения. Интерес биоэтики к проблемам болезни, смерти и культурным последствиям новых медицинских технологий открывает возможность для подпитки отечественной социальной антропологии ее идеями.

Антропологическая критика медиализации социальных проблем

Важной задачей исследователей, работающих в русле М. а., выступает *критика медиализации социальных проблем*. Медиализацией называется объяснение социальных явлений и процессов с сугубо медицинских позиций, подход к социальным проблемам как к болезням, что выражается не только в терминологии научных публикаций и учебных пособий, но и в социальной политике и практике работы специалистов. Объектами медиалистских объяснений становятся дети и пожилые люди, женщины и мужчины, которые в силу разных (отнюдь не всегда медицинских) причин испытывают проблемы наркозависимости, вовлекаются в секс-работу, исключаются из обычной общественной жизни.

Идея «социальной медицины» восходит к «медицинской полиции» XVIII в. — времени, когда отношение к человеку как к объекту рациональной регуляции воплотилось в разнообразных практиках контроля, в том числе в таких сферах, как тюрьмы, фабрики, клиники, сексуальность и психиатрия. Общим принципом управления в них выступает способ контроля, который М. Фуко называет *власть—знание*. Человек здесь становится объектом рациональной регуляции и анализа, подобно тому, как наше тело оказывается объектом, открытым для наблюдения при медицинском обследовании.

Для медиалистского подхода к социальным проблемам характерен термин «социопатия», под которым понимается «все негативное, имеющее истоки и корни в нашей реальности и прямое отношение к общественному здоровью», как «всякого рода расстройства поведения, изменение образа жизни, рода деятельности, семейного положения»¹. Отметим, что при таком определении существует вероятность, что весьма многие из читателей смогут примерить на себя ярлык «социопата». Считается, что право диагностировать и принимать решение о «лечении» принадлежит прежде всего психиатрам и психологам.

Социальная медицина, скорее, должна сегодня осуществлять критику медиалистского подхода и способствовать гуманизации медицинских практик, но ни в коем случае не осуществлять медиализацию всей социальной жизни, как двести лет назад.

По мысли Фуко, медицинская политика XVIII в. заключалась в тотальной медиализации населения. Этот процесс связан с созданием системы «медицинской полиции», которая наряду с экономической регуляцией и охраной правопорядка должна была обеспечивать здоровье и благополучие населения, ставшее в тот период объектом наблюдения, анализа, интервенции и модификации. Уже тогда фиксируется необходимость создания более тонких и адекватных механизмов власти и контроля над населением, которое понимается в качестве реального или потенциального трудового ресурса.

Биологические характеристики населения, понимаемые не только как различия между богатыми и бедными, здоровыми и больными, но и с позиций большей или меньшей пригодности для работы и обучения, перспективы выжить, умереть или заболеть, — становились важнейшими факторами экономики и государственного управления. Относительно общества, здоровья, болезней, условий жизни, жилища и привычек стало формироваться «медико-административное» знание, которое обеспечило фундамент социальной политики XIX в. и во многих отношениях остается авторитетным и в дальнейшем.

По мысли И.С. Кона¹, хотя Всемирная организация здравоохранения выражает позицию мировой медицины, что гомосексуальность не является болезнью и не подлежит «лечению», многие отечественные психиатры и сексопатологи, отчасти по невежеству, а отчасти продолжая традиции советской репрессивной психиатрии, которая патологизировала любые индивидуальные особенности, не вписывавшиеся в официальный канон «советского человека», продолжают считать гомосексуальность опасным «половым извращением», нагнетая в общественном сознании страх и неприемлемость.

Пристальное внимание к телу индивида и всего социального организма было традиционным для профессиональных интересов врача, который в XVIII в. стал великим советником, экспертом благодаря власти медицинского знания. При этом именно функция гигиениста, а не престиж терапевта сделала его позицию настолько политически важной, что в XIX столетии он смог аккумулировать экономические и социальные привилегии.²

Дискуссия о социальной медицине как науке, учебной дисциплине и сфере профессиональной деятельности пока только разворачивается на постсоветском пространстве, вытесняя социальную гигиену и претендуя на предметную область социальной психологии, социальной работы, социальной педагогики. Слышны голоса, обосновывающие учреждение новой синтетической науки — «здравологии»³. Представляется бесспорным одно — такие дискуссии, развитие образовательных программ, посвященных социальному контексту здоровья и болезни, должны обсуждаться только с позиций соблюдения прав человека, уважения к личности, в рамках демократических подходов к смягчению социальных проблем. В противном случае мы имеем дело с претензиями медицинских профессионалов на тотальный контроль, идущий рука об руку с тоталитарностью политической, хорошо нам знакомой по недавней истории.

Сфера сексуального, по мысли М. Фуко, в особенности за последние двести лет, постоянно подравнивалась под четко определенную норму развития от детства и до старости также благодаря имеющемуся тщательному описанию всех возможных девиаций, организации педагогического контроля и медицинского лечения. И вокруг всего этого моралисты, а особенно медики создали целый тезаурус отвращений, мотивированные «одной основной заботой: обеспечить рост населения, воспроизвести рабочую силу, увековечить форму социальных отношений; короче, конституировать сексуальность, которая была бы экономически полезной и политически выгодной?»⁴.

Тем самым управление социальным порядком оказывается насыщенным авторитарными практиками медицинской интервенции и контроля, относящимися не только к заболеванию, но и общим формам существования и поведения людей, в том числе, их сексуальности.

Болезнь и лечение являются фундаментальными компонентами человеческого опыта, и лучше всего их понимать в целостном контексте человеческой биологии и культурного разнообразия. Культура как неотъемлемый контекст систем здравоохранения должна учитываться при анализе их эффективности, особенно в мультикультурных обществах, где представления о болезнях, способах их предотвращения и лечения могут различаться у представителей тех или иных групп населения.

Основанные на таких предпосылках этномедицинские исследования имеют практическую применимость. Понятие объяснительной модели заболевания, используемое в клинической практике, привлекает внимание к индивидуальной, но укорененной в культурном контексте интерпретации причины, процесса и лечения эпизодов болезни.

¹ См.: Кон И.С. Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви. М., 1998.

² Foucault M. The Politics of Health in the Eighteenth Century // Power/Knowledge: Selected Interviews and other writings 1972 — 1977 by Michel Foucault / Ed. by C. Gordon. New York, 1980. P. 177.

³ Тосунов И.А. К вопросу о современном названии науки, изучающей социальные проблемы медицины // Русский медицинский сервер (20.08.2002). <http://www.rusmedserv.com/zdrav/socium.htm>

⁴ Foucault M. The History of Sexuality. Vol. 1. An Introduction. Penguin Books. 1990. P. 36 — 37.

М. а. — одна из наиболее развитых, традиционных и признанных отраслей антропологического знания и прикладных исследований. Эта отрасль занимается изучением проблем здоровья человека и целительских, медицинских систем в широком социальном и культурном контексте. Медицинские антропологи участвуют как в фундаментальных исследованиях здоровья и целительских систем, так и в прикладных исследованиях, нацеленных на улучшение практик лечения в клиниках, поликлиниках и центрах здоровья, профилактики и контроля заболеваемости. Основываясь на биологических и социальных науках, как и на изучении процессов и проблем клинической практики, медицинские антропологи внесли значительный вклад в понимание проблем и улучшение здоровья и здравоохранения во всем мире.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор)*; *Народная культура*; *Общество*; *Организационная антропология*; *Организационная экология*; *Структура культурной (социальной) антропологии*; *Экологическая антропология*.

Лит.: Браун Дж., Русинова Н.Л. Социальные неравенства и здоровье // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 1 (5); Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001; *Геннеп А. Ван.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002; *Гудков Л.Д., Юдин Б.Г.* Медицинская этика и право на информацию // Социологический журнал. 1995. № 4; *Гуин Урсула Ле.* Изменить взгляд / Пер. А. Думеш. «Миры Урсулы Ае Гуин». М., 1997; *Доннер Ф. Шабано.* Истинное приключение в магической глуши южноамериканских джунглей: Пер. с англ. Киев, 1994; *Кабанова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; *Кон И.О.* Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви. М., 1998; *Криничная Н.А.* Народные представления русских о свойствах растений // Этнографическое обозрение. 2001. № 4; *Криничная Н.А.* Травное зелье, дивни коренья... (из мифологических представлений о растительных атрибутах ведунов) // Этнографическое обозрение. 1999. № 4; *Кулясова А, Кулясов И., Тысячнюк М.* Альтернативные практики питания в объединениях «экологической этики» // Экологическое движение в России: Труды ЦНСИ. Вып. 6 / Подред. Е. Здравомысловой, М. Тысячнюк. СПб., 1999; *Мерненко И.* Конструирование понятия аборт: дискуссия от разрешения к запрету (СССР, 1920 — 1936 гг.) // Гендерные исследования. 1999. № 3; *Микиртичан Г.Л., Суворова Р.В.* Отношение студентов-медиков к эвтаназии // Социол. журнал. 1996. № 1-2; *Михель Д.В.* Воплощенный человек: западная культура, медицинский контроль и тело. Саратов, 2000; *Михель Д.В.* Тело в западной культуре. Саратов, 2000; *Паченков О.* Рациональное «заколдовывание мира»: современные российские «маги» // Невидимые грани социальной реальности: Труды ЦНСИ. Вып. 9 / Под ред. В. Воронкова, О. Паченкова, Е. Чикадзе. СПб., 2001; *Пушкарева Н.Л.* Материнство в новейших философских и социологических концепциях // Этнографическое обозрение. 1999. № 5; *Ричманд.* Социальный порядок палаты для психопатов // Социологические исследования. 1999. № 6; *Родины, дети, повитухи* в традициях народной культуры. М., 2001; *Сафонова Т., Мазалова Н.* «Состав человеческий»: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; *Степухович С.В.* Медицина как институт социального контроля // Культура. Власть. Идентичность. Саратов, 1999; *Томилов Н.А., Кадырова Л.М.* Народные способы лечения у сибирских татар // Этнографическое обозрение. 1997. № 5; *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997; *Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998; *Штайнхамп Г.* Смерть, болезнь и социальное неравенство // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 1 (5); 26. *Щепанская Т.Б.* К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; *Эрцлиш К.* Болезнь и здоровье как объекты социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. Спец. выпуск; *Ярская-Смирнова Е.Р.* Мужество инвалидности // *Ярская-Смирнова Е.Р.* Одежда для Адама и Евы. М., 2000; *Ярская-Смирнова Е.Р.* Социальное конструирование инвалидности // Социол. исслед. 1999. № 4.

Е.Р. Ярская-Смирнова

Организационная антропология (далее О. а.) (или социальная антропология организаций) — конкретный теоретический подход к исследованию культурных аспектов организационной жизни общества.

Основные понятия и история антропологии организаций

В настоящее время различия между антропологией и социологией достаточно размыты, однако, в отношении антропологических исследованиях организаций речь идет о социальных исследованиях неявных социальных взаимодействий, неформальных отношений, культурных практик, скрытых от глаз внешних наблюдателей. В отличие от этнографии, понимаемой как сбор эмпирических данных, социальная антропология предполагает выход на уровень теоретических обобщений.

Концепция культуры в современных исследованиях организаций является наиболее популярной и важной. До сих пор ведутся споры об определении этого понятия и способах, какими может быть изучена сама культура. Антропологический подход исходит из предположения, что в организации получают развитие глубокие социальные структуры. Они не могут быть разгаданы или поняты без интенсивного и широкого наблюдения, сопровождаемого данными интервью с культурными *инсайдерами* (теми, кто живет внутри этой культуры, информантами). Такое исследование использует прием «насыщенного описания»¹ и хорошо обнаруживает уникальность и сложность культурного феномена.

Культура организации чаще всего понимается как система основных понятий, принятых членами группы, ранее изобретенных, обнаруженных или развитых данной группой для того, чтобы справиться с задачами внешней адаптации или внутренней интеграции. Культура считается достаточно устойчивой и сильной, если новые члены группы успешно обучаются правильным способам мыслить и воспринимать проблемы.

Выделяют три исторических периода, в каждом из которых исследователи-антропологи сделали определенный вклад в исследования организаций.² Первый относится к 1920-м гг., когда эта дисциплина находилась на ранних стадиях развития; второй — к 1950—1960-м гг.; третий продолжается в настоящее время. Развитие исследований в каждом из периодов характеризуется определенным типом взаимодействия между методологией, логикой, тематикой и представлениями об организациях и культуре. В течение этой короткой истории менялись подходы к включенному наблюдению, объяснению природы организации, осуществлялись определения и переопределения центральных понятий. Теоретики включенного наблюдения обосновывают его применение для изучения «народного» опыта (см.: «Этнометодология»³) там, где повседневность, рутинные взаимодействия участников характеризуются групповой спецификой, подчас мало понятной непосвященным.⁴

История организационных исследований в нашей стране начинается с «научного управления». В СССР это направление первоначально развивалось как НОТ (научная организация труда), а затем, с возрождением социологии в 1960-х гг., дополнилось такими дисциплинами, как социология организаций, социология управления и социология менеджмента.

Основные принципы школы научного управления были изложены в работах Ф. Тейлора — первого консультанта по управлению, чьи работы получили широкое

¹ Гирц К. С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии // Девятко И. Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования. М., 1996. С. 90—91.

² Wright S. Culture in Anthropology and Organizational Studies // Wright S. (ed). *Anthropology of Organizations*. London, New York, 1994. P. 1—34.

³ См. об этом: Иония Л. Г. Социология культуры. М., 1996. С. 77—125.

⁴ Jorgensen D.L. Participant Observation. A Methodology for Human Studies. Newbury Park, London, New Delhi. P. 23-24.

распространение во всем мире.¹ Однако он излагал в своей работе, скорее, не теорию, а взгляды практика на организацию трудового процесса. Современные исследователи творчества Тейлора считают, что его работы являются в большей степени набором рецептов, чем научным анализом того, каким образом осуществляется производственный процесс.² Кроме того, они обозначают основанный на логике менеджмента взгляд (сверху вниз) на то, как правильно организовать систему производства в организации.

Производственный процесс, в соответствии со взглядами школы научного управления, должен быть разделен на строго разграниченные задачи. Внимательно изучаются детали каждой задачи и в том случае, если физические условия для работы являются соответствующими норме, предполагается вполне определенное человеческое поведение. Воплощение сформулированных таким образом организационных принципов должно привести к значительному повышению производительности труда.

С Хоуторнского проекта началось применение этнографического метода к исследованию промышленных организаций. Этот проект в 1927 — 1932 гг. был призван проверить основные принципы научного управления. Однако в результате исследований в Хоуторне тейлористские рекомендации были во многом дискредитированы благодаря открытию антропологами социальной организации рабочего места и оформлению научного течения, известного как школа «человеческих отношений».

История Хоуторнского эксперимента хорошо представлена в многочисленных учебных пособиях и научных монографиях.³ Однако условия, подтолкнувшие его организаторов к развитию организационной этнографии, проанализированы в меньшей степени. Поначалу исследовательским методом в Хоуторне (пригороде Чикаго) был *эксперимент*, в ходе которого проводилась проверка воздействия каждодневных условий работы на производительность труда. Руководитель проекта — психолог из Гарвардского университета *Элтон Мэйо* — совместно с командой своих коллег и сотрудников компании проверял, например, как влияют на уровень производительности женской бригады физические факторы и система премиальной оплаты труда. Было открыто то, что в дальнейшем стало известно как Хоуторнский эффект: рост производительности труда отмечался даже тогда, когда воздействие измеряемых факторов снималось и происходило возвращение к изначальным условиям труда.

Исследователи отнесли данный феномен к эффекту экспериментальных условий. В бригаде рабочих, принимавшей участие в исследовании, сложились дружеские отношения с исследовательской группой, что побуждало работников повышать производительность труда и проявлять инициативу. Исследователи пришли к выводу о том, что психологические факторы более, чем физические условия, важны для достижения изменений в производительности. В современной социологической литературе получил распространение и другой смысл понятия «Хоуторнский эффект» — указание на ошибочную исследовательскую практику социального эксперимента, в которой недооценивается влияние исследователя.

Так появляются эффекты, которые исследователи называют «артефактами». Это — процессы или явления, созданные искусственно, а в данном контексте — нерелексированные последствия, вызванные условиями полевой работы. В социальных науках воздействие условий проведения исследования предугадать очень сложно, поскольку ученый всегда привносит свою, субъективную логику в эксперимент, опросный инструментарий, схему интервью или интерпретацию результатов.

Для социального антрополога особенно важно осмысление того, где проходит граница подлинного, аутентичного материала и где начинается его воздействие на объект как исследователя.

¹ См.: Тейлор Ф. Менеджмент. М., 1992.

² Thompson P., McHugh D. Work Organisations. A Critical Introduction. 2nd ed. London, 1995. P. 32 — 39.

³ См., напр.: Вильховченко Э.Д. Критика современной буржуазной теории «человеческих отношений в промышленности». Киев, 1971; Жеманов О.Н. Буржуазная индустриальная социология. М., 1974; Кравченко А.И. История зарубежной социологии труда. Общие принципы. М., 1991 \ Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований. М., 1995. С. 217 — 219.

Вторая стадия проекта опиралась на другой метод. Для того, чтобы исследовать связь между социально-психологическими факторами и управлением, был проведен широкомасштабный опрос более 21 тыс. рабочих. Кроме массового формализованного интервью, применялись глубинные интервью, данные которых сравнивались с повторными интервью на выборке малых групп. Несмотря на то, что эту программу пришлось завершить с наступлением периода Великой депрессии, исследователям удалось сделать вывод о том, что социальные группы на уровне цеха способны к очень жесткому контролю над индивидуальным трудовым поведением.

Для изучения социальной организации рабочей группы исследовательская команда использовала новый метод: *прямое антропологическое наблюдение*. Антрополог *Ллойд Уорнер* помог применить техники антропологической полевой работы для исследований рабочего места.

Целью третьей стадии Хоуторнского проекта стал анализ рабочего места как маленького сообщества, в каждом аспекте своей жизни взаимосвязанного с более широкой социальной системой. Исследователи полагали, что большинство цехов слишком велики и сложны для изучения и поэтому «технические, административные, управленческие и личностные проблемы сплетаются в одно взаимосвязанное целое»¹.

Поэтому три бригады рабочих были помещены в отдельное место — «комнату наблюдений», где были воспроизведены условия обычного цеха: характер работы, форма управления трудом. Исследовательские роли распределились следующим образом. В течение 18 недель один из ученых — «человек со стороны» — интервьюировал рабочих об их предпочтениях и склонностях. Другой — «наблюдатель», извне, через специальное окно, фиксировал взаимодействие рабочих, формальную организацию труда и их неформальные контакты, любые проявления неформальной солидарности, индивидуальное участие каждого в группе. Результаты этих исследований были проанализированы с точки зрения социальной системы, согласно которой повседневные взаимодействия формируют системное целое.

Чикагские исследователи выделили в Хоуторне три внутрицеховых сообщества, объединенных по принципу проведения свободного времени: азартные игры, складчина для покупки сладостей к чаю в рабочем перерыве и организация ставок в тотализатор. Такой тип сообществ получил название *неформальных групп* — социальных групп, отношения индивидов в которых регулируются неписаными правилами и нормами, возникающими в организации независимо от формальных регламентов и предписаний. Обнаружено, что различия и несоответствия в выработке рабочих можно объяснить через индивидуальную позицию рабочих в системе неформальных отношений. *Неформальные отношения* — это взаимодействия в организации, существующие вне формальных отношений, обусловленных бюрократической иерархией и инструкциями.

Исследования показали, что в ходе проведения мероприятий по повышению производительности труда на Хоуторнской фабрике неформальные отношения вступили в противоречие с формальной системой правил и механизмов стимулирования, предназначенных для повышения выработки.

Неформальные группы, как удалось выяснить, создали систему социальных норм, направленных на то, чтобы сохранять уровень выработки не выше и не ниже существующего. Возникли исследовательские вопросы, которые можно было бы сформулировать так: почему среди рабочих распространены ожидания и представления, противоречащие целям управления? Как воздействовать на эти ожидания с тем, чтобы достичь консенсуса между рабочими и менеджерами?

Последующие работы в русле этнографических исследований убедительно показали, что идеи, лежащие в основе социальной системы, содержат свою логику, которая может отличаться от логики ученых, принадлежащих к западному среднему классу. Представители Хоуторнского проекта пока не имели достаточных оснований

¹ Roethlisberger F., Dickson W. Management and Workers. Cambridge, MA, 1939. P. 385.

для подобных выводов. Этим, видимо, объясняется следующий факт: в своей книге по итогам проекта Ф. Ротлибсбиргер и У. Диксон зафиксировали наблюдение о том, что рабочие стремятся поддерживать достигнутый уровень выработки, однако исследователи объяснили это стремление эмоциональными причинами (отказали рабочим в рациональности и логичности).

Судя по отчету о Хоуторнском исследовании, рабочие отказывались участвовать в предложенной компанией схеме стимулирования выработки, опасаясь, «а вдруг что-нибудь случится». Авторы проекта называли действия рабочих иррациональными, поскольку те противоречили экономическим интересам. Однако современный анализ документов и обстоятельств Хоуторнского проекта, осуществленный Хелен Шварцман, позволяет утверждать, что «эмоциональным» действиям есть вполне рациональное объяснение.¹ В преддверии Великой депрессии рабочие видели перспективы сокращения мест работы и падения доходов. Они опасались, что после того, как они увеличат выработку, их заставят работать больше за тот же заработок. Сопrotивляясь схеме премирования, предложенной компанией, рядовые исполнители, насколько возможно, пытались «управлять» действиями администрации. Интерпретация Ротлибсбиргера и Диксона исключала такой подход, поскольку он противоречил аналитическим установкам исследователей. В рамках идеологии, представленной в аналитическом подходе «сверху вниз», действия рабочих были иррациональны, ведь рациональность считалась свойством лишь менеджеров и ученых.

Необходимо помнить, что основания определенных интерпретационных схем в социальном исследовании регулируются идеологическими принципами, то есть совокупностью убеждений, установок и взглядов, охватывающих самые различные сферы — от научного знания до религии и повседневных представлений о надлежащем поведении. Идеологии как особые стили мышления вырабатываются социальными группами. Кроме того, идеологию можно рассматривать как всеобщую и совершенно нерелексивную повседневную практику, даже как дискурс, то есть область унифицированной и структурированной практики использования языка, ограничивающей и определяющей то, что может быть сказано или помыслено.²

Возможно, именно идеологические предпочтения представителей Хоуторнского исследования привели к тому, что в тот период социальные исследования трудового поведения были переведены в русло психологии.

Элтон Мэйо как руководитель проекта пришел к выводу о необходимости преодолеть фрустрации рабочих и предложил соответствующие рекомендации. Он полагал, что необходимо создать условия спонтанной кооперации между рабочими и руководителями. Мэйо считал, что стремление к кооперации есть естественное состояние рабочих и менеджеров, в реальных обстоятельствах ограниченное неверно построенной коммуникацией. В результате в Хоуторне полным ходом началась программа организации «Советов по недирективному консультированию», заблокировавшая дальнейшие исследования социальных характеристик рабочего места.

Хоуторнский проект положил начало исследованиям, развивающим традицию изучения социальных структур в организациях. Эти исследования предлагали новые принципы практического решения организационных проблем. Заметим, что в отечественной социологии «рабочее место» входило в число традиционных понятий, однако лишь этнографические исследования позволили существенно углубить представления о его социально-культурной специфике.

Первые исследования организаций в прикладной антропологии

Важным событием для развития социально-антропологического направления и этнографического подхода в социальных науках стало основание в 1941 г. профес-

¹ Schwartzman H.B. *Ethnography in Organizations*. London, 1993. P. 12 — 15.

² Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь. Казань, 1997. С. 98—100.

сионального Общества прикладной антропологии. Именно сюда стекались все отчеты по исследованиям в области социальной антропологии современной городской жизни, производства и организаций, в частности. Институционализация дисциплины завершилась с основанием журнала «Прикладная антропология» — «Applied Anthropology» (впоследствии переименованного в «Журнал современной этнографии» — «Journal of Contemporary Ethnography»).

Последующие десятилетия отмечены серией этнографических исследований изменений в технологиях, формах оплаты труда, материального поощрения и социальной организации производства на цеховом уровне. В 1948 г. Ф. Ричардсон и К. Уолкер отслеживали изменения трудовых отношений в электронной корпорации IBM, «социальных рамок» фабричной жизни, весьма серьезно влияющих на производство.¹ В этот период корпорация начала технологическое перевооружение и удвоила численность персонала. В. Уайт исследовал трудовые отношения в ресторанной индустрии,² а позднее, в другом проекте — усилия администрации промышленной компании по увеличению производства. Он делал акцент на изучении трудовых договоров и индустриальных отношений (одно из его исследований — кейс-стади длительной забастовки).

Одним из главных результатов исследований в русле *Школы человеческих отношений* стало применение методов антропологической полевой работы к детальному этнографическому описанию фабричных подразделений. Использование комнаты наблюдения за намоткой катушек остается классическим случаем наблюдения и интервьюирования. Позднейшие исследования антропологов развивали другие методы, в том числе систематической записи протекания интеракций и коммуникаций.

Критика в адрес теоретических и методологических оснований Школы человеческих отношений вскрыла ряд моментов, которые существенно ограничивали интерпретационные горизонты этого направления исследований.

Во-первых, анализ социальной организации трудового процесса оказался ограниченным взглядом «сверху вниз». Рамки исследования задавались менеджерами с их точки зрения на проблемы, существующие на цеховом уровне.

Во-вторых, результаты аналитической работы были организованы способом, удобным для менеджеров, и так, чтобы предоставить им возможность более успешно управлять рабочими. При этом, скажем, не ставилась задача сделать отчеты исследователей полезными рабочим для лучшего понимания ситуации на производстве.

В-третьих, представления менеджеров не были проблематизированы в той же степени, что и представления рабочих. Иными словами, исследования на предприятиях не ставили под сомнение рациональность управленческих идей и действий менеджеров.

В-четвертых, методические подходы первых «этнографических» исследований промышленных организаций в значительной степени являлись калькой методов классической этнографии. Р. Росальдо, характеризуя нормы классической этнографии, унаследованные от предыдущих этапов развития дисциплины, называет ее следующие отличительные признаки: стремление к объективизму; империализм; монументализм (этнограф должен создавать музееподобную картину изучаемой культуры); вневременность (неизменность изучаемых феноменов).³

Классические этнографические описания отражали застывшие картинки изучаемых событий, и это унаследовали антропологи первой половины XX в. Б. Малиновский, Ф. Боас и М. Мид. В то время теоретической основой социальной антропологии являлось *функционалистское* представление о природе социальных институтов. Социальное равновесие — эквилибриум — объявлялось единственно нормальным состоянием института.

¹ Richardson F.L. W., Walker C. Human Relations in an Expanding Company: A Study of the Manufacturing Departments in the Endicott Plant of The International Business Machines Corporation. New Haven, 1948.

² Whyte W.F. Human Relations in the Restaurant Industry. New York, 1948.

³ Rosaldo R. Culture and Truth: The Remarking of Social Analysis. Boston, 1989. P. 33.

Любые процессы и явления, ведущие к нарушению равновесия в организации, объявлялись дисфункциональными и патологическими. Анализ более широких социальных, политических и экономических оснований процессов, протекающих в рамках отдельно взятого предприятия, здесь был проигнорирован.

В. Уайт отмечает в этой связи, что организационные исследования «были склонны рассматривать технологию и собственность в большей степени как константы, чем как изменяемые свойства системы»¹. Период бурной технологической и управленческой модернизации, изменений форм собственности на расширяющихся промышленных предприятиях был отмечен противоречиями и конфликтами, с которыми такая аналитическая модель организации-эквилибриума справиться не могла.

Современные исследования отечественных промышленных организаций обнаруживают, с какой высокой интенсивностью пришли в движение все социальные процессы на предприятиях и в организациях России. Приватизация как изменение отношений собственности, реформы в сфере управления экономикой, изменение управленческой идеологии являются теми «внешними обстоятельствами», которые оказывают влияние на эти процессы. В таких условиях функционалистская модель исследования организаций требует корректировки.

Столкнувшись с подобным кризисом в 1940-х гг., британская и американская методологии социально-антропологических исследований эволюционировали в направлении углубленной рефлексии методов (в частности — включенного наблюдения), а также пересмотра функционалистских теоретических оснований.

Британская школа антропологии организаций

Поворот к новой парадигме исследования организаций произошел после серии кейс-стади, осуществленных в 1950-х гг. британскими антропологами. Полевые методы исследования трудовых отношений на уровне цеха получили развитие в направлении более полного включенного наблюдения, осуществленного учеными Манчестерского университета.

Британская школа социальной антропологии стала известна не только методом детального этнографического описания, но и определенным подходом к анализу социальной ситуации. Социальная ситуация мыслилась как средство понимания и критического теоретизирования более широких аспектов социальной организации. Вдохновителями научного проекта в Манчестере стали профессор антропологии *Макс Глакман* и известный социолог *Говард Хоманс*, автор одной из теорий социального обмена, работавший тогда в Великобритании в качестве приглашенного профессора. М. Глакман в этот период пытался применить к изучению индустриальной Великобритании социальные теории, получившие развитие в исследованиях Африки, а Г. Хоманс предложил продолжить Хоуторнские эксперименты.

Первоначально задачи Манчестерского проекта были сформулированы вполне в духе Хоуторна: социальные антропологи пытались найти объяснение тому, как формируются спонтанные «нормы выработки» и как это связано с неформальной структурой групп. Для исследования были отобраны пять предприятий, характеризующих различные отрасли промышленности и различные типы рабочей силы.

Одной из таких организаций стала оснащенная современным оборудованием фабрика по производству непромокаемых плащей; здесь в основном работали женщины. На другом предприятии, на производстве тяжелых электрических трансформаторов были заняты мужчины. *III. Куннисон* изучала традиционно организованное производство непромокаемых плащей и одно из швейных производств, где трудились как мужчины, так и женщины; *III. Уилсон* исследовала по преимуществу женское предприятие по сборке клапанов.

В каждом из пяти исследований на первой стадии антропологи провели шесть месяцев ежедневной работы в цехах предприятия. Включенное наблюдение, которое

использовалось при этом, назвали открытым, поскольку рабочие знали о том, что они являются участниками исследования, они были посвящены в то, чем занимаются исследователи, которых можно было постоянно видеть в цехе.

Методы включенного наблюдения Хоуторнского эксперимента основывались на такой степени близости к объекту исследования, которая позволяла регистрировать события, взаимодействия и речь работников, но при этом было сведено к минимуму вмешательство в их «нормальную» деятельность в комнате наблюдений.

Для Манчестерских исследований «включенность» подразумевала полное участие в жизни рабочих на цеховом уровне и требовала от исследователей детального изучения того, каким образом выполняется работа, какие подходы при этом применяются, а также внимания к языку и понятиям, которые используются рабочими при коммуникации по поводу работы. Средством уточнения и формулирования новых идей или гипотез на основе постоянно обновляющегося опыта стали систематические встречи исследовательской группы, обмен впечатлениями, мнениями и полевыми материалами.

Концепция включенного наблюдения возникла из осмысления двух взаимоисключающих ролей: включенного наблюдателя-исследователя как «инсайдера» и исследователя как «аутсайдера». С одной стороны, быть «включенным» означало стать человеком своим, привычным, «внутренним». С другой стороны, наблюдатель в целях научной корректности призван не только вести наблюдение и систематические записи, но и быть внешним, «сторонним с точки зрения теоретического понимания общества»¹.

Дилемма, сформулированная таким образом, может быть, по мнению *И. Эммет* и *Д. Моргана*, разрешена с помощью такого инструмента антропологического анализа, как обнаружение (discovery) «проблем». Проблемы, которые стремится открыть социолог-этнограф, представляют собой не только априорные гипотезы, но также выделение таких элементов социальной практики, представление о которых может возникнуть лишь на пересечении «широкого» понимания социальной организации антропологами и «узких», конкретных подходов самих рабочих, подходов, формирующихся из реального житейского опыта.

«Проблемы», выявленные на первом этапе Манчестерского проекта, мало отличались от выводов Хоуторнского эксперимента. Вывод о том, что рабочие «сдерживают» выработку, явно содержал в себе променеджерскую установку.

Для исследователей осталось тайной, каким образом рабочие достигают определенного уровня производительности и как им удается осуществить некоторую степень контроля над администрацией; почему возникает рабочая солидарность относительно регуляции трудовых отношений на одних предприятиях и воинствующий индивидуализм — на других; как периоды консенсуса и стабильности сменяются коллективными формами конфликта (например, забастовкой). В каждом из пяти исследований существовали различные неформальные организации среди рабочих, различными были их связи с управленцами — от негласных соглашений до попыток контролировать рабочими оценку собственного труда.

«Проблемой» на следующем этапе работы стал поиск теории, которая смогла бы объяснить различные формы приспособления рабочих к требованиям менеджмента, исходя из общих представлений о социальных процессах. Модель такой концептуализации была предложена в одной из антропологических работ *М. Глакмана*, рассматривающего социальную ситуацию в Зулуленде.² Его теоретический анализ, начинаясь с описания ритуала открытия моста через реку, обращался к исследованию эволюции социальной структуры общества в этом регионе. В русле этих идей цех промышленного предприятия в Манчестерских исследованиях предстал тем фокусом, в котором сходятся основные проблемы социальной жизни Великобритании.

¹ *Emmett I., Morgan D. Max Gluckman and the Manchester Shop-Floor Ethnographies // Frankenberg R. (ed.) Custom and Conflict in British Society. Manchester, 1982. P. 161.*

² *Gluckman M. Analysis of a social Situation in Zululand. Manchester, 1940.*

Были сформулированы несколько последовательных подходов к концептуализации полученных в ходе исследования данных.

Один из них был направлен на связь между экономической, организационной структурой промышленности и характером трудовых отношений. Ученые установили, что в таких секторах рынка, где действует, скорее, сговор, чем конкуренция по ценам на продукцию, действуют большие фирмы, насыщенные дорогостоящим и тяжелым оборудованием. Был сделан вывод о том, что это обстоятельство обуславливает низкое отношение стоимости труда к стоимости продукции и наличие сильных профсоюзов, а в таких условиях рабочие склонны к организации коллективного контроля за производительностью труда. На предприятиях с противоположными свойствами работники склонны идти на соглашения с администрацией по поводу норм производительности. Такой подход позволил связать особенности социальной организации на уровне цеха и макросоциальные процессы, характеризующие структуру промышленности. Однако эта логика не выдержала натиска противоположных примеров, найденных «этнографическим» путем.

Другой подход предполагал анализ различных моделей приспособления в отношениях между рабочими и управленцами в контексте классовой структуры Великобритании. Для связи деталей полевой работы с социальной теорией исследователи использовали теорию конфликта. Тем самым были вытеснены исходные послышки Школы человеческих отношений, что в основе отношений между менеджерами и рабочими лежит «спонтанная кооперация», ограниченная лишь проблемами коммуникации.

Кооперация социальных групп в иерархической системе отношений, как предположили участники Манчестерского проекта, носит временный характер, рождает парадоксальные и неожиданные альянсы, поддерживающие не только саму систему, но и постоянный конфликт в ней. М. Глакман назвал эти временные альянсы последовательными моментами «эквilibриума», однако Ш. Куннисон пересмотрела данное определение из-за его схожести с функционалистскими понятиями.¹ Она предпочла понятие аккомодации как различных стилей приспособления между рабочими и администрацией. Поскольку в условиях современного западного капитализма классовая борьба изменила свой характер, то и на цеховом уровне она редко принимает вид прямого классового конфликта. Более распространенным явлением здесь становится латентное повседневное противостояние и «акты борьбы» (например, пение на рабочем месте, попытки увеличить чайные перерывы).

Третий подход трактует цех как отражение социальной структуры окружающего сообщества. Ш. Куннисон выступила против того, чтобы рассматривать предприятие как закрытую систему, и предложила включить в анализ «внешние» факторы. Производственная система цеха — лишь одна из структур, в которой протекает жизнедеятельность работника предприятия, быть рабочим — одна из его социальных ролей. Индивид занимает определенное положение в различных структурах и системах внешнего по отношению к предприятию мира. Он принадлежит к определенному социальному классу, полу, этничности и возрасту. Работник включен в местное сообщество, в котором он соединен множеством связей с другими работниками и представителями администрации. Роли, которые исполняются рабочими во всех этих структурах, необходимо учитывать в интерпретации поведения людей на рабочем месте.

Одно из наиболее важных следствий такого анализа заключалось в выделении проблемы гендерных (половых) различий на рабочем месте. Эта тема стала предметом более глубокого анализа в дальнейших исследованиях британской социологии. Было сделано предположение о том, что в тех бригадах, где у женщин руководителями являются мужчины-менеджеры, их взаимодействие следует описывать в терминах

¹ *Cunnison S. The Manchester Factory Studies, the Social Context, Bureaucratic Organization, Sexual Divisions and Their Influence on Patterns of Accommodation between Workers and Management // Frankenberg R. (ed.) Custom and Conflict in British Society. Manchester, 1982. P. 117 — 135.*

«половых ролей», заимствованных из ситуации разделения труда в их семьях. Анализ функции пола в разделении труда тесно связан с идеологическими концепциями, которыми общество определяет гендерные роли.

В дальнейшем многие социальные антропологи и социологи, в том числе с феминистскими интересами, подчеркивали важность разделения труда по признаку пола для определения социального статуса женщин в организации и обществе в целом.

Манчестерские исследования цехового уровня расширили представления о предприятии как о закрытой системе. Была сделана попытка соединить анализ конкретной ситуации на уровне цеха и контекста социальных структур и процессов, происходящих в обществе. «Этнография» как метод исследования современной производственной организации перешла от теоретического обсуждения цеха и общества как готовых структур к анализу способов, которыми люди конструируют социальную реальность, пользуясь имеющимся в их распоряжении культурным инструментарием и репертуаром.

С 1960-х гг. «этнографии» предприятий начинают отказываться от функционализма и представления об обществе как структуре готовых социальных ролей. В число приоритетных тем этого направления вошли исследования культуры организаций, организационной символики и социального конструирования реальности.

Б. Жарнявска-Йоргес отмечает, что организационные исследования до этого развивались в противоположном направлении.¹ Позитивистская парадигма определяла здесь рамки анализа, методологические основания которого состояли в стремлении рассматривать организации как объективно существующие социальные институты. Отдельные стороны организационной деятельности в этой интерпретации составляют функциональное целое, открытое для объективного познания, для науки, свободной от предпочтений ученого.

Исследователи, развивающие этнографический подход в исследовании организаций, по мнению представителей этого направления, даже не являются учеными в полном смысле, поскольку не свободны от ценностей, предрассудков и становятся частью сообщества в процессе его изучения.

Современные этнографические исследования в организациях

С конца 1960-х гг. стали появляться этнографии интернациональных промышленных предприятий. Функционирование таких предприятий рассматривается в контексте глобализации мировой экономики, а также влияния национальных бюрократий, международных организаций и фирм, незримо влияющих на экономику и политику определенного региона.

С. Минц, например, провел многосторонний анализ различных аспектов сахарной промышленности.² Джудит Нэш занималась изучением организационной культуры в многонациональной корпорации.³ Используя интервью, включенное наблюдение и исторический анализ, она показала, что общая корпоративная власть достигается ценой национальных и региональных структурных изменений и расколов, углубления социальных и культурных противоречий. Дж. Нэш рассмотрела положение главных менеджеров одной из нефтехимических корпораций для проверки этой точки зрения и обнаружила, что управленцы испытывают отчуждение от своей работы. Причиной тому были многочисленные противоречия, с которыми им приходилось сталкиваться — в том числе, между централизацией в принятии решений, постоянной должностной мобильностью и быстрыми организационными изменениями.

В работах 1980-х гг. на первый план стали выходить социокультурные подходы к развитию организационных систем. Хелен Сафа иллюстрирует этот подход в своем

¹ Exploring Complex Organization: A Cultural Approach. Newbury Park, 1992. P. 77.

² Mintz S.W. Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History. Harmondsworth, 1985.

³ Nash D.C. The Anthropology of the Multinational Corporation // Huizer G., Manheim B. (eds) The politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below. Paris, 1979. P. 421—446.

исследовании мастерских надомного труда (gun-away) и женской занятости в швейной промышленности Соединенных Штатов.¹ Используя исторические источники и этнографические методы, она выделяет различные стадии рекрутирования рабочей силы. На каждой из стадий использовались различные типы женской рабочей силы и различные модели накопления капитала.

Два наиболее значимых подхода в этнографических исследованиях организаций — это этнография работы и этнография профессий. Этнография работы представлена неомарксистским подходом, в рамках которого *Майкл Буравой* и Дж. Нэш изучают место формальных организаций внутри социальной и экономической структуры современного классового общества. Эти исследования анализируют труд как занятость и формы организации труда в таких отраслях, как заводы, шахты, автомобильные производства. Предметом анализа в этих описаниях становятся конфликты и отчуждение, эксплуатация рабочих и их ответ на глубокую дифференциацию власти среди рядовых работников и менеджеров. В этих исследованиях контроль и управление предстают в физической, психологической, социальной и символической формах.

Антропологические исследования подчеркивают важность этнографии и этноистории для развития направления, связанного с политическими и идеологическими аспектами жизни промышленных предприятий и, по известному определению М. Буравого, отделяющему «туман» управленческой рационализации и организационной теории от реальности жизни в организациях.

Второй подход к антропологическим исследованиям промышленных организаций находит свое выражение у Ф. Гамета. Он обосновывает актуальность «промышленной этнологии», где предметом выступают как «естественные точки зрения и логика классификации», так и более глубокое изучение социальной действительности. Это, как полагает *Хелен Шварцман*, более точно следовало бы назвать этнографией профессий (occupational ethnography), основанной на «уорнеровском» подходе к этнографии современной жизни западного общества.

В книге «Хогхэд» Гамет привлекает собственный опыт работы на железной дороге, а также полевые исследования и данные, полученные из вопросников. Это этнография железной дороги с точки зрения рядового механика, содержащая детальное описание субкультуры и характера работы железнодорожных инженеров, формальных и неформальных кодов, которыми они пользуются в своей работе. Впрочем, Ф. Гамет делает этот анализ более общим, дополняя внутреннее описание организационной жизни исследованием развития железных дорог в Соединенных Штатах. Он рассматривает, как правительство регулирует процесс управления железными дорогами и как это влияет на деятельность работников. В других этнографиях профессий, иллюстрирующих этот подход, *Г. Эннлбаум* исследовал культуру строительных рабочих, *В. Пилчер* изучал работу портовых грузчиков, *Ван Маанен* углубленным образом (in depth) описал работу полицейских.²

В отличие от сформированной в рамках неомарксистского подхода организационной этнографии этнография профессий ставит своей задачей «приоткрыть и сделать явными те способы, какими люди определенной профессии устанавливают свое понимание, оценку, образ действия, иначе говоря, управляют своей ежедневной ситуацией»³. Направление исследований, определенное таким образом, отделяется от традиции социальной критики и напрямую апеллирует к задачам достижения эффективности.

¹ *Safa H.* Runaway Shops and Female Employment: The Search for Cheap Labor // *Laacock E., Safa H.* (eds.). Women's work. South Hadley, 1986. P. 58 — 71.

² *Applebaum H.A.* Royal Blue: the Culture of construction workers. New York, 1981; *Pilcher W.W.* The Portland Longshoreman. New York, 1972; *Van Maanen J.* Observations on the Making of policemen // *Human Organisation*. 1983. № 32. P. 407 — 418.

³ *Van Maanen J.* (ed.) [Special issues on qualitative methodology] *Administrative Science Quarterly*. 1979. № 24. P. 540.

Тенденции глобальных социальных изменений, происходящих в последние десятилетия: волны миграции из стран третьего мира, формирование полиэтнического рынка труда, интернационализация бизнеса в условиях создания мультинациональных корпораций, динамика потребительского рынка — требуют изощренных инструментов социального контроля. Этнографические исследования, с их индивидуализированными методами работы с информацией и чувствительностью к уникальности жизненного опыта, в большей степени, чем количественные методики, позволяют проникнуть в суть и найти способы усовершенствования управленческих технологий.

В последние годы социальные антропологи все шире охватывают своими исследованиями различные сферы жизни современного общества. Некоторые из этих исследований носят прикладной характер и направлены на развитие управленческих методов, другие выполнены в русле критического анализа, третьи характеризуются гуманистическим намерением авторов донести до общества «тихие голоса» закрытых маргинальных групп.

Исследования организационной культуры

В 1971 г. английский социолог *Барри Тернер* обратил внимание на факт существования «индустриальной субкультуры» — особой системы смыслов, разделяемых группой людей, работающих на промышленных предприятиях.

Что натолкнуло Тернера на эту мысль? Формы поведения персонала этих организаций отличаются от тех, которые свойственны более широкому обществу, и, кроме того, существуют институты социализации новичков и социального контроля за индивидами, представляющими такую субкультуру: «Двигаясь от одной индустриальной организации к другой, возможно наблюдать определенные сходства поведения, которые могут отличаться от поведения, распространенного повсюду в обществе. Для анализа этих сходств полезно рассматривать их как аспекты индустриальной субкультуры.

Индустриальная субкультура — не монолитный феномен, который может быть легко определен и выделен, индустриальная жизнь сама по себе сложна и вариативна. «Существуют различные выражения субкультуры в разных отраслях промышленности и компаниях. Вне основных промышленных организаций хозяйствуют вспомогательные группировки: профсоюзы, ассоциации производителей, профессиональные ассоциации, принимающие участие и способствующие субкультуре. В индустриальных организациях действуют "микрокультуры", воспроизводящие значимые нормативные паттерны, восприятия и ценности, которые можно найти в подразделениях, рабочих группах и других социальных структурах организации»¹.

В дальнейшем исследования организационной культуры в духе социального *конструктивизма* продолжились. Такие авторы, как Дж. Ван Маанен, С. Барлей, Л. Смирнич, Р. Грегори, развили идеи Б. Тернера, включив их в более широкую дискуссию о методах полевых исследований, формах представления культуры и связи организационной культуры с властью и эмоциональной жизнью работников.

Отвечая на вопрос «что можно считать проявлениями культуры? », исследователи этого направления традиционно выделяют такие аспекты организационной жизни, как ценности, знания, значения, символы и эмоции. Однако они дополняют эти индикаторы изучением свидетельств, характеризующих прагматическую сторону повседневных трудовых отношений: вопросов оплаты труда, распределения ответственности в рамках административной иерархии, формальных рабочих процедур, в том числе связанных с организационным отбором и социализацией, исключением отклоняющихся.

Продолжая традиции Манчестерского проекта, социальные антропологи организаций сосредоточились на различиях и противоречиях, определяющих рациональ-

¹ Turner B.A. Exploring the Industrial Subculture. London, 1971. P. 1—8.

ность таких ключевых групп в организациях, как менеджеры и рядовые работники. Эти группы рассматриваются в связи с их социально-культурной спецификой и исходя из конфликта интересов, а также различий в оценках и истолкованиях трудового процесса.

Понятие «консенсус» в О. а. обладает особым содержанием. Оно отличается от того, которое используется в организационных исследованиях. Первоначально обе эти дисциплины имели сходное представление о консенсусе — как о равновесном состоянии социальной группы, где определенные идеи, ценности и нормы разделяются и принимаются всеми. Более поздние этнографические исследования организаций выделили ряд недостатков такого подхода. Выводы Хоуторнского исследования, например, были прочитаны с новой точки зрения: в этом проекте «рациональность» являлась свойством, которое относится лишь к менеджменту. В силу этого консенсус рассматривался как процесс «усвоения» рядовыми работниками административной рациональности. В противоположность Хоуторну Манчестерские исследования на цеховом уровне сделали предметом своего анализа конфликт рациональностей. Консенсус предстал как последовательность временно достигнутых соглашений.

Сейчас, под влиянием антропологических идей К. Гирца, понятие «консенсус» пересматривается в пользу «распространенности», понимаемой как сходный репертуар идей, которые постоянно перерабатываются в системе образов. Этот репертуар связан в систему, он объясним, но непредсказуем. Различные социальные группы в организации могут иметь собственное понимание того или иного процесса. Однако не только противоречивые смыслы, но и политические процессы (борьба за контроль над физическими или символическими ресурсами) также могут стать причиной пересмотра тех или иных представлений. Значения организационных концепций и символов не только не являются фиксированными, они активно оспариваются.

В литературе, посвященной организационным исследованиям, также активно использующей идеи К. Гирца, предлагается квазиконсенсусное определение культуры. Культура в рамках такого подхода есть процесс, объективирующий инструменты управленческого контроля. Как видим, само использование термина «культура» становится делом политическим.

Проблема власти является при этом центральной как в ее связи с процессами производства и упорядочения смысла, так и в аспекте идеологии. Изучение социокультурных процессов производства смыслов, достижения договоренности и организации повседневности в различных социальных, экономических и исторических контекстах вошло в западную социологию в течение последних тридцати лет.

Одно из первых исследований в этой области, проведенное А. Страуссом в 1963 г., касалось «договорного порядка» клиники.¹ Главная цель клиники — «вернуть пациентов к лучшей форме» — декларировалась всеми, но не подкреплялась четкими представлениями людей о том, как ее можно достичь. Формальные правила были минимальны и мало кому известны. Специалисты, обслуживающий персонал и пациенты ощущали порядок, поскольку ежедневно достигалось согласие относительно индивидуального лечения и ухода.

Эти договоренности становились привычными образцами взаимопонимания сотрудников. В случаях, когда они нарушались, кризис удавалось преодолеть при помощи формального решения комиссии, которое становилось «правилом» на тот период времени, пока о нем не забывали. Аналогично этому неформальные правила, царящие в отделении, воспринимались как нормы до тех пор, пока следующий кризис вновь не побуждал персонал к тем или иным инновациям. Как формальная, так и неформальная сферы играли важную роль в ежедневном приведении реальности клиники к привычному порядку.

Таким образом, А. Страусс в своем исследовании показал «культуру» организации как нечто проявляющееся, выходящее на поверхность в повседневной деятельности

людей. Он определил культуру как процесс непрерывно организуемого договорного порядка.

Отечественные исследования труда и организационной культуры

Подобно этнографии, советская социология труда во многом формировала свое предметное поле и методический инструментарий по образцу, заданному государственной идеологией. В советской социологии труда исследования трудовых отношений на крупных промышленных предприятиях были выведены за скобки, а процедуры и техники получения эмпирической информации основывались на количественной методологии. Выборочные исследования, исключая из анализа так называемые маргинальные практики, поддерживали веру в единую и «правильную» рациональность советских людей, носителей разума, власти и технократизма. Предметом исследований здесь выступали социальные общности: трудовые коллективы, рабочий класс.

Методологическим основанием теории трудовых отношений стала нормативная модель коллективного производства, исключающая возможность различных интересов и конфликтов между социальными группами внутри предприятия. Наука советского периода, не ограничиваясь академическими рамками, была «идеей-монстром», включенной в систему власти и манипуляций с «человеческим материалом». Коммуникативные ресурсы дисциплины были рассчитаны не только на профессиональную аудиторию, но на общество в целом.¹

В этой связи можно вспомнить единичные попытки использовать этнографические методы в советской социологии труда. Их применение обычно обосновывалось решением задач апробации, пилотирования анкеты. Хорошо известна работа В.Б. Ольшанского, который в течение нескольких месяцев собирал материалы для социологического исследования, работая сборщиком электроаппаратуры на заводе.² В этом исследовании перед социологом предстали неформальная социальная организация на уровне цеха, социальные конфликты, противоречия в социальной структуре предприятия. Однако в исследовательскую программу не входил детальный анализ этих социальных феноменов и они оказались вне академической и публичной дискуссии. В случае с А.Н. Алексеевым, работавшим в типографии и проводившим включенное наблюдение, длительное участвующее исследование ленинградского социолога было объявлено политически неправильным, и ученый подвергся остракизму.³

Среди публикаций советского периода, касающихся промышленных исследований в русле качественной методологии, выделяются работы С.А. Белановского. В 1980-х гг. им было опубликовано четыре сборника, которые приоткрыли завесу молчания, скрывающую повседневные практики людей, вовлеченных в выполнение различных трудовых обязанностей на промышленных предприятиях и в сфере управления производством. В этих текстах можно увидеть богатство «народных смыслов», которые вкладывают в производственный процесс акторы (деятели) различного уровня. Тем не менее, в серии интервью, в беседах с нетипичными и интересными собеседниками создается не систематическая, а лишь частичная картина производственной жизни советского предприятия.

Создается впечатление, что исследователи останавливались у самой последней черты, словно какая-то невидимая сила препятствовала им пойти дальше и завершить свою полевую работу в виде научных повествований, затрагивающих специфику советских производственных отношений. Полевые работы, близкие к этнографии, являлись лишь периферийной частью исследовательской программы социологии труда, выполняли вспомогательную функцию, поскольку проводились на пилотажной стадии с целью «лучше сформулировать вопросы анкеты».

¹ Батыгин Г. С. Институционализация российской социологии: преемственность научной традиции и современные изменения // Социология в России / Под ред. Б.А. Ядова. М., 1996.

² Ольшанский В.Б. Были мы ранними // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 195 — 205.

³ См.: Алексеев А.Н. Драматическая социология (эксперимент социолога-рабочего). Кн. 1 — 2. М., 1997.

Богатство социальных практик, представленных на уровне цеха и попадающих в поле зрения социолога-этнографа, исчезало из структуры вопросника и не включалось в научные отчеты и публикации. Советский проект социологического исследования коренным образом переориентировал содержание включенного наблюдения — наиболее «этнографическую» из всех исследовательских процедур.

Идея культуры применительно к теории организаций и практике эмпирических исследований процессов производства и управления вошла в российский научный лексикон с 1990-х годов. Заимствование из западной социологической и организационной науки оказало влияние на различия ее теоретического осмысления в рамках институционального разделения в этой области.

В отечественной школе организационных исследований центральным сюжетом стали национальная специфика управления и взаимодействие зарубежных моделей администрирования с теми, которые сложились в местных условиях. Методы эмпирических исследований здесь характеризуются стремлением к позитивистской строгости и жесткой операционализацией основных понятий в вопросах структурированных вопросников. Доминируют процедуры интерпретации, основанные на выявлении статистических закономерностей.¹

Характеристики «национальной», «организационной» и «профессиональной» культуры для организационных исследователей не являются предметом проблематизации. Они «взяты напрокат» как самоочевидные из работ русских религиозных философов, историков и журналистов, концепций западных ученых и использованы в отечественном контексте. Инструментальная позиция организационных исследований проявляется в использовании нормативной оценки организационных процессов. Некоторые образцы культурных процессов объявляются предпочтительными, и на следующих этапах анализа предпринимается попытка соотнести с ними те реалии, которые встречаются в полевом исследовании.

В интересах позитивистской строгости авторы оставляют без внимания или оценивают как патологичные те формы организационной жизни, которые не помещаются в управленческую парадигму организации (взгляд «сверху вниз»). Впрочем, организационные опросы здесь уязвимы и с точки зрения ревнителей позитивистской чистоты метода: выборки весьма малы, а алгоритмы отбора респондентов проблематичны. Количественный инструментарий скорее выполняет функцию легитимации выводов, чем исследовательского метода.

К настоящему времени демаркационная линия между организационными исследованиями и социологией по поводу организационной культуры лежит, на наш взгляд, в той же области, что в западных исследованиях организаций. В ее основе не только институциональное разделение, но и исследовательские предпочтения по выбору тем исследования, интерпретационных стратегий и методов.

В социологических исследованиях организационной культуры в центре внимания оказались производственные и трудовые отношения. «Этнографический» подход здесь — орудие социальной критики, позволяющее представить взгляд снизу вверх и переосмыслить управленческую рациональность с использованием прямой речи, текстов интервью и голосов организационных «субкультур». При этом понятие «организационная культура» может и не упоминаться напрямую, однако общее понимание социального контекста протекания организационной жизни целиком лежит в русле социально-антропологических предпочтений.

В фокус исследований попадают такие нетрадиционные для отечественной социологии темы, как гендерные отношения в организации, карьера женщин в индустрии. Исследования, проведенные И.Н. Тартаковской² на промышленных предприятиях России, говорят, прежде всего, о том, что профессиональное продвижение

¹ Наумов А., Джонс Э., Паффер Ш. Этическое отношение к работе: новые парадигмы (сравнительный анализ отношения к работе в России и США) // Менеджмент. 1995. № 4. С. 41—59; Пригожий А. Проблема синергии организационных культур в русско-американских совместных предприятиях // Менеджмент. 1995. № 1. С. 60 — 77.

² Тартаковская И.Н. Карьера женщины в индустрии // Человеческие ресурсы. 1998. № 2.

женщин в отечественной индустрии представляет собой социальный процесс, включающий в себе множество разнообразных проблем. Специфика его связана, с одной стороны, с особенностями типа организационной культуры, чрезвычайно отягощенного патриархальными и авторитарными традициями, с другой стороны, с тем, что в годы советской власти вовлеченность женщин в индустриальное производство была выше, чем в большинстве стран мира, и, следовательно, они обладали все же значительным потенциалом активности.

Таким образом, можно говорить о значительной несбалансированности той роли, которую женщины до сих пор продолжают играть в системе материального производства в России, и того, как управляется это производство.

Наиболее высоким статусом в организациях обладают преимущественно мужчины, женщины же, если и достигают высокого положения, то обычно не в качестве линейных руководителей, но в качестве «специалистов узкого профиля». Рассматриваемая проблема является как бы частным случаем проблемы женской карьеры вообще, которая отнюдь не является специфичной только для России.

Существует обширная литература на тему «Женщины в управлении», в которой отмечается, что во всем мире менеджерами в специфических сферах (на Западе это обычно работа с персоналом, по связям с общественностью (public relations), в России — экономика и финансы) обычно были женщины. Целый ряд гипотез объясняет причины трудностей, стоящих перед женщинами-менеджерами. Условно их можно разделить на три группы.

Первая из них, упрощенно говоря, сводится к тому, что причины неуспеха женских карьер в области менеджмента связаны с тем, что выработанные обществом поведенческие образцы, в рамках которых происходит социализация женщин, предполагают акцент на эмоциональности, мягкости и, главное, зависимости, что противоречит базовому имиджу менеджера высокого уровня, подразумевающему жесткость, индивидуальную независимость, ярко выраженные бойцовские качества. Поэтому женщины сами чувствуют себя дискомфортно на соответствующих позициях и предпочитают не стремиться к ним.

Выход из ситуации приверженцы этой гипотезы видят в создании и применении на практике новой концепции менеджмента, которая предполагает акцент на диалоге (вместо жесткого давления), терпимости, сотрудничестве и т. п. В любом случае, эта гипотеза базируется на том, что проблемы с карьерой у женщин объясняются особенностями самих женщин.

Другая гипотеза, поддерживаемая прежде всего в феминистской литературе, утверждает, что причины кроются не в женщинах, а в организационных структурах, созданных мужчинами для реализации своих целей, в результате чего в них царит «гегемония патриархальной идеологии».

И.Н. Тартаковская предполагает, что в России профессиональному продвижению женщин, в том числе и в промышленности, препятствуют обе названные группы причин, глубоко интегрированные в «российский тип организационной культуры». Особенности социализации и социокультурные стереотипы действительно играют большую роль в поведении женщин, работающих в российских промышленных организациях.

Исследование М. Ильиной посвящено изучению специфической профессиональной группы — кондукторов общественного транспорта.¹ Это попытка представить этнографию профессии в контексте динамики культурного процесса внутри организации — городского автотранспортного предприятия. Автор показывает, как падение уровня производства на промышленных предприятиях, ухудшение условий оплаты труда, в том числе длительные задержки заработной платы, привели к тому, что на рынке труда оказалось значительное число работников с высоким уровнем образования, готовых на снижение своего социального статуса.

¹ Ильина М. Новое лицо старой профессии: сообщение на семинаре по изучению российского рынка труда. М., 1996. С. 1—7.

Наша работа по изучению цеховой администрации рассматривает культурные процессы на предприятии в неразрывной связи с экономическим кризисом и перераспределением власти в структуре управленческой иерархии.¹ Распространенные модели поведения, ценности и смыслы деятельности на металлургическом предприятии «Прокат» подвергаются изменениям под воздействием акционирования предприятия.

Советская наука о труде тщательно обходила проблему маргинальных практик, и поэтому работ по изучению неформальных отношений немного.² С. Алашеев впервые рассматривает неформальные отношения как культурный феномен в аспекте изучения трудовых отношений «советского» типа.³ Его детальное этнографическое исследование в ходе многочисленных интервью и открытого включенного наблюдения позволило выделить особую роль института неформальных отношений и их специфику для рыночной экономики.

Уникальный опыт полного включенного наблюдения положен в основу этнографии частного коммерческого предприятия М. Киблицкой.⁴ Ее работа по характеру изложения — это особый вид научного описания: фрагменты из дневника секретаря небольшого коммерческого предприятия, специальным образом сгруппированные и снабженные аналитическими комментариями. Исследователь помещает себя в контекст жизни компании, сочетая точку зрения аналитика, внешнего по отношению к происходящим событиям, но также их включенного, эмоционального участника.

Итак, этнографические методы изучения организационной культуры опираются на возможность постижения некоей социальной реальности, заложенной в рутинных взаимодействиях социальной группы, «подойти как можно ближе». Простейший способ распознать отличия между доминантной культурой и субкультурами организации — наблюдать повседневное функционирование группы со стороны. К. Гирц, развивая идеи Г. Райта, рассуждает в этой связи о производимом в ходе такого наблюдения «насыщенном описании».⁵ Это особый процесс интерпретации, в ходе которого индивидуальный антрополог-наблюдатель вырабатывает соответствующие объяснительные модели, производство которых является скорее искусством, чем наукой в общепринятом смысле этого слова.

Характеристики наблюдаемой культуры постепенно проявляются для исследователя в образцах взаимодействий между людьми, в особенностях языка, образах и темах, звучащих в беседах, многочисленных ритуалах будней и праздников, повседневной рутине. И как только выявляется общее для этих аспектов культуры, оказывается возможным дать историческое объяснение тому, почему все происходит именно так, а не иначе. Антрополог здесь стремится снять отчуждение между собой — носителем определенной культуры — и теми, чью культуру он исследует, на первых порах учиться смотреть на чужое как на свое, а впоследствии обретает способность делать знакомое неизвестным.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор)*; *Культура: антропологические интерпретации*; *Общество*; *Организационная экология*; *Структура культурной (социальной) антропологии*.

Лит.: Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь. Казань, 1997; *Алашеев С.* Неформальные отношения в процессе производства: взгляд изнутри // Социо-

¹ Romanov P. The middle level of management in industrial enterprises of Russia // Clarke S. (ed.) *Management and industry in Russia*. Cheltenham, 1995. P. 170—198.

² См.: Белановский С. Производственные интервью. Вып. 1—4. М., 1991 — 1993; Павленко С.Ю. Неформальные управленческие взаимодействия // Постигание: Социология. Социальная политика. Экономическая реформа. М., 1989. С. 190 — 202.

³ Алашеев С. Неформальные отношения в процессе производства: взгляд изнутри // Социологические исследования. 1995. № 2. С. 12 — 19.

⁴ Киблицкая М. Русский частный бизнес: взгляд изнутри // Рубеж. 1997. № 10 — 11. С. 210 — 222.

⁵ Гирц К. В поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997.

логические исследования. 1995. № 2; *Алексеев А.Н.* Драматическая социология (эксперимент социолога-рабочего). Кн. 1 и 2. М., 1997; *Банников К.А.* Армия глазами антрополога. К исследованию экстремальных групп // *Мир России*. 2000. № 4; *Батыгин Г.С.* Институционализация российской социологии: преемственность научной традиции и современные изменения // *Социология в России* / Под ред. В.А. Ядова. М., 1996; *Батыгин Г.С., Девятко И.Ф.* Миф о «качественной» социологии // *Социологический журнал*. 1994; *Белановский С.* Производственные интервью. Вып. 1—4. М., 1991 — 1993; *Белановский С.А.* Свободное интервью как метод социологического исследования // *Социология*. 4. М., 1991. № 2; *Буравой М.* Углубленное кейс-стади // *Рубеж*. 1997. № 10—11; *Гирц К.* В поисках интерпретативной теории культуры // *Антология исследований культуры*. Т. 1. СПб., 1997; *Гирц К.* С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии // *Девятко И. Ф.* Модели объяснения и логика социологического исследования. М., 1996; *Гмюр М.* Национальная специфика теории организации // *Проблемы теории и практики управления*. 2000. № 3; *Ильина М.* Новое лицо старой профессии: сообщение на семинаре по изучению российского рынка труда. М., 1996; *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1996; *Кабалина В.И.* Трансформация предприятий: исследовательские подходы и результаты // *Предприятия и рынок: динамика управления и трудовых отношений в переходный период (опыт монографических исследований 1989—1995 гг.)* / Под ред. В.И. Кабалиной. М., 1996; *Камерон Ч., Куинн Р.* Диагностика и изменение организационной культуры. СПб., 2001; *Киблицкая М.* Русский частный бизнес: взгляд изнутри // *Рубеж*. 1997. № 10—11; *Козина И.* Особенности стратегии case-study при изучении производственных отношений на промышленных предприятиях России // *Социология: методология, методы, математические модели*. 1995. №5 — 6; *Милкман Р.* Японский менеджмент в США: столкновение культур // *Рубеж*. 1992. № 2; *Наумов А., Джонс Э., Паффер Ш.* Этическое отношение к работе: новые парадигмы (сравнительный анализ отношения к работе в России и США) // *Менеджмент*. 1995. № 4; *Ольшанский В.Б.* Были мы ранними // *Социологический журнал*. 1995. № 1; *Павенкова М.* Функции внутриорганизационных мифов // *Персонал Микс*. 2001. № 6; *Павленко С.Ю.* Неформальные управленческие взаимодействия // *Постижения: Социология. Социальная политика. Экономическая реформа*. М., 1989; *Павлова М.А.* Методы диагностики, формирования и развития организационной культуры. М., 1995; *Пригожий А.* Проблема синергии организационных культур в русско-американских совместных предприятиях // *Менеджмент*. 1995. 1; *Романов П.* Процедуры, стратегии, подходы «социальной этнографии» // *Социологический журнал*. 1996. 3/4; *Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р.* Делать знакомое неизвестным: этнографический метод в социологии // *Социологический журнал*. 1998. № 1/2; *Силвермен Д.* Методология и значение // *Новые направления в социологии*. М., 1978; *Спивак В.* Корпоративная культура. СПб., 2001; *Тартаковская И.Н.* Карьера женщины в индустрии // *Человеческие ресурсы*. 1998. № 2; *Тейлор Ф.* Менеджмент. М., 1992; *Готров Р.Р.* Многонациональные предприятия: конфликты и переговоры из опыта американских исследований // *Дарьял*. 2002. № 4. http://www.darial-online.m/2002_4/rus3.shtml; *Цинман Ж.М.* Школа-интернат для детей с нарушениями опорно-двигательного аппарата // *Социальная политика и социальная работа в изменяющейся России* / Под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. М., 2002; *Шейн Э.* Организационная культура и лидерство: построение, эволюция, совершенствование. СПб., 2002; *Applebaum H.A.* Royal Blue: the Culture of construction workers. New York, 1981; *Cunnison S.* The Manchester Factory Studies, the Social Context, Bureaucratic Organization, Sexual Divisions and Their Influence on Patterns of Accommodation between Workers and Management // *Frankenberg R.* (ed.) Custom and Conflict in British Society. Manchester, 1982; *Emmett I., Morgan D.* Max Gluckman and the Manchester Shop-Floor Ethnographies // *Frankenberg R.* (ed.) Custom and Conflict in British Society. Manchester, 1982; *Exploring Complex Organization: A Cultural Approach*. Newbury Park, 1992; *Gluckman M.* Analysis of a social Situation in Zululand. Manchester, 1940; *Jorgensen D.L.* Participant Observation. A Methodology for Human Studies. Newbury Park, London, New Delhi; *Mintz S.W.* Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History. Harmondsworth, 1985; *Nash D.C.* The Anthropology of the Multinational Corporation // *Huizer G., Mannheim B.* (eds) The politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below. Paris, 1979; *Nash D.C.* The

Anthropology of Work // Anthropology of Work Newsletter. 1981. № 2; *Pilcher W.W.* The Portland Longshoreman. New York, 1972; *Richardson P.L.W., Walker C.* Human Relations in an Expanding Company: A Study of the Manufacturing Departments in the Endicott Plant of The International Business Machines Corporation. New Haven, 1948; *Roethlisberger F., Dickson W.* Management and Workers. Cambridge, MA, 1939; *Romanov P.* The middle level of management in industrial enterprises of Russia // *Clarke S.* (ed.) Management and industry in Russia. Cheltenham, 1995; *Rosaldo R.* Culture and Truth: The Remarking of Social Analysis. Boston, 1989; *Safa H.* Runaway Shops and Female Employment: The Search for Cheap Labor // *Laacock E., Safa H.* (eds). Women's work. South Hadley, 1986; *Schwartzman H.B.* Ethnography in Organizations. London, 1993; *Strauss A., Schazman L., Ehrlich D., Bucher R., Sabshin M.* The hospital and its negotiated order // *Friedson E.* (ed.) The hospital in modern society. New York, 1963; *Thompson P., McHugh D.* Work Organisations. A Critical Introduction. 2nd ed. London, 1995; *Turner B.A.* Exploring the Industrial Subculture. London, 1971; *Van Maanen J.* (ed.) [Special issues on qualitative methodology] Administrative Science Quarterly. 1979. № 24; *Van Maanen J.* Observations on the Making of policemen // Human Organisation. 1983. № 32; *Whyte W.F.* Human Relations in the Restaurant Industry. New York, 1948; *Whyte W.F.* Review of The Elusive Phenomena // Human Organisation. 1983. № 37; *Wright S.* Culture in Anthropology and Organizational Studies // *Wright S.* (ed.) Anthropology of Organizations. London, New York, 1994.

П.В. Романов

Организационная экология: популяционно-селекционная версия

Организационная экология (далее О. э.) (*популяционно-селекционная версия*) — одна из наиболее оригинальных современных инвайронментальных теоретических моделей организационного развития в современной антропологии и социологии организаций.

Предисловие

О. э. была создана в рамках современной теории организаций и претендует на адекватное объяснение и моделирование процессов, логики и механизмов организационного развития, делая акцент на изучении механизмов и логики структурных трансформаций самых разных типов организаций. Она содержит много нетривиальных положений, часто противоречащих канонам моделей организационного развития, наиболее распространенных в современной теории организации. О. э. является достаточно авторитетной теоретической моделью организационного развития в современной теории организаций, дающей объяснение этим процессам и моделирующей их. Кроме того, положения популяционно-селекционной модели О. э. (далее по тексту данная версия или данный подход) могут быть использованы и используются также в управленческой практике для моделирования ориентиров организационного развития.

Специфика данного подхода состоит в том, что процесс организационного развития рассматривается в нем, как провоцируемый изменениями внешней среды; логика развития связывается с поэтапным расширением социокультурных образов. Сам процесс организационного развития описывается как протекающий на уровне организационной популяции (совокупности однотипных организаций, осуществляющих сходную деятельность, эксплуатирующих один и тот же набор ресурсов и конкурирующих за них в ограниченном географическом пространстве) в логике перерыва постепенности. В качестве базового механизма реализации процесса организационного развития здесь рассматривается «селекция социокультурных образов», созданных на уровне организационной популяции, что и предопределяет, в рамках этой модели, логику структурных изменений организации.

Одно из центральных понятий данного подхода — «организационное развитие» — понимается в О. э. как процесс направленных структурных изменений организации,

ведущих к повышению способности к выживанию и ее конкурентоспособности в динамичной внешней среде. В качестве признаков и атрибутов организационного развития в ней рассматриваются следующие: а) увеличение размера организации; б) ее структурная и профессиональная дифференциация; в) диверсификация (освоение ею новых видов деятельности); г) освоение организацией новых «экологических ниш». Принципиально же новым и специфическим только для данного подхода в понимании процесса организационного развития, является то, что создатели этой модели связывают его с расширением «социокультурного репертуара организации». Последний рассматривается как набор освоенных ею эффективных образцов поведения и деятельности, проверенных практикой, что позволяет ей обеспечить адекватные ответы (поведенческие реакции) на разнообразные вызовы внешней среды. Именно такое рассмотрение и позволяет описывать соответствующие процессы в терминах естественного отбора и селекции эффективных социокультурных образцов на уровне организационной популяции.

Формирование селекционной модели организационной экологии

Сущность подхода

Селекционная модель организационного развития имеет корни в разработках часто критикуемой модели социальных взаимоотношений социальных дарвинистов, а также социологов и социальных антропологов чикагской школы, занимавшихся изучением городских поселений (человеческая экология — 1930 — 1940-е гг., а также социальная экология — 1950 — 1960 гг.). Кроме того, в 1970-е гг. некоторые положения экологического подхода были перенесены из социологии города в область теории организаций, что нашло отражение в той версии О. э., которую мы обозначили как ее фокусно-адаптивную версию. Возникновение же подхода, обозначенного выше как О. э. датируется концом 1970-х — началом 1980-х гг. Его широкое распространение относится к началу 1990-х гг. Формирование подхода было спровоцировано, с одной стороны, нарастанием числа эмпирических фактов в реальном поведении организаций, противоречащих положениям теоретических схем, популярных в теории организаций в период 1970 — 1980-х гг. С другой стороны, оно было связано с очевидным нарастанием к середине 1970-х гг. числа нестыковок и противоречий, содержащихся в различных теоретических схемах организационного развития.

Формирование современной версии подхода связано одновременно, с одной стороны — с теоретическими разработками американских академических социологов (М. Хэннона и Дж. Фримена, позже и Дж. Кэрролла и др.). С другой стороны — с разработками советских социологов-практиков, обслуживавших в те годы производственные организации (В.В. Щербина, позже Е.Л. Шрайбер, И.С. Симоненко и др.). Эта группа, не будучи знакома (в тот период) с теоретическими разработками Хэннона и Фримена, в ходе решения практических консультационных и менеджерских задач в сфере управления заложила принципы и создала методы эмпирического моделирования процессов социокультурной селекции, связав его с развитием организаций, а позже и др. типов социальных объектов (см. ниже). Обе группы специалистов действовали в одно и то же время и независимо друг от друга.

Как уже говорилось, теоретические основы подхода были заложены усилиями М. Хэннона и Дж. Фримена, являвшихся в тот период профессорами Корнуэльского университета. Их теоретические обобщения явились итогом многолетнего эмпирического исследования поведения трех групп разнотипных организаций (трудовые союзы, газеты, предприятия электронной промышленности). Каждая из этих групп организации рассматривалась в исследовании как отдельная. В рамках таких групп (организационных популяций) организации работали, сотрудничали и конкурировали между собой, действуя в определенном географическом пространстве. Позже в сферу исследовательских интересов американских социологов (Дж. Кэрролл) стали попадать также разнотипные «социальные популяции» внутри организации.

Именно в рамках этих исследований и были заложены основы новой теоретической модели развития организации, а позже и других социальных единиц внутри организации (работник, целевая группа), Модель радикально меняла представления о механизмах, логике и сфере протекания этого процесса). В 90-е гг. XX в. теоретическая схема О. э. получила определенное распространение и развитие в нашей стране (В.В. Щербина, Е.П. Попова, В.В. Ермолаев) и западной Европе (С. Закс).

Истоки возникновения подхода.

При формировании подхода ее создатели опирались: во-первых, на разработки той междисциплинарной группы американских исследователей (социальные антропологи, социологи, психологи), которая работала в 1920 — 1940-е гг. в рамках Чикагской школы, занималась социологией города и позиционировала свою идеологию под вывеской «Человеческая экология» (А. Берджес, Р. Вирт, Р. Макензи, Р.Э. Парк и др.). Теоретическая схема этой группы, была тесно связана с корнями социального дарвинизма; во-вторых, на разработки другой группы американских социологов в рамках той же школы и проблематики, в 50 — 60-е гг. XX в. и обозначавших свой подход как «социальная экология» (О. Дункан, А. Хоули, Д. Шнорр и др.).

Эти группы первыми начали рассматривать все социальные процессы, протекающие в регионе, как обусловленные и тесно связанные с изменениями состояния внешней среды, предвосхитив то направление в социальных науках, которое будет позже именоваться инвайронментализмом. Сделав состояние внешней среды отправной точкой для понимания таких процессов, они начали рассматривать ее как совокупность экологических ниш (см. ниже) и разнотипных социальных популяций (находящихся между собой в отношениях сотрудничества и конкуренции), уделяя определенное внимание проблеме исследования роли и функций организации. В этом ключе А. Хоули определил организацию как форму и способ существования «социальной популяции» (совокупности людей, занятых определенной деятельностью и эксплуатирующих один и тот же тип ресурсов среды), возникающий при ее соприкосновении со специфическим фрагментом внешней среды — экологической нишей.

Именно представители двух этих групп ввели в социологический обиход ряд базовых понятий и представлений, широко используемых современными организационными экологами. Речь идет о таких понятиях как: «экологическая ниша», «социальные популяции», «взаимные зависимости», «конкуренция популяций»; «культурная селекция»; «экологический комплекс»; «принцип изоморфизма»; «представление о тенденции к нарастанию закрытости организаций по мере их развития» и др.

Кроме того, организационные экологи активно использовали разработки ведущих представителей многих других школ и концепций в теории организаций. В их числе можно особо отметить разработки Т. Бернса, П. Лоуренса, Дж. Лорша, Дж. Пфеффера, Г. Саймона, А. Стинчкомба, Дж. Томпсона, Дж. Сэлансика, Дж. Чайлда, и др. При этом они либо напрямую использовали некоторые из понятий и положений, разработанных этими учеными, либо ставили под сомнение некоторые из их выводов, активно полемизируя с ними.

Из числа понятий, введенных этими учеными и активно используемых организационными экологами, следует упомянуть такие как: «сложные организации», «комплексные организации», «сегментация окружения», «пластичность и консерватизм организаций», «организационная культура», «структурная инерция», «взаимные зависимости организаций», «организационные ресурсы», «ресурсные ниши», «модель внешней среды как кладовой ресурсов», «модель среды, как целевого окружения» и др.

Фокусно-адаптационный подход, как первая стадия формирования О. э. — популяционно-селекционной версии. Формирование О. э. — популяционно-селекционной версии происходило в два этапа. Важную роль в ее формировании сыграла другая, менее развитая и гораздо менее известная версия О. э., получившая наименование фокусно-адаптационной. Именно она стала первым, и долгое время единственным экологическим вариантом теории организации, который развивался с конца 60-х гг. и фактически доминировал до начала 80-х гг. XX в. Он был создан усилиями американ-

ских социологов Ч. Бидвелла, Дж. Бриттена, О. Воли, Дж. Кассарды и во многом был итогом прямого переноса ряда положений «социальной экологии» (см. выше) на поле теории организаций.

Будучи инвайронментальным вариантом теории организаций, рассматривающим все базовые процессы развития в контексте их взаимодействия с окружением, этот подход объяснял структурные изменения организации в логике ее индивидуальной адаптации к внешней среде. При этом он воспроизводил многие из тех представлений, которые были типичны для теоретиков организации в 1960 — начала 1970-х гг. и которые были обусловлены популярностью в те годы системной методологии в теории организаций.

Будучи тесно связанным с системной методологией, подход обращал основное внимание на проблему обеспечения равновесия организации с внешней средой. Оно связывалось с механизмом индивидуальной адаптации организации к ее окружению. Соответственно, организация здесь трактовалась как открытая, пластичная, целостная социальная система, гибко приспособливающаяся и адаптирующаяся к изменяющейся внешней среде — состоянию экологической ниши. Логика развития организации связывалась создателями подхода с «принципом изоморфизма», сформулированного А. Хоули в 1960-е гг.: а) разнообразие организационных форм подобно разнообразию организационных сред; б) две разнотипных социальных популяции, начиная взаимодействовать с одной и той же экологической нишей, рано или поздно вырабатывают сходные организационные формы.

Такое достаточно традиционное понимание процесса организационного развития позже (в работах Хэннона и Фримена) получило наименование «фокусно-адаптационного». Его основания были связаны с представлениями об организации как достаточно автономной, пластичной и открытой социальной системе, способной достаточно быстро и адекватно изменять свои свойства под воздействием внешней среды в логике индивидуальной адаптации. В этом виде О. э. достаточно длительное время сосуществовала с другими типами инвайронментальных системных моделей организации.

Положения фокусно-адаптационной концепции, вошедшие в теоретическую модель современной О. э. Вместе с тем, именно в рамках указанного подхода был отработан ряд важных положений О. э., которые прочно вошли в теоретические построения представителей ее современной версии, что стимулировало ее развитие. К таким положениям можно отнести следующее:

1) главным фактором, предопределяющим возникновение и провоцирующим развитие организации, является состояние внешней среды. Процессы структурных изменений организации могут быть адекватно описаны и поняты только как побуждаемые изменениями во внешнем окружении;

2) внешняя среда выступает для отдельной организации в двух ипостасях:

а) в виде кладовой разнотипных ресурсов, необходимых организации для нормальной жизнедеятельности (энергия, сырье, техника, технология, финансы, персонал, информация и др.);

б) в виде других организаций и социальных групп, контролирующих ресурсы или претендующие на них, которые влияют на эффективность жизнедеятельности организации (в современной терминологии — целевое окружение). Последние либо конкурируют с данной организацией за дефицитные ресурсы, либо выступают для нее поставщиком необходимых ресурсов;

3) интегральной характеристикой состояния внешней среды выступает для конкретной организации понятие экологическая ниша. Это обобщенная характеристика всех тех элементов окружения, которые в совокупности создают условия для нормальной жизнедеятельности и развития организации данного типа;

5) показателем благоприятного состояния ниши для каждой конкретной организации выступает понятие «ширина экологической ниши». Широкие экологические ниши фиксируют избыточность и доступность ресурсов, необходимых для ведения бизнеса организацией и отсутствие конкуренции за ресурсы. Узость ниши указыва-

ет на ограниченность необходимых для организации ресурсов и высокую конкуренцию за них между однотипными организациями;

6) организация в рамках подхода рассматривается как часть более широкого социального образования, именуемого организационной популяцией. Сама организационная популяция представляет собой совокупность однотипных организаций, выполняющих сходную деятельность и эксплуатирующих один и тот же определенный тип экологических ниш на определенном географическом пространстве. При этом организации в популяции находятся между собой в отношениях: конкуренции за дефицитные ресурсы; постоянного обмена персоналом; обмена методами и технологиями ведения бизнеса;

7) состояние организационной популяции связано с шириной экологической ниши и фиксируется в изменениях ее численности. При этом изменения организационной популяции проявляются через изменение соотношения «рождаемости» однотипных организаций и их «смертности» в рамках популяции. Взаимодействие организации данной популяции с широкой экологической нишей, как правило, происходит при слабой конкуренции за ресурсы. Оно сопровождается интенсивным ростом популяции. Сужение экологической ниши ведет к повышению конкуренции за ресурсы и, соответственно, к стабилизации или снижению роста популяции;

8) взаимоотношение организации с другими значимыми для нее единицами популяции характеризуется отношениями взаимной зависимости, которое может проявляться либо в обмене ресурсами, либо в конкуренции за эти ресурсы.

Теоретические предпосылки возникновения популяционно-селекционной версии организационной экологии.

Конец 1970-х гг. был периодом формирования новой версии организационно-экологического подхода, внесшего в сложившиеся представления о развитии организаций радикальные изменения. Сами эти изменения были спровоцированы, с одной стороны, рядом противоречий в организационной теории, а с другой — рядом новых открытий, сделанных рядом исследователей в ходе изучения реального поведения организаций.

Теоретико-методологические проблемы, стимулировавшие формирование О. э. — популяционно-селекционной версии. В теоретико-методологическом плане формирование подхода было реакцией исследователей на так и не преодоленную в теории организаций пропасть между достаточно адекватными, но ограниченными и несводимыми к единой теоретической схеме подходами, сложившимися в рамках системного взгляда на организацию, к тому же мало продуктивными при описании реальных процессов организационного развития.

Во-первых, в общетеоретическом плане речь шла о параллельном существовании в теории организаций двух взаимоисключающих и несводимых друг к другу моделей процесса организационного развития. Первая именовалась «моделью организации как естественной системы», вторая — «моделью организации как искусственной системы».

В модели организации как естественной системы, имеющей в основании объективистские социологические схемы, организация трактовалась как реальный социальный объект, наделенный своей природой (Т. Парсонс, Ф. Селзник, И. Адизес, отчасти Г. Саймон, П. Лоуренс и Дж. Лорш) здесь организационное развитие трактовалось как направленный (телеологически заданный) процесс структурных изменений организации в соответствии с определенными объективными закономерностями. Это вполне вписывалось в «объективистско-детерминистскую» версию понимания природы социальных изменений в социологии (например, в положения структурного функционализма). Здесь основное внимание обращалось на те реальные структурные изменения, которые уже институционализировались и приживались в структуре организации. Поисковая же часть механизма развития, связанная с деятельностью менеджера и предусматривающая свободу выбора ориентиров развития (целей, стратегий) менеджерами, уходила на второй план или игнорировалась вовсе.

В рамках модели организации как искусственной системы (И. Ансофф, А. Чендлер, Дж. Чайлд, Д. Сильверман, М. Крозье и др.) природность организации напрочь отрицалась. Организация трактовалась как продукт сознательного конструирования людей, преследующих свои или организационные цели. Основное внимание уделялось проблеме выбора или выработки ориентиров развития организации менеджерами. Процесс организационного развития и его итоги здесь рассматривались как напрямую обусловленные этими ориентирами и планами их реализации (цели, стратегии развития, инновации), сформированными и сознательно проводимыми менеджерами или управленческими консультантами. Логика организационного развития вполне укладывалась в другую, «субъективистско-конструктивистскую» социологическую схему социальных изменений. Теоретики организации игнорировали факты постоянного несовпадения сделанного менеджером выбора (зафиксированного в образе планируемых изменений) и реальных его последствий. Фактически же речь шла о несовпадении идеальных образцов с реальными (прижившимся в системе и нашедшими отражение в изменениях организационной структуры и реальных образцов).

При невозможности свести в единую схему эти две модели, задача состояла в построении теоретического мостика между ними. Фиксируя ситуацию, сложившуюся в 1970-е гг. в теории организаций, Хэннон и Фримен отмечали, что он здесь не только не строится, но можно зафиксировать явное доминирование только одной из этих моделей, рассматривающей организационное развитие как продукт реализации менеджерами инновационных проектов и стратегий. Они прямо характеризовали ситуацию, сложившуюся в теории организации, как доминирование рационалистических моделей развития (инновационный и стратегический подход), рассматривающих в качестве главного его фактора сознательную деятельность менеджеров или консультантов. Эту проблему обозначили как бесосновательную «героизацию роли менеджеров» в процессе организационного развития.

Во-вторых, речь шла о несводимости, ограниченности и непродуктивности применения к процессам организационного развития еще двух других популярных системных моделей организации (во всяком случае, в их канонических версиях) — организации как закрытой системы и организации как открытой системы. В рамках первого подхода организация рассматривается как фактически игнорирующая изменения внешней среды, что вообще не позволяет рассматривать внешнюю среду как фактор изменений. В рамках же второго подхода, противоположного в понимании логики процесса организационного развития, рассмотрение внешней среды в качестве фактора, определяющего структурные изменения в организации, изначально задано на уровне исходного определения. Организация здесь описывалась как пластичная система, адекватно реагирующая на все изменения внешней среды и способная радикально менять свои свойства в ответ на них. В обоих случаях это не соответствовало эмпирической реальности.

В-третьих, речь шла об ограниченной возможности применения для описания процессов, происходящих в организации, самих центральных положений системной теории. Становилось все более очевидным, что поведение организации, в том числе и то, которое связывалось с организационным развитием, вряд ли м.б. адекватно описано в логике системных императивов (заложенного в ее программе стремления к интеграции и равновесию с внешней средой). Организация по мере развития демонстрировала нарастание разнородных проявлений дисбаланса своих частей и элементов, а также конфликтности. Что касается ее отношений с внешней средой, то и здесь сложно было говорить о проявлениях сколь бы то ни было долгого и устойчивого равновесия.

Открытия представителей других подходов в теории организаций, повлиявшие на формирования О. э. — популяционно-селекционной версии. Кроме того, разработки Хэннона и Фримена были реакцией на ряд важных открытий, сделанных другими авторами в рамках теории организаций, но слабо отраженных в теоретических схемах, созданных в 1960 — 1970-е гг.

Во-первых, речь шла об открытом еще в 1960-е гг. социологом А. Хоули феномене снижения уровня открытости и пластичности организаций по мере их развития. В рамках этого открытия было выяснено, что только молодые организации ведут себя как открытые системы, активно и гибко реагируя на изменения внешней среды (специфику и состояние экологической ниши), и действуя в режиме индивидуальной адаптации (принцип изоморфизма). Зрелые же организации демонстрируют тенденцию к нарастанию закрытости и снижению пластичности по мере своего развития (снижение степени реагирования на изменения среды).

Во-вторых — об открытии, сделанном в ходе эмпирического исследования бизнес-организаций А. Стинчкомбом в 1975 г. Последний поставил под сомнение представление об организации как пластичной системе, открыв феномен «структурной инерции», что повергло в шок многих специалистов, занимающихся проблемами организационного развития. Этот феномен проявлялся: а) в запаздывании адекватных реакций организации на изменения внешней среды; б) в сохранении у развитых и достаточно старых организаций всего набора свойств, выработанных на стадии их возникновения. На консерватизм организаций указывали и другие исследователи (Дж. Вудворд, Т. Бернс, О. Дункан и др.).

Наконец, в-третьих, о знаменитом тезисе Ф. Каста и Дж. Розенцвейга, о том, что организация — это не открытая и не закрытая система, во всяком случае, в том каноническом смысле, в котором этот термин употребляли Д. Кац и Р. Кан. Она есть избирательно или частично открытая система.

Все эти открытия никак не соответствовали теоретическим моделям и схемам организационного развития, доминировавшим в 1970-е гг. Дело в том, что в этих моделях и подходах организация трактовалась как искусственная, пластичная система, гибко реагирующая на изменения внешней среды. При этом под организационным развитием понимался управляемый, эквифинальный процесс структурных изменений, хотя и провоцируемый флуктуациями внешней или внутренней среды, но всегда вариативный, сознательно направляемый и контролируемый менеджером (И. Ансофф, П. Лоуренс и Дж. Аорш, Г. Минцберг, Дж. Томпсон, Д. Хиксон и Б. Хайнингс, Дж. Чайлд и др.). Однако, к концу 1970-х гг. стало очевидно, что реально поведение организаций плохо вписывалось в эти модели. Все чаще наблюдались несовпадения между заданными менеджерами целевыми ориентирами и стратегиями, и реальными итогами процесса организационных изменений.

Содержание и некоторые итоги исследований М. Хэнноном и Дж. Фрименом изменения форм организаций. Наконец, важнейшим основанием для разработки новой модели О. Э. — популяционно-селекционной версии стали масштабные эмпирические исследования разнотипных организаций (газеты, профсоюзы, предприятия электронной промышленности), проводимые Хэнноном и Фрименом в период со второй половине 1970-х гг. до конца 1980-х гг. Именно итоги этих исследований были важнейшим основанием для создания новой модели организационного развития. В ходе указанных исследований ими было обнаружено, что:

- структурные изменения организаций, будучи обусловлены состоянием внешней среды, понимаемой как системы экологических ниш, наиболее явно проявляются не на уровне единичной организации, а на уровне всей организационной популяции;
- состояние популяции характеризуется изменением численности организаций в нее входящих. Оно характеризуется уровнями численности и «плотности популяции». Последние меняются во времени и напрямую зависят от ширины экологической ниши, которая может выдержать лишь определенную плотность организационной популяции;
- развитие популяции всегда происходит по определенной логике. Изменения ее численности идут по U-образной кривой, для которой, на первой фазе, типичен рост популяции (преобладание «рождаемости» организаций над «смертностью»), а на более поздней — снижение численности популяции;

- развитие организационных форм лучше всего просматривалось на уровне всей организационной популяции. При этом организационное развитие проходило либо в логике вытеснения старых организаций новыми, привносящими новые организационные формы, либо в логике селекции и распространения вновь созданных разнотипных образцов на все организации популяции;

- организации, реагируя на вызов внешней среды, в то же время демонстрировали ограниченную гибкость и пластичность. Только молодые организации демонстрируют высокую гибкость и пластичность, в то же время демонстрируя в два — три раза более высокую «смертность», чем зрелые. В то же время зрелые стремятся сохранять свои старые организационные формы, компенсируя свою более низкую пластичность и гибкость надежностью в ведении бизнеса;

- развитие организаций происходит неравномерно в логике обозначенной Хэннаном и Фрименом в терминах «перерыва постепенности». Медленное эволюционное развитие организаций сменялось фазами бурных структурных изменений. В этот период многие организации в популяции за короткий срок претерпевали серьезные изменения: усложняли организационные структуры и вырабатывали сходные организационные формы;

- быстрые изменения организационных форм протекают, как правило, на уровне всей популяции и по времени совпадают с радикальными изменениями внешней среды (сужением экологической ниши и открытием новых ниш);

- итоги организационных изменений, как правило, в весьма слабой степени совпадали с исходными стратегическими ориентирами и инновационными проектами. Исходные проекты проверялись на жизнеспособность в реальной ситуации и либо отбраковывались жизнью, либо радикально трансформировались. Тщательность разработки обоснованных инновационных проектов или формируемых организационных стратегий совсем не гарантировали успеха в ведении бизнеса или повышения жизнеспособности организаций, на что по всем канонам и было ориентировано развитие.

Специфические черты О. э. — популяционно-селекционной версии. Именно на этом основании Хэннон и Фримен строят свою модель организационного развития. Они согласны с большинством теоретиков организации в том, что, во-первых, внешняя среда действительно является важнейшим источником социальных изменений в организации; а во-вторых — отправной точкой для понимания организационного процесса является его рациональная составляющая. Однако, опираясь на итоги своих исследований, внесли в процессы понимания организационного развития существенные коррективы. Указанные открытия и обозначенные выше проблемы заставили Хэннона и Фримена поставить под сомнение многие канонические положения теории организаций:

- а) они не оспарили распространенное представление о механизме индивидуальной адаптации организации к внешней среде как базовом механизме приспособления к ее изменениям;

- б) они указали на невозможность осмыслить процессы организационного развития на уровне единичной организации;

- в) они отказались от представлений об организации как о пластичной системе, адекватно реагирующей на изменения среды, и ввели промежуточное (между внешней средой и организацией) понятие «репертуара организаций». Последний рассматривался как освоенный организацией набор образцов, содержащих эффективные ответы на вызов внешней среды. При этом только наличие их позволяло организации адекватно реагировать на вызовы внешней среды;

- г) они эмпирически доказали, что репертуары разных организаций в рамках одной и той же организационной популяции м.б. описаны как сходные, т. к. в рамках одной популяции идет постоянный обмен персоналом, который и переносит хорошо зарекомендовавшие себя успешные образцы в другие организации;

д) они зафиксировали ограниченную возможность индивидуальной адаптации единичной организации к внешним изменениям и перенесли акцент при объяснении процессов организационного развития с единичной организации в логику индивидуальной адаптации (фокусная перспектива исследований) на процессы, протекающие на уровне всей организационной популяции (популяционная перспектива);

е) они начали описывать процесс организационного развития в терминах «перерыва постепенности». Процесс радикальных структурных изменений провоцировался в этой логике внешней средой только тогда, когда прослеживались резкие изменения, на которые в репертуаре данной организации и всей популяции не было адекватных ответов. Речь шла о появлении на рынке новой организационной популяции, резком сужении экологической ниши, появлении новой широкой экологической ниши, резком изменении условий или правил ведения бизнеса и др.;

ж) они начали рассматривать организационное развитие как процесс расширения социокультурного репертуара, что позволяло организации ответить на разнообразные вызовы внешней среды, повышая ее способность к выживанию и конкурентоспособность. Тем самым авторы, моделируя процессы развития организации, стремились учитывать проблему «структурной инерции», зафиксированную А. Стинчкомбом;

з) рассматривая логику организационного развития, они постулировали принцип вторичности организационной структуры по отношению к сложившимся в организации формам и способам деятельности (бизнес-процессам);

и) они начали рассматривать развитие организации как двухфазовый процесс, связанный; 1) с созданием идеальных образцов; 2) с их трансформацией в реальные (прижившиеся и закрепленные в организационной структуре). Это положение требует особого и более подробного рассмотрения.

Организационное развитие как двухфазовый процесс. По Хэннону и Фримену, процесс организационного развития — это двухфазовый процесс, в рамках которого должна быть проведена работа сначала с идеальными образцами, а затем с реальными, закрепленными в организационной структуре.

Первая фаза организационного развития, в модели О. э. — популяционно-селекционной версии, была связана с логикой формирования ориентиров развития (стратегических ориентиров, целей, инновационных проектов). Здесь во многом воспроизводилась традиционная логика рационалистских моделей организационного развития. Задачи, связанные с выбором ориентиров организационного развития, достаточно адекватно описывались в О. э., в рамках единичной организации на фокусном уровне в терминах относительно свободного выбора ориентиров и траектории развития организации. Эта задача рассматривалась как индивидуальная и вариативная реакции менеджеров каждой отдельной организации на то, что организация столкнулась с принципиально новой ситуацией, когда в ее репертуаре нет готового адекватного ответа на радикальные изменения, произошедшие во внешней среде, и его не у кого позаимствовать. Ответ организации строился в логике концепций свободного выбора, конструктивистских моделей социологии и тех рациональных моделей организационного развития, которые связывают его результаты с реализацией той или иной стратегий. Итогом этой фазы становилась разработка и реализация менеджерами разнородных проектов изменений бизнес-процессов и бизнес-функций (идеальных образцов), которые, по мысли их авторов, должны были обеспечить повышение способности организаций к выживанию, конкурентоспособности и эффективности.

Вторая фаза развития рассматривалась как протекающая на уровне всей организационной популяции и описывалась в логике социокультурной селекции разнотипных образцов из числа всех созданных на уровне организационной популяции. Задачей этого процесса было решение, какие из созданных в рамках единичных организаций образцов, и в какой форме найдут отражение в реальных образцах, закрепленных в структурах организационных популяций.

Отправная точка, для протекания этой фазы — эффективность внедрения таких образцов в разных организациях. Критерий — конкурентная способность организа-

ции. Очевидно, что итоги разнотипных инноваций, предпринятых на уровне каждой из организаций в популяции, различны. Часть указанных организаций по итогам внедрения проектов укрепили свои конкурентные позиции в рамках популяции. Другие организации сохранили свои позиции на рынке. Наконец, третьи ослабили свои позиции или вообще погибли в результате инноваций. Итогом произошедших событий в рамках популяции явилось то, что на уровне организационной популяции привлекательными для освоения другими организациями являются лишь те образцы, которые были созданы организациями, укрепившими свои позиции на рынке. Именно из них, по Хэннону и Фримену, формируется то, что они обозначили как «фонд изменений».

В результате в относительно короткий срок практически все выжившие и все вновь созданные организации в рамках популяции, освоили весь набор указанных эффективных образцов, существенно и скачкообразно расширив репертуар на уровне всей популяции. Эта модель развития не противоречила ни «структурной инерции», открытой А. Стинчкомбом, ни «нарастанию закрытости» и «консерватизму организаций», обнаруженным А. Хоули и Т. Бернсом. Именно этот процесс, зафиксированный Хэнноном и Фрименом по итогам эмпирического исследования, объяснял, как происходит процесс трансформации идеальных образцов в реальные, находящиеся, в конечном счете, отражение в трансформации организационной структуры.

Культурная селекция как мост между субъективистско-конструктивистской и объективистско-детерминистской парадигмой в теории организаций

Попытаемся оценить значение введения селекционно-популяционной модели ОР для объяснения процессов организационного развития. По нашему мнению, ее значение выходит за пределы теории организации и социального управления. Она распространяема на понимание процессов направленных структурных изменений в любых социальных институтах. Помещение в центр исследования организационного развития механизма «культурной селекции» объективно перекидывает мостик между двумя несводимыми и находящимися друг к другу в оппозиции парадигмами в социологии: объективистско-детерминистской и субъективистско-конструктивистской. Это позволило объяснить и смоделировать процессы трансформации идеальных образцов (являющихся продуктом рациональных построений и конвенциональных согласований менеджеров и управленческих консультантов) в реальные, прижившиеся в социальной системе, образцы и способы деятельности. Необходимость построения такого мостика обусловлена тем, что, оставаясь в рамках любой из указанных парадигм, мы работаем в ограниченном изолированном пространстве. Дело в том, что оба подхода являются адекватными (для описания разных сторон социальной реальности), но, в то же время, ограниченными и несводимыми друг к другу.

Именно невозможность использовать в качестве базовых (для адекватного описания и объяснения процесса организационного развития) моделей, созданных в логике только объективистской или только субъективистской парадигм в социологии, побудили Хэннона и Фримена описывать процесс организационного развития как двухфазовый, протекающий поэтапно в двух разных логиках.

Первый, субъективистско-конструктивистский подход в социологии в наиболее ярко выраженной форме представлен работами А. Шюца, П. Бергера, Д. Сильвермана и др. Как известно в этой конструктивистской социологии основной чертой социального мира считается его изменчивость, а основным агентом и творцом изменений считается человек, конструирующий в сознании образ желаемого будущего. Содержание этой деятельности — выбор желаемого образа будущего. Механизм — работа со смыслами. Описывая работу менеджеров в этой логике, социолог делает акцент на активности и вариативности поведения социальных акторов. Менеджер здесь рассматривается как активный, обладающий возможностями спонтанной активности, свободы выбора и способностью к изменению линии своего поведения актор, что задает и траекторию, и логику развития организации.

Социальная реальность описывается как искусственная система, создаваемая менеджерами и постоянно меняющая свою природу. Отношения между менеджерами здесь рассматриваются обычно как арена действия различных, часто противоположных сил (индивидов и групп), преследующих свои цели и способных свободно выбирать свое будущее состояние в соответствии с проектами и другими «образами желаемого будущего» (А. Пригожин). Создание организации и ее развитие здесь — продукт сознательных усилий деятельности многочисленных акторов и неотделима от них. Сам процесс формирования ориентиров развития социума — это сфера расчетов и итог конвенциональных согласований, где действует несколько разноориентированных субъектов, поведение которых описывается в терминах субъектно-субъектных отношений. Сфера их деятельности — это сознание, рациональность, мир смыслов и идеальных образцов.

Центральная проблема здесь — конвенциональное согласование и выбор целей и жизненных стратегий; организация деловых коммуникаций; соорганизация действий под конвенционально приемлемую цель. Эти процессы описываются в данной модели достаточно адекватно. Однако проблема последствий коллективного (или индивидуального) выбора для социальной системы (в данном случае организации) остается за пределами этой модели. Предполагается, что, создавая социальные ориентиры и идеальные образцы, менеджер предопределяет реальное будущее социальной (в данном случае организационной) системы. Однако в реальности это не так, о чем свидетельствуют многочисленные эмпирические факты, поскольку фиксируются постоянные несовпадения идеальных образцов и образов желаемого будущего с реальными итогами изменений.

Второй, *объективистско-детерминистский подход* в социологии апеллирует к естественнонаучной методологии, где любой социальный объект (в данном случае организация) рассматривается как реально существующее, самоидентичное, квази-природное образование, которое обладает своей специфической природой. Его поведение в этой логике извне или изнутри детерминировано. Речь идет о социальной системе, созданной в результате множества прошлых выборов, где идеальные образцы были адаптированы и претерпели существенные изменения, став элементами устойчивых институциональных отношений. При этом предполагается, что повторяемость и воспроизводимость социальных отношений позволяет говорить о том, что система функционирует и развивается по неким собственным законам и логике. Именно это позволяло рассматривать социальный объект как самоидентичный, что предопределяло работу с объектом в другой, субъектно-объектной логике. Эту линию в социологии наиболее адекватно представляют Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, Р. Мертон, Н. Смелзер, Р. Дарендорф, А. Козер и др.

Применительно к управлению подход ориентирует менеджера, консультанта или ученого на работу исключительно с реальными последствиями ранее сделанного менеджерами социального выбора для организации или ее подсистем. Наиболее адекватно эта позиция выражена Р. Мертоном, рассматривающим социальную функцию любых социальных систем в терминах агрегированной совокупности последствий социального действия. Основная задача ученого видится в том, чтобы выявить эти законы, а управленца-практика (практикующего социолога) спрогнозировать, каковы будут последствия для системы тех выборов, которые совершены менеджерами и которые достаточно адекватно описываются в рамках субъективистско-конструктивистского подхода. Проблема же описания логики выбора ориентиров социальных изменений здесь даже не артикулируется.

Содержание принципиальных различий между двумя подходами лежит в сфере различия исходных априорных допущений (фактически вопросов веры), что обуславливает их несводимость друг к другу. Из этих различий вытекают принципиальные различия логик описания объекта и дальнейшей работы с ним в сфере управления.

Очевидно, что первый подход позволяет адекватно работать с задачей формирования идеальных образцов, однако не ориентирован на работу со сферой социальных последствий их реализации. Что касается второго, то он сосредоточивает внимание

только на системе взаимосвязанных, реальных образцов поведения и деятельности, прижившихся в организации и нашедших отражение в организационной структуре. При этом проблема формирования идеальных образцов в этом подходе даже не поднимается. Изолированность этих подходов друг от друга ярче всего проявлялась в игнорировании сторонниками каждого из них положений и открытий, сделанных сторонниками другого (конкурирующего).

В рамках любой из двух этих парадигм построить адекватное описание и объяснение развития организаций, трактуемого как процесс направленных структурных изменений, невозможно, т. к. здесь не прослеживается логика трансформации идеальных образцов в реальные. В то же время задача моделирования процессов организации, а шире — любых позитивных структурных изменений не м.б. решена ни в теоретической, ни в практической плоскости, если сюда не включены оба из рассмотренных механизма, обеспечивающих эти процессы.

Однако многочисленные попытки создать подход, синтезирующий положения этих односторонних парадигм, отражающих разные стороны социальной реальности, не приводит, да, по-видимому, и не может привести к успеху. Итогом таких построений всегда является лишь появление громоздких «социальных гермафродитов», которые мало что прибавляют к уже существующим представлениям о социальной реальности. Кроме того, такие схемы не могут служить надежной методологической основой для выхода в бескризисную (или не катастрофичную) социальную практику. С этой точки зрения особенно характерна весьма подробная, детально прописанная, но громоздкая и мало пригодная к решению практических задач модель Ю. Хабермаса.

В условиях, когда создание единой теоретической схемы, объединяющей два противоположных подхода, оказалось невозможным, первостепенной для управления социальными изменениями становится задача не синтеза положений двух этих парадигм, а построение мостика от одной к другой.

Эту задачу в рамках теории организаций, как представляется, и решает селекционно-популяционная теоретическая модель организационного развития, созданная Хэнноном и Фрименом. По содержанию это модель трансформации идеальных социальных образцов в реальные, закрепленные в организационной структуре организации. Что касается менеджерской и консультативной практик, то там возможность применения подхода связана с решением задачи эмпирического моделирования процессов и итогов селекции социокультурных образцов на уровне социальных популяций.

Эмпирическое моделирование процессов селекции социокультурных образцов управления. Наличие селекционной теоретической модели организационного развития — важное, но недостаточное условие для выхода в успешную социальную практику. Другим условием, необходимым для решения этой задачи, является формирование технологий, обеспечивающих эмпирическое моделирование процессов социокультурной селекции на определенную перспективу.

Формирование основных принципов подхода к эмпирическому моделированию итогов селекции социокультурных образцов было связано с разработками группы отечественных специалистов еще в конце 1970-х гг. (1977—1979). Ее разработка осуществлялась группой управленческих консультантов под руководством В.В. Щербины в процессе реализации консультативного проекта 12 организаций Кировского дорожно-строительного треста. Содержание той части проекта, которая выходила на эмпирическое моделирование процессов и итогов селекции социокультурных образцов, было связано с разработкой ориентиров развития этих организаций на ближайшую перспективу.

Смысл подхода состоял в том, чтобы на основании соотнесения показателей, характеризующих различия фактических итогов работы однотипных организаций треста (по единым критериям), а также выявленных фактических структурных и региональных особенностей этих организаций определить совокупность значимых для обеспечения эффективности организации черт, которые сегодня не присутствуют ни в одной организации, но в ближайшее время будут отличать группу выигрыва-

вающих организаций в популяции от проигрывающих по установленным для всех организаций в популяции правилам игры.

Моделирование ориентиров организационного развития строилось путем выявления тех признаков организации, которые позволяли значимо отличить выигрывающие объекты от проигрывающих в рамках заданных тогда правил игры. Оценка эффективности объектов велась в соответствии с комплексным многоуровневым показателем, построенным на основе статистики. В обобщенном виде такая оценка была представлена в виде ранжировки организаций по выраженности этого показателя (высокоэффективные, среднеэффективные, низкоэффективные).

По атрибутивным признакам организации их окружение различались более чем по 50 показателям. Учитывались: особенности их местоположения; уровень хозяйственного и социального развития региона, в котором действует организация; статус поселения, где размещается организация; удаленность организации от крупного города; число конкурирующих организаций, использующих близкий профессиональный состав; наличие необходимых материальных ресурсов в регионе; размер организации; число входящих в нее отделений; число обслуживаемых организацией районов; число входящих в состав организации отделений; уровень развития материальной и ремонтной базы; уровень социально-бытового развития организации; доминирующие формы организации труда; тип руководителей, возглавляющих эти организации; соотношение различных социальных и профессиональных групп и др.

По каждому из указанных признаков организации были проранжированы с учетом выраженности признака и отнесены к трем (в некоторых случаях двум или четырем) типам, по степени выраженности признака. Кроме того, был применен корреляционный анализ.

Соотнесение указанных признаков с результирующим показателем эффективности организаций на основе использования корреляционного и типологического анализа позволили: а) выделить из числа всех атрибутивных признаков перечень факторов, значимо влияющих на эффективность организации; б) определить вектор их влияния; в) определить границы благоприятных параметров этих факторов с позиций обеспечения эффективности; г) построить ситуативный норматив оптимальной организации; д) оценить состояние каждой организации, по каждому из выделенных значимых параметров; е) определить ориентиры развития для каждой из 12 организаций на ближайшие 3 — 5 лет.

При этом разработчики исходили из того, что весь набор выявленных отличий не присутствует ни в одной из организаций в популяции. Именно этот параметр и задавался как «ситуативный норматив». Он в эмпирических показателях фиксировал образ еще не существующей организации, которая с высокой степенью вероятности должна будет выигрывать по заданным правилам игры в ближайшей перспективе при условии сохранения критериев оценки их деятельности и отсутствия радикальных изменений во внешней среде.

Итоги, методология, и методика работы по этому проекту не были опубликованы, но содержатся в депонированном двухтомном отчете по проекту. Далее, в 1980-е гг., уже отработанный Щербиной для задач оргразвития подход к моделированию культурной селекции вместе с рядом других специалистов (Е.Л. Шрайбер, Е.И. Соболев, Т.С. Вещугина, И.С. Симоненко и др.), был перенесен на другие типы социальных популяций, действующих уже внутри организации. Он был использован при разработке методик диагностики отдельных работников и целевых социальных групп.

В рамках диагностики речь шла о формировании ориентиров развития и критериях оценки линейных руководителей (от мастера и начальника колонны до директора организации), используемых для оценки и подбора персонала этого типа и задач, обусловленных изменением состава коллектива. Диагностические методики, использующие принцип социокультурной селекции на уровне социальной популяции и используемые для выявления ориентиров развития социальных объектов, широко публиковались и не нуждаются в более подробном описании. Подобные методики нашли широкое применение в 80—90-х гг. XX в. в сфере управления персоналом

(Главмосавтотранс, Гортранс, КАМАЗ, фабрика «Зориле», предприятия Минторга и др.) Эти методики существенно повышали качество работы управленцев в сфере управления персоналом. Методическая сторона решения задачи подробно описана в ряде публикаций.

Хотя критерии и способы оценки эффективности организаций (а также целевых групп и отдельных работников) радикально изменились в нашей стране со времен советской эпохи, сам принцип моделирования селекции социокультурных образов и сегодня вполне применим и оправдан для решения сходных практических задач. Он может быть использован для формирования ориентиров и логики развития разнотипных социальных объектов, действующих в рамках системы управления.

Представляется, что принципы эмпирического моделирования развития социальных объектов м.б. применены не только к организациям и др. социальным объектам внутри организаций. Они в принципе могут использоваться для определения ориентиров социального развития в любых социальных институтах. Ограничением же на их применение являются: наличие достаточно четких критериев эффективности их деятельности и достаточное количество однотипных объектов, включенных в социальную популяцию.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор); Культура: антропологические интерпретации; Культура: структура и функции; Общество; Организационная антропология; Структура культурной (социальной) антропологии.*

Лит.: Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. СПб., 1999; Баньковская С.П. Концепция социальной экологии // Современная западная социология: Словарь. М., 1990; Баньковская С.П. Теория экологического комплекса // Там же; Барков С.А. Социология организаций: Учебное пособие. М., 2004; Бергер П., Лукманн Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995; Дарендорф Р. Тропы из утопии. М., 2002; Закс С. Эволюционная теория организаций // Проблемы теории и практики управления. М., 1998. № 1; Катц Д., Канн Р. Социальная психология организаций. Киев, 1993; Коузер Л. Основы конфликтологии. СПб., 1999; Маркович Д. Социальная экология: Пер. с сербскохорватского. М., 1991; Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. М., 1994; Парк Р.Э. Человеческая экология // Рабочие тетради по истории социологии. Классики современной теоретической социологии. Вып. 1. М.-Рига, 1992; Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002; Пригожий А.И. Методы развития организаций. М., 2003; Пью Д.С., Хиксон Д.Дж. Исследователи об организациях: Хрестоматия. М., 1997; Сильверман Д. Некоторые игнорируемые вопросы о природе социальной реальности // Новые направления в социологической теории. М., 1978; Сметзер Н. Социология. М., 1994; Современная социальная теория. Бурдье. Гидденс. Хабермас. Новосибирск, 1995; Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004; Щербина В.В. Социальные теории организаций: Словарь. М., 2000; Щербина В.В., Садовникова Л.Б. Социолого-психологическое обеспечение работы с кадрами. Кишинев, 1989; Щербина В.В., Ермолаев В.Н. Организационное развитие стоматологических клиник Москвы // Социология. 2005. № 1; Щербина В.В., Попова Е.П. Гибкость и консерватизм организации в условиях рынка // LUCA. Niksic. 1995. Co-dina 12, Broj 1—2; Щербина В.В., Попова Е.П. Современные концепции структурных изменений организации // Социол. исслед. 1996. № 1; Щербина В.В. О формировании экологического подхода в социологии // Социальная философия в конце XX века. М., 1991; Щербина В.В. Что такое организационная экология? // Социол. исслед. 1993. № 2; Burns T., Stalker G. The Management of Innovation. Tavistock, 1968; Brittain J., Wholey O. Assessing organizational and Ecology as Sociological Theory // AJS. 1989. V. 95. № 2; Duncan O.D. Social organization and ecosystem // Handbook of Modern Sociology. Ciic, 1964; Carroll G.R. Concentration and specialization. AGS. V. 90. 1983. № 6; Chandler A. Strategy and Structure. Mitt Press, 1962; Hannan M., Freeman J. The Popullation Ecology of Organization // AGS. 1977. V. 95. № 2; Hannan M., Freeman J. Organization Ecology. Harvard, 1993; Howleye A.H. Human Ecology // International Enciklopedia of Social Siences. L.; N.Y.,

1968; *Glassman A.M., Cumming T.G.* Cases in Organizational Development. Boston, 1991; *Kassarda J.D., Bidwell Ch.* Human Ecological Theory of organizational structuring // Sociological Human ecology: contemporaine issuel and applications. L., 1984. XIV; *Kast F.E., Rosenzweig J.L.* General System Theory. Application for organization and Management // Academy of Management Journal. December, 1972; *Lowrence P., Lorsch P.* Organization and Environment. Harvard, 1987; *Pugh D., Hickson D.* Organizational Structure in its Context. The Aston Programme 1, 2. Gower Publishing, 1976; *Thompson J.* Organization in Action. McGraw-Hill, 1967.

В.В. Щербина

Педагогическая антропология

Педагогическая антропология (далее П. а.) — направление культурной антропологии, основанное на прикладном исследовании практического преобразования процессов воспроизводства культур в образовании и воспитании.

Теоретические предпосылки

Объектом П. а. является человек, развивающийся и изменяющийся в процессах инкультурации (социализации) в различных социокультурных средах. П. а. способствует исследованиям оптимальных характеристик педагогического процесса для конкретной культуры и определению «педагогических болезней», их внешних и внутренних причин, их терапии и профилактики.

Предметом П. а. выступают социокультурные процессы и механизмы трансляции знания, опыта, которые осуществляются как в специализированных институциональных средах современных индустриальных обществ (учебных заведениях), так и в социальных институтах доиндустриальных и традиционных обществ (как, например, институты инициации в примитивных обществах, отмеряющие жизненные фазы индивидуума и одновременно обеспечивающие переход от предшествующей фазы к последующей). К подобным механизмам трансляции социокультурного опыта традиционно относятся научение, наследование, а на индивидуальном уровне — подражание, уподобление и такие когнитивные процессы, как память, мышление и внимание.

Историческая заслуга выделения предметного поля П. а. принадлежит И. Канту, благодаря которому в научном обращении появляется и сам термин П. а. Для него П. а. выступала в качестве обращенного к практике (в современных определениях «прикладного») содержания философского антропологического знания. По Канту, вопрос «Что есть человек?» служил основанием всего научного творчества, а философская антропология при этом выступала как «учение о познающем человеке»¹.

Кант рассматривал образование и воспитание как единственно возможные способы социализации человека, формирования человека в мире людей, допуская при этом различие методов и средств осуществления этих процессов в разных обществах. Например, выделяя как низшую составляющую воспитания выработку дисциплины, он отмечал, что она «есть нечто отрицательное: это — средство уничтожить в человеке его дикость; наоборот обучение есть положительная часть воспитания»².

В истории российской науки необходимость и целесообразность П. а. декларировалась уже в работах К.Д. Ушинского, который, развивая идею народности воспитания, утверждал необходимость подкрепления работы педагога всесторонним знанием человеческой природы, психологии, предупреждая этим последующие дебаты о необходимости «комплексного подхода» в образовании и в гуманитарно-социальных науках в целом.³

¹ Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С. 332.

² Кант И. О воспитании // Кант И. Собр. соч. Т. 1. М., 1964. С. 401.

³ Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания, опыт педагогической антропологии: В 2 т. СПб.,

В П. а. предметом исследования становится формирование человека с точки зрения его самоосуществления и совершенствования под воздействием воспитания и образования. Воспитание формирует целостную личность, способную отвечать за себя и происходящее в мире. Поэтому ядром всей воспитательной системы также выступает человек, взятый во всем многообразии его отношений с миром.

В П. а. анализируются и исследуются качества культуры, влияющие на формирование, развитие и изменение личности: возрастные, гендерные и институциональные характеристики, в т.ч. особенности функционирования институтов образования (школы, дошкольного образования, ритуалов посвящения и пр.).

Уже в эпоху Просвещения Жан-Жак Руссо поднимает вопрос о зависимости воспитательного воздействия от возраста. Он определил возрастной принцип в педагогике: «каждому возрасту свой срок в освоении и познании мира, и стремление ускорить или замедлить веками отлаженный порядок».

Начиная с Канта, в П. а. фиксируются различия между знанием и моралью: знания, в отличие от морали, мы получаем из опыта. Мораль — не проблема знания, а проблема выбора. Кант утверждает, что люди должны быть нравственными, т. е. послушными моральному закону, ибо если они не будут слушаться закона, то и не будет никакого человеческого общежития.

В П. а. достаточно четко прослеживается противопоставление институциональных, рациональных и ориентированных на эмоциональное, чувственное содержание человеческой природы процессов образования.

И.Ф. Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании человека»¹ утверждает, что общество не создает условия для всестороннего развития человека, указывает, что именно искусство и развитие эстетического чувства являются более действенными, нежели общественные влияния, средствами общественного созидания человека.

Позднее В. Дильтей, приверженец понимания социальной природы процесса воспитания, формулирует концепцию «переживания», обозначая его как явление, присущее человеку, живущему насыщенной эмоциональной жизнью. Поэтому неотъемлемым правилом педагогического процесса Дильтей считает развитие эмоциональных переживаний человека.²

Э. Дюркгейм, также убежденный в общественном характере педагогического процесса, определяет институциональную линию развития П. а. В работе «Воспитание — методологическая социализация» он писал, что деятельность школы состоит «...прежде всего, в развитии известного набора интеллектуальных, нравственных, физических качеств, которых требует общество и среда». И развитие этих качеств способствует, по его мнению, созданию такого преобразованного человека, который требуется обществу.

Дюркгейм подчеркивал также, что «индивид отнюдь не полностью зависит от императивов, "коллективных представлений", обладая собственными, природными инстинктами и желаниями. Итог воспитательного процесса — слияние социального и биологического компонентов, т. е. достижение "индивидуальной социализации"»³.

П. Наторп, работающий в неокантианской традиции, в своем труде «Социальная педагогика» рассматривает школу как важнейший институт социализации, представляющий собой единое целое, содружество учеников и педагогов.⁴ Он утверждает, что дети успешно формируются только в процессе их взаимоотношений друг с другом, если не существует соперничества между ними; каждый уважает свободу других и не ущемляет ее ради своих личных интересов. Согласно Наторпу, человек осознает, что хочет другой или он лично, и ищет пути осуществления своего желания, не ущемляя интересов других. Поэтому в самом начале воспитания нужно воспитывать волю

¹ Шиллер Ф. Собр. соч. М., 1957. С. 252.

² Dilthey W. Gesammelte Schriften. Lpz-B., 1924.

³ Цит. по: Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. S. 7 — 8.

⁴ Наторп П. Социальная педагогика. СПб., 1911.

ученика, под которой он понимает способность человека самостоятельно обуславливать и регулировать собственные поступки, при этом преодолевая внешние и внутренние препятствия. Именно воля определяет сознание человека, а не наоборот.

Теоретические основы П. а., современное определение ее предмета и методов исследования формулировались, исходя из установок философской антропологии, представленных в концепциях зарубежных антропологов: М. Шелера, Г. Плеснера, Н. Гартмана, М. Бубера, Э. Ротхакера, О. Больнова, Т. Литте, К. Ясперса, М. Мид. В российской науке это направление представлено в работах Р.Г. Апресяна, Б.М. Бим-Бада, Л.П. Буевой, И.С. Вдовиной, Б.Т. Григорьяна, П.С. Гуревича, А.А. Гусейнова.

В антропологических концепциях педагогического процесса четко различимы направления истолкования образования, обуславливающие особенности трансляции опыта инновационными феноменами макроуровня (переход общества к новому поколению технологий, новым энергоносителям, формирование новых разновидностей социальных организаций и новых социальных институтов), а также микро- и мезоуровня, к которым относится анализ педагогического процесса через выделение нового объекта педагогического воздействия (например, лично-ориентированная педагогика; педагогика коллектива, где рассматривается интерперсональная среда малой социальной группы как инструмент образовательного и воспитательного воздействия; или — комплексный подход к образовательному процессу, появившийся в период эволюции образовательных систем Нового времени).

Модели воспитания в антропологии

Модели воспитания (далее М. в.) — идеальная конструкция, объединяющая в себе методические и нравственно-этические ориентиры — ведущие способы педагогического воздействия, этические ценности и качества, выступающие целью воспитательного процесса. Такие модели являются обобщенной характеристикой процесса воспроизводства культуры в сфере образования и воспитания и включает доминирующие организационные формы образовательного процесса, этические принципы, ориентирующие воспитание, выступающие также как критерии оценки образовательного процесса.

Содержание моделей воспитания объединяет в себе целевой и инструментальный компоненты. Целевой включает такие предметные единицы воспитательного воздействия, как личностный тип, отдельные человеческие качества, определенные способности. Все эти элементы рассматриваются как предмет воспитательного воздействия и развития в процессе обучения. Инструментальный компонент включает средства воспитательно-образовательного процесса: техники и приемы научения, формирования желаемых качеств и развития способностей человека.

Социальные функции моделей воспитания состоят в воспроизводстве социального типа личности, а также отдельных личностных и индивидуальных характеристик, ценность которых зафиксирована в культуре.¹ Познавательные функции заключаются в фиксировании обобщенной характеристики целей и способов воспроизводства культуры общества.

В социальной антропологии представления о моделях воспитания используются для классификации культур и исследования их структурных единиц (детства, социальных институтов образования и воспитания). Обращение к данному понятию предоставляет возможность анализировать механизмы культурогенеза через активность образовательных социальных институтов, а также проводить исследования воспроизводства человеческого ресурса на более тонком уровне формирования индивидуально-личностных механизмов регуляции индивидуальной деятельности.

¹ В антропологическом рассмотрении анализ функций М. в. и сходных феноменов анализируется в работе: Turner V. Cognitive anthropology. N.Y., 1969, а также: D'Andrade R.G. Cultural meaning systems // Shweder R.A., Levine R.A. (eds.) Culture theory: essays on mind, self and emotion. Cambridge, U.K., 1984. P. 89-119.

В изучении феноменологии культуры задачи всеохватывающей классификации моделей воспитания замещались частным, практически ориентированным разведением актуальных форм воспитательной работы.

Например, весьма распространенным является противопоставление семейного воспитания и воспитания, осуществляемого в условиях специализированных институтов («внеfamilialного»). Также используется противопоставление свободного воспитания воспитанию, которое строится на жестких схемах отношения «учитель — ученик». Для свободного воспитания (педагогическая система Монтесори, вюрцбургская педагогика) эффект достигается благодаря активности обучающегося, процесса саморазвития его личности, который лишь направляется и отчасти контролируется развивающими заданиями.

Нередко для классификации моделей воспитания применяется основание различия каналов трансляции информации в образовательном процессе. Например, М. Мид выделяла префигуративные, кофигуративные и постфигуративные культуры, которые различались между собой направлением образовательно-воспитательного процесса и характером взаимодействия поколений. В префигуративных передача знаний осуществлялась от родителей к детям, в кофигуративных знание развивалось за счет взаимодействия в рамках одного поколения, постфигуративные культуры предполагали уже передачу знаний от детей к родителям.¹

Для характеристики моделей воспитания целесообразно использовать следующие измерения, в которых задаются значимые характеристики человеческой природы², каждая из которых обязательно представлена в моделях воспитания любого типа:

а) *телеологическое*, задаваемое по цели воспитательного воздействия. В этом качестве может выступать социальный тип, либо отдельные характеристики и навыки личности;

б) *институциональное*, определяемое особенностями социального института (или социальных институтов), осуществляющего процесс воспроизводства. Это может быть такой естественный институт, как семья, либо специализированные институты, выделяющиеся из семьи или государства, либо искусственно создаваемые институты, даже заимствованные из других культур (например, университетское образование в период петровских реформ);

в) *дидактическое*, представляющее принципы воспитательного воздействия, которое проявляется как в нравственно-этических ценностях, ориентирующих воспитательный процесс, так и в предпочтительных средствах педагогического воздействия. Этим измерением определяются такие типы воспитательных моделей, как трудовое воспитание, надомное воспитание;

г) *инструментальное*, определяемое по ведущему методу (например, индивидуально ориентированное воспитание и воспитание, в котором используется воздействие коллектива сверстников — система А.С. Макаренко).

В развитии культуры модели воспитания эволюционировали от прямого перенесения синкретических представлений о нравственном идеале общества в педагогическую практику к разработке комплексных систем, которые обеспечивают актуальные потребности общества, социальный заказ, представляя собой значимые вехи в развитии педагогической науки (система Коменского, Песталоцци и др.).

Модели воспитания возникают в более или менее определенном виде лишь с развитием системы общественных институтов, соответствующей уровню античного полиса, в условиях которого оформляются внутренне согласованные философские представления, развивающиеся до уровня научной концепции.

В этот период они проявляются в качестве действенного фактора практического развития культуры в различных системах духовных практик, складывающихся в ре-

¹ См.: Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.

² Calhoun G. Culture, history and the problem of specificity of social theory // Seidman S., Wagner D. G. (eds.). Postmodernism and social theory: the debate over general theory. Cambridge, MA/Oxford, 1992. P. 244-288.

лигиозных общинах, которые принимают на себя миссию совершенствования общества, и в виде педагогических принципов, выделяемых из работы учителей, или людей, передающих Знание, для успешности достижения целей воспитания. В стихийной эмпирии педагогики древних обществ выявлялись и фиксировались основные методические формы воспитательной работы: повторение, подражание положительным образцам и отвержение отрицательных, наглядность обучения.

Вплоть до наступления Нового времени модели воспитания существуют как необходимый компонент культурогенеза, однако их действие ограничивается локальным уровнем.¹ Лишь с переходом к Просвещению они начинают рассматриваться как действенное средство общественного преобразования, причем, для многих представителей этой новой эпохи — ведущее в процессе улучшения жизни людей и достижения общественного благополучия. Особую важность приобретает использование организации образовательно-воспитательного процесса для повышения эффективности моделей воспитания.

Исторически развитие организации воспитания, с одной стороны, непосредственно стимулировалось развитием предмета педагогического воздействия. Это выражалось в расширении практических и теоретических представлений о свойствах человека, о его способностях, о душевных и духовных процессах, об особенностях жизненного, онтогенетического развития отдельных свойств и личности в целом и эффектах педагогического воздействия. С другой стороны, организация воспитания развивалась под воздействием усложнения социальной структуры общества, распространения и изменения основных социальных институтов, которые благодаря заложенной в них упорядоченности подспудно задавали стандарты выстраивания взаимоотношений учителя и ученика и определяли требования к результатам воспитания.

По первому каналу влияния на развитие организации воспитания ведущим фактором выступала логика развития знания и исторические особенности расширения и структурирования представлений о человеке и его развитии.

Общее направление познания закономерностей здесь шло от синкретических и чувственно представляемых эмпирических феноменов к разработке структур теоретических систем, согласующих практику и понятия, приобретавшие статус научных. Стихийно обнаруживаемые и закреплявшиеся в социокультурной практике воспитания, способы и техники изначально были ориентированы на выработку отдельных конкретных навыков, умений. Сложные, комплексные системы действий, соответствующие существовавшим уже в древних обществах искусствам, вырабатывались в результате длительных упражнений. Их освоение всегда рассматривалось как мистический, иррациональный процесс, которому можно содействовать, препятствовать правильными или ошибочными действиями педагога, но никак не вторгаться в его структуру.

Эти приемы воспитания, представляющие зачаточное состояние образовательной программы принципов обучения, еще нельзя было рассматривать как методики воспитания в их современном научном определении потому, что отсутствовал концептуальный аппарат, в котором можно было бы зафиксировать форму подобного воздействия.

В общественных системах современного типа модели воспитания присутствуют как представленные в формах общественного сознания принципы, цели и ценности воспитания, которые проявляются в архетипических, мифологических, фольклорных элементах и выступают содержанием повседневной культуры, а также в практике организационного управления общественными процессами. На данном уровне они представлены в виде концепций образования, концепций развития, образовательных программ и учебно-методических комплексов.²

¹ Факторы появления моделей воспитания в Новое время и сравнительный анализ принадлежащих разным культурам педагогическим принципам исследуются в работе: *Anthropology and the colonial encounter* / J. Asad Ceds. N.Y., 1973.

² *Hagerstrandt J. The diffusion of innovation* // *Sills D.Z. (ed.) International Encyclopedia of the social sciences*. 1968. Vol. 4. P. 147—148.

Таким образом, П. а. следует рассматривать как обособившееся в ходе интеграции антропологического подхода и методов других наук предметное содержание, особенность которого состоит в том, что и в качестве главного механизма, и в качестве исследуемой реальности выступают феномены возникновения и функционирования культурных форм образования, а средой существования этих феноменов рассматриваются различные социальные институты.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор)*; *Детство (в антропологии)*; *Инкультурация и социализация*; *Культура: структура и функции*; *Личность (в антропологии)*; *Народная культура*; *Общество*; *Структура культурной (социальной) антропологии*.

Соч.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980; Кант И. О воспитании // Кант И. Собр. соч. Т. 1. М., 1964; Муг М. Культура и мир детства. М., 1988; Натопн П. Социальная педагогика. СПб., 1911; Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания, опыт педагогической антропологии. В 2-х т. СПб., 1868-69; Шюллер Ф. Собр. соч. М., 1957.

Лит.: Calhoun G. Culture, history and the problem of specificity of social theory // Seidman S., Wagner D.G. (eds.). Postmodernism and social theory: the debate over general theory. Cambridge, MA/Oxford, 1992; D'Andrade R.G. Cultural meaning systems // Shweder R.A., Levine R.A. (eds.) Culture theory: essays on mind, self and emotion. Cambridge, U.K., 1984; Dilthey W. Gesammelte Schriften. Lpz.-B., 1924; Hagerstrandt J. Anthropology and the colonial encounter / J. Asad Ceds. N.Y., 1973; Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos; Turner V. Cognitive anthropology. N.Y., 1969; The diffusion of innovation // Sills D.Z. (ed.) International Encyclopedia of the social sciences. 1968. Vol. 4.

А.Г. Климов

Политическая антропология

Политическая антропология (далее П. а.) — научная дисциплина, которая занимается изучением этнографическими методами политико-властных отношений у народов мира в исторической динамике.

Предмет и методы политической антропологии

Традиционно считается, что предметом изучения П. а. является *совокупность институтов контроля и власти в досовременных (доиндустриальных) обществах, структура данных институтов и их сравнительная типология, анализ причин и факторов преобразования одних форм в другие, проблемы адаптации, инкорпорации и трансформации традиционных механизмов контроля в современных политических институтах*.

Как соотносится П. а. с другими общественными науками? В известной степени П. а. — это история властных отношений у разных народов. Однако она не является историей в полном смысле слова. История в «узком смысле» (от английского слова story — «рассказ», «повесть», «новелла») — это наука о событиях, реконструируемых по письменным источникам. Главная цель историка — хронологически связать свершившиеся события (факты), воссоздать их общее течение. Задача же антрополога несколько иная: его интересуют не события сами по себе, а эволюция структур власти и социально-политических систем.

В этом отличие П. а. не только от истории, но от социологии и политологии, которые нацелены на изучение современности. Однако это не единственное отличие, и объектом изучения антропологов являются не только политические институты и процессы, но и идеальные символические системы (ритуалы, стереотипы, знаки). Антрополог пытается обнаружить за осознаваемыми поступками глубинные архетипические пласты коллективной ментальности. Последние, как правило, неосознаваемы и выражены в символической (прежде всего вербальной) форме.

Важные отличия между антропологией, с одной стороны, и социологией и политологией, с другой стороны, имеются также и в методах исследования. Методы социологии и политологии являются по большей части бихевиористскими, дескриптивными или эмпирическими, количественными (анкетирование, опросы, статистические отчеты и пр.). Они направлены главным образом на анализ обезличенных формальных институтов, процессов поведения индивидов и групп, а также политических отношений (таких как власть, политическая система и др.).

Методы же П. а. (наблюдение, включенное наблюдение, беседа) являются методами этнографии (и схожи с методами этологии). Антрополог больше фиксирует устную и невербальную информацию (речь, жесты, мимика, изображения). В отличие от других социальных наук (экономики, социологии, политологии), работающих преимущественно со статистическим материалом, антропология большую часть информации получает в результате личных контактов с информантами (интервьюирования, неформальных бесед, наблюдения).

Этапы развития политической антропологии

В современной западной П. а. существуют три наиболее влиятельные направления, или школы: функционализм, структурализм и неозволюционизм. У истоков разработки политико-антропологической теории стоял выдающийся американский антрополог-эволюционист *Льюис Генри Морган* (1818— 1881). В своих книгах «Лига ходеносауни, или ирокезов» (1851 г.; рус. пер. 1983 г.) и «Древнее общество» (1877 г.; рус. пер. 1934 г.) он уделил большое внимание формам социальной организации архаических обществ.

Основателями П. а. считаются представители *функционализма*. В 1940 г. в Великобритании были опубликованы три важные книги, в которых систематизировался опыт изучения политических систем и институтов власти архаических обществ Африки. Это знаменитый сборник «Африканские политические системы» под редакцией М. Фортеса и Э. Эванса-Причарда, а также две книги самого Эванса-Причарда — «Политическая организация ануаков Англо-Египетского Судана» и «Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов» (рус. пер. 1985 г.). Именно с этого времени принято теперь отсчитывать официальное «рождение» П. а.

Согласно методологическим установкам функционализма культура рассматривается, во-первых, как целостная система, где каждый элемент имеет свою функцию; во-вторых, в синхронном аспекте, без попыток исторических реконструкций. Так, в «Африканских политических системах» все изучаемые общества были разбиты на две группы. В группу А редакторы включили шесть обществ (primitive state) с централизованной властью вождей или царей, административными и юридическими институтами, статусным и имущественным неравенством. К группе В были отнесены три так называемых «безгосударственных» (stateless) или «ацефальных» (т. е. «безголовых») общества. Эти общества основывались на родственных связях или «сегментарной» инфраструктуре.

Позднее такая методология была подвергнута серьезной критике за антиисторизм. Все изучаемые общества в интерпретации функционалистов производили впечатление застывших, рассматривались вне исторической динамики. Это могло привести к неправильным интерпретациям. Например, авторы «Африканских политических систем» пришли к выводу об отсутствии корреляции между плотностью населения и сложностью политической системы. Позднее было доказано, что подобная корреляция все-таки имеется.

Функциональные изменения хорошо помогают интерпретациям в биологии. Естественный отбор, влияние внешних факторов вынуждает организм модифицировать те или черты, которые повышают его адаптивность. Однако социальные системы не поддаются аналогичному истолкованию. Они более динамичны, нестабильны. Людям свойственно ошибаться, и выбранные альтернативы не всегда являются наилучшими.

Французская П. а. развивалась под большим влиянием *структурализма*, восходящего к сочинениям К. Леви-Строса. Французский структурный марксизм в антропологии продемонстрировал сложную зависимость между экономическим «базисом» и его политической и идеологической «надстройкой».

Понятие «структура» в французском марксизме тесно связывается с понятием «способ производства», которое противопоставляется конкретным историческим образованиям (формациям), существовавшим в тот или иной исторический период. Наиболее важным вкладом французской марксистской школы (М. Годелье, П. Бонт, Ж.-П. Дигар, К. Мейесу, Ш. Парэн, Ж. Сюре-Каналь, Ж. Шено и др.) следует считать возрождение в 1950—1960-х гг. дискуссии об азиатском способе производства, разработку марксистской теории способов производства (семейный, линиджный, номадный, азиатский, африканский и пр.), изучение отношений неравенства и формирования политических институтов в Африке.

Необходимо отметить, что определенное влияние на французскую антропологию оказали идеи французской медиевистики — в первую очередь труды выдающегося историка М. Блока (1886—1944). Его книга о сакральности королевской власти во Франции явилась важным рубежом в изучении отношений власти. Если до этого специалисты рассматривали власть исключительно как правовую категорию, то Блок попытался показать ее как целостное явление, не отрывая содержания понятия «власть» от ее исторических и психологических форм. Эти идеи он наиболее полно воплотил в двухтомном труде «Феодальное общество» (1939—1940 гг., рус. пер. 2003 г.), где феодальное общество предстает как комплексная система социальных отношений. Блок первым обратился к изучению коллективной психологии средневекового человека. Многие вопросы (происхождение феодализма, иерархия рыцарства, структура власти, система дарений и пр.) были переосмыслены им в рамках историко-антропологического синтеза.

Из наиболее известных работ по П. а. во Франции следует выделить книги Марка Абеде о политических церемониалах и институтах власти в современном западном обществе, работы антропологов-африканистов, специализирующихся в области изучения политической культуры колониальных и постколониальных обществ (Ж.-Ф. Байяр, Ж. Макэ, Ж. Ломбар, К. Ривьер и др.).

Особое место занимают труды антрополога и социолога *Жоржа Баландье* (род. 1920), и среди них книга «П. а.». Это первый в П. а. труд, специально посвященный данной дисциплине. В нем подробно рассматриваются предмет и задачи П. а., дается историографический очерк, анализируются различные стороны организации первобытных и архаических обществ. Много внимания уделено сегментарной организации и системам родства, половозрастной структуре и религии, различным теориям происхождения государства. Важное место в этой книге занимает проблема модернизации традиционных обществ.

Неоэволюционизм возник в США в середине 1950-х гг. К этому времени антропологи осознали необходимость выйти за пределы локальных эмпирических исследований и приступить к синтетическим обобщениям накопленного материала. В отличие от классического эволюционизма XIX в. неоэволюционизм представлял гораздо более мощную и в то же самое время более гибкую и более динамичную теоретическую парадигму.

В работах неоэволюционистов (Р. Адамс, Т. Ёрл, Р. Карнейро, Р. Козн, Р. Нэррол, М. Салинз, Э. Сервис, М. Фрид, М. Харрис и др.) большое внимание уделено типологии политического лидерства, престижной экономике, эволюции вождества, различным теориям происхождения государства. Американский неоэволюционизм оказал влияние на развитие американской социологии (Т. Парсонс, Ш. Айзенштадт, Г. и Ж. Ленски), стимулировал развитие данного направления в Европе (Х. Классен), имел определенное воздействие на неомарксистскую культурную антропологию на Западе (П. Андерсон, М. Годелье и др.), а также на ряд советских и современных российских специалистов в области политогенеза.

В нашей стране изучение теории властных отношений в большей степени следует связывать с дискуссией об «азиатском способе производства». Это понятие ввел в

научный оборот К. Маркс. Он не находил на Востоке частной собственности и классов, отмечал важную роль государства (ирригация и пр.), эксплуатацию в форме ренты-налога, «поголовного рабства» деспотии. Впоследствии данные идеи были развиты большим числом сторонников концепции особого пути развития обществ Востока.

В СССР состоялись три больше дискуссии об «азиатском способе производства».

В ходе споров было высказано много разных точек зрения об особенностях эволюции обществ Востока: однолинейная схема шести формаций с азиатским способом производства; концепция восточного феодализма; точка зрения о единой докапиталистической стадии; схемы параллельной эволюции Востока и Запада. Некоторые авторы достаточно откровенно писали о большом значении концепции азиатского способа производства для понимания природы социализма и истории России в целом.

Параллельно с данной дискуссией в советской этнографии (в том числе африканистике) обсуждались вопросы типологии форм лидерства в первобытных и традиционных обществах, проблемы генезиса государства, трансформации колониальных и постколониальных обществ Азии и Африки. Особенно много для выделения П. а. в особую этнографическую субдисциплину в нашей стране было сделано африканистом Л.Е. Куббелем. Именно он в 1988 г. опубликовал первую в отечественной науке книгу на данную тему — «Очерки потестарно-политической этнографии» (в СССР антропологов называли этнографами). В этой работе подробно разбирается предмет данной дисциплины, политическая культура первобытных, раннегосударственных и колониальных обществ, большое внимание уделено изучению идеологических механизмов властвования.

В наши дни термин П. а. прочно вошел в лексикон отечественных ученых. Данная дисциплина преподается в высших учебных заведениях студентам антропологических, социологических и политологических специальностей (будущие историки изучают эти же проблемы в программе курсов «история первобытного общества», «история древнего мира», «этнография», «история стран Азии и Африки» и др.). Часть российских антропологов изучает широкий круг вопросов социобиологии власти (М.Л. Бутовская, В.В. Дольник), проблемы многолинейной эволюции сложных обществ и происхождения государства (Ю.Е. Березкин, Д.Д. Беляев, Д.М. Бондаренко, А.В. Коротчаев, Н.Н. Крадин, В.А. Попов, Т. Д. Скрынникова и др.).

Поскольку традиционно принято определять предмет изучения П. а. как совокупность институтов контроля и власти в доиндустриальных обществах, данное направление можно условно назвать классическим. Второе направление имеет более практический характер и связано с изучением посттрадиционной власти и ее идеологии, трайбализма, патронажно-клиентных отношений, этнокультурных факторов авторитаризма в различных регионах России и других странах СНГ (М.Н. Афанасьев, В.В. Бочаров, В.А. Тшпковидр.).

Антропология традиционной власти

Ключевым понятием П. а. является термин «власть». Согласно классическому определению М. Вебера, «власть означает любую возможность осуществлять внутри данных социальных отношений собственную волю даже вопреки сопротивлению, независимо от того, на чем такая возможность основана». Согласно Веберу, власть (*Macht*) следует отличать от господства (*Herrschaft*). В первом случае подчинение основывается на простом *насилии*, не обязательно подкрепленном законом. Во втором — объект власти признает свой более низкий статус законным и подчиняется господину в силу *легитимности* насилия.

Известный французский антрополог М. Годелье, перекликаясь в известной степени с Вебером, подчеркивает, что отношения социального неравенства всегда строились не только на угрозе насилия, но и на принятии существующего положения самими эксплуатируемыми. Они возникали постепенно и, по его мнению, воспринимались как вознаграждение за оказанные обществу услуги его политическими лидерами, включая обеспечение покровительства со стороны сверхъестественных и бо-

жественных сил. Поскольку люди серьезно верили в сверхъестественные способности правителей, они оказывали им разнообразные услуги, не ощущая себя угнетенными. Со временем символическая власть правителей развилась и укрепилась, и они могли опереться на разнообразные механизмы реального принуждения.

Важное место в структуре данных отношений занимает символика власти. Это совокупность специальных знаков, которые указывают на положение того или иного индивида в иерархии, причем предполагается, что другие лица будут к нему относиться в соответствии с существующими социальными нормами (отношениями господства, по Веберу). Иными словами, символ — это не только инструмент дифференциации в обществе, но и важный механизм снижения конфликтов и установления стабилизации. Символика власти многообразна. Она появляется еще в первобытности. В эгалитарных и ранжированных обществах она имеет ярко выраженный половозрастной характер (пищевые табу, право на получение имени, татуировку, ношение оружия и т. д. только после инициации).

В сложных или комплексных обществах (т. е. вождествах, государственных образованиях и иных их аналогах) символика приобретает несколько иное значение. Она подчеркивает вертикальные связи. Людям приходится вступать в отношения с незнакомыми людьми, поэтому символы должны безошибочно указывать на социальную роль индивида (вождь и общинник, свободный и раб, рыцарь и крестьянин).

С появлением государственности власть создала атрибутику, в которую до сих пор включаются обязательные символы: корона, скипетр, держава и герб. Символом подчеркивания власти становится слово. Создаются особые языковые конструкции обращения к правителю — «ваше величество» (*your majesty*), «сир» и пр. В так называемых «высоких» (т. е. письменных) культурах элита отличалась от масс причастностью к грамотности (если не прямо, то опосредованно, через грамотеев писцов), устная речь властвующего тиражируется многочисленным отрядом писарей. Из прочих символов особенное место занимают предметы, связанные с войной и военной деятельностью (мечи, копья, защитное вооружение, иконография).

Важное значение в символике власти имеют хищные животные (кошачьи, вепрь и бык, волк, змея, дракон, хищные птицы). Они изображаются на оружии, различных предметах, связанных с властью, и должны подчеркивать силу, твердость, военное могущество, агрессивность, и даже жестокость существующей власти. Подобная символика присутствует и на современных гербах (британский лев, российский двухглавый орел и т. д.).

Вебер выделял три классических типа господства: *традиционный, рациональный и харизматический*. При традиционном господстве функции правителя заключаются в поддержании существующего порядка, обеспечения подданным покровительства со стороны сверхъестественных сил. Подданные верят, что это возможно благодаря сверхъестественным способностям, которыми обладают носители власти. Традиции освящаются ритуалами и церемониями. Нарушение традиций может иметь негативные магические или религиозные последствия. Если правитель не в состоянии обеспечить своему народу защиту со стороны потусторонних сил, он может потерять харизму и власть.

П. а. не случайно автономна от политологии. Дело в том, что законы функционирования механизмов власти в доиндустриальных и индустриальных обществах принципиально различны. Это обосновал еще Маркс. Он показал, что в индустриальном (капиталистическом) обществе каждый человек выступает как обособленный индивид, отношения между людьми принимают форму товарно-денежных связей, а эксплуатация имеет экономический характер. В доиндустриальных социальных системах каждый человек предстает как элемент какого-либо стабильного коллектива (общины, рода, военно-иерархической организации и пр.), а отношения между людьми выступают в форме не вещных, а личных связей. По этой причине, если в индустриальном обществе господствуют вещные связи, то в докапиталистических — личные отношения. Если исходной «клеточкой» в первом случае является *товар*, то во втором *дар*.

В целостном виде учение о престижной экономике было сформулировано в работах французского антрополога и социолога М. Мосса и позднее развито в трудах К. Поланьи, М. Салинза, М. Годелье. Данные исследования показали, что в архаических¹ обществах дарообмен был универсальным средством установления отношений между индивидами и одним из важных механизмов повышения статуса и власти. Это могло достигаться через механизмы престижной экономики: с одной стороны, через организацию массовых праздников, на которых накопленные богатства демонстративно раздавались или уничтожались, а с другой — через развитие обменных связей по горизонтали (*реципрокация*) и формирование сети зависимых лиц и должников, которые не могли сделать ответный подарок.

Считалось, что наиболее важными добродетелями, которыми должен был обладать правитель архаического общества, являются щедрость и справедливость. Щедрость в представлении вассалов выражалась в раздаче земель, титулов и богатых даров, в организации пышных пиров и турниров, в народном сознании — в устроительстве праздников и зрелищ, в раздаче обильного подаяния. Эти качества воспеваются в стихах придворных трубадуров. В балладах о короле Артуре и его рыцарях щедрость превозносится как одно из главных качеств сеньора.

Раздавая и раздавая материальные ценности, вождь или король поддерживал свой престиж и влияние на подданных. В то же время, принимая королевский подарок, вассал полагал, что он получает и долю священной силы господина. Это было обусловлено тем, что для архаического сознания, элементы которого сохранялись и в Средние века, было характерно явление антропоморфизма — наделение неживых предметов свойствами человеческой души. Индивид той эпохи видел в подарке магическую силу. Подаренная вещь нередко становилась предметом особого почитания, амулетом. В ней была сосредоточена толика магического могущества господина. Даже в трудные периоды вассал нередко берег ее как самую большую ценность.

Подарок не являлся альтруистическим актом, так как обязательно предполагал обязательный компенсирующий акт в форме отдаривания. Причем, наиболее существенной из трех составляющих дарообмена (*давать*, *брать* и *отдавать*) являлась последняя часть. Уклонение от нее могло привести к серьезным последствиям (например изгнанию из общины, что равносильно смертному приговору).

Поскольку далеко не все могли отдарить дающего, они попадали в определенную морально-психологическую зависимость от дарителя. У ненцев, например, на это счет существовала поговорка «дают подарки, глядят отдарки». Эскимосы говорят, что подарки создают невольников, как кнуты — собак. У казахов бытовала поговорка: «Собака, которую ударят жирной костью, никогда не пищит». Можно напомнить и русскую поговорку, согласно которой «нет ничего хуже, чем ждать, догонять и отдавать». В основе данного явления лежит глубокий культурно-психологический феномен. В значительной степени данная закономерность актуальна для изучения патронажных и клиентных отношений в современных обществах.

Современные теории политогенеза

Исследования этнографов-антропологов показали, что господствовавшие в эпоху Нового времени представления о первобытности (миф о «золотом веке» свободного дикаря или гоббсовская идея «войны всех против всех») являются умозрительными абстрактными схемами, не имеющими под собой реальной почвы. В любом человеческом обществе имеются свои механизмы общественного контроля и власти.

Существуют разные теории эволюции систем лидерства и власти в доиндустриальных обществах. Одна из наиболее популярных схем была создана американским антропологом Э. Сервисом. Первой формой объединения людей, по его мнению, были *локальные группы*. Они имели эгалитарную (от фр. «egalite» — равенство) обществен-

ную структуру, аморфное руководство наиболее авторитетных лиц. С переходом к производящему хозяйству (земледелию и животноводству) возникают *общины* и *племена*.

С возникновением племен появился институт межобщинного лидерства, возможно, ранние формы системы *возрастных классов* (дети, подростки, юноши, мужчины, старики). Следующая стадия — *вождество* (англ. *chiefdom*). Это сообщество, которое обычно состоит из группы общинных поселений, иерархически подчиненных центральному, наиболее крупному из них, в котором проживает правитель (вождь). В вождестве возникает социальная стратификация, отстранение масс от процесса принятия решений. Позиции правителей вождеств основываются на контролировании ресурсов и перераспределении прибавочного продукта.

С вызреванием *государства* центральная власть получает монополию на законное применение силы. На этой стадии появляются письменность, цивилизация, города. В некоторых работах исследователи предпочитают разделять уже сформировавшееся «индустриальное» государство (государство — нацию) и государство доиндустриальной эпохи. Часто для последних обществ вводят термины «архаическое» государство, «раннее» государство и т. д.

Схема еще одного американского исследователя М. Фрида включает четыре уровня развития: эгалитарное, ранжированное и стратифицированное общества, государство. В эгалитарных обществах существуют отношения реципрокации и половозрастная дифференциация. В ранжированных обществах появляются редистрибуция и основанная на престиже дифференциация. В стратифицированных обществах деление на статусы дополняется неравенством доступа к основным экономическим ресурсам. Наконец, на государственной стадии появляются классы, частная собственность и эксплуатация.

В отечественной науке длительное время господствовала марксистская схема пяти формаций. Периодизация человеческой истории проводилась в соответствии с книгой Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884 г.), в которой первобытность была разделена на стадии «дикости» и «варварства». В период варварства происходит переход к земледелию и скотоводству, создается «военно-демократическая» организация.

Начиная с середины 1960-х гг., отечественные исследователи стали пересматривать положения теории Ф. Энгельса. Была доказана несостоятельность тезисов о «матриархате», об эволюции форм семьи, об обязательности прохождения всех народов через родовой строй, выяснилось, что так называемая «военная демократия» не является универсальной формой перехода к государственности. Еще большим заблуждением оказалась сама «пятичленная» схема формаций, согласно которой все древние общества обязательно были рабовладельческими, а все средневековые — феодальными.

Антропология государства

Едва ли не самый дискуссионный вопрос П. а. — образование государственности. Существует множество различных точек зрения на этот счет. В эпоху нового времени возникла так называемая теория «общественного договора». В XIX в. появилась «завоевательная» теория политогенеза. В тот же период были созданы основы марксистского учения о классах и государстве, согласно которому государство представляет собой политическую машину для подавления господствующими классами трудящихся масс.

В XX в. продолжилось изучение проблемы происхождения государства. Были выдвинуты различные теории, отводившие важнейшее значение самым разнообразным факторам — природной среде, росту народонаселения и увеличению конкуренции за ресурсы, войнам, внешнему влиянию и торговле на большие расстояния, идеологии и т. д. В конечном счете, исследователи пришли к мнению, что не существует единственной обязательной причины возникновения государства.

Важным вопросом является определение характера первоначального государства. Согласно *интегративной* или *функциональной* версии политогенеза (Э. Сервис) архаическое государство возникает вследствие организационных нужд, с которыми трайбалистская и вождесткая организация власти не могут справиться. При этом раннегосударственная власть имеет не насильственный, а консенсуальный характер. Она основана на сакральной (т. е. священной) идеологии.

По мнению сторонников *конфликтной* версии политогенеза (М. Фрид), государственность — это средство стабилизации стратифицированного общества, предотвращения конфликтов в борьбе между различными группами за ключевые ресурсы жизнеобеспечения. Эта версия объясняет происхождение государства, исходя из отношений эксплуатации, классовой борьбы, войны и межэтнического доминирования.

Традиционно принято выделить три главных признака государственности: территориальное деление, налоги и формирование особого аппарата управления. Вне сомнения, это справедливо в отношении развитых современных государств. В то же время исследования антропологов показали, что многие уже сформировавшиеся доиндустриальные государства (например, в Африке) оставались основанными на родовом и племенном делении. Граница между *редистрибуцией* (перераспределением прибавочного продукта по вертикали) и налогами очень условна. Из вышеперечисленных черт только один признак может служить настоящим признаком государства — наличие аппарата управления. При этом нужно иметь в виду, что лица, выполняющие управленческие обязанности, есть везде: в племени ирокезов, греческом полисе, африканском вождестве. Поэтому о государственности можно говорить в том случае, когда: 1) аппарат управления состоит из *большого количества* людей, представляющих определенные организации и учреждения; 2) данные учреждения состоят из *специальных функционеров*, выполняющих обязанности только в какой-то одной области управления.

Процесс становления государства мог осуществляться различными путями. Наиболее популярна точка зрения о противопоставлении политогенеза на Западе и Востоке — идеи, идущей еще от Ф. Бернье и Ш. Монтескьё. Впоследствии это привело к созданию в рамках марксистской теории истории концепции «азиатского способа производства», появлению достаточно прочной традиции билинейных теорий исторического процесса, которая наиболее солидно была разработана К. Виттгофелем и позднее развита Л.С. Васильевым.

Для западного пути развития характерно формирование общества с частной собственностью, политическим равноправием граждан, ограниченным законами правовым государством. Для восточного общества частная собственность имеет подчиненное значение, положение человека определяет его власть, место в иерархии управления. В обществе нет граждан, есть только подданные. Позже на основе данной концепции появились более изощренные модели.

В последние два десятилетия вместо противопоставления Запада и Востока исследователи стали уделять больше внимания изучению альтернативных иерархий форм управления. Ю.Е. Березкин убедительно показал, что доисторические предгосударственные общества Передней Азии не вписываются в модель вождества.

А.В. Коротаев доказал, что децентрализованные политические системы горских обществ имеют принципиальное сходство с греческими полисами. Небольшие размеры обществ предполагали прямое участие всех членов общества в политической жизни (закон Монтескьё). Пересеченный рельеф не способствовал объединению общин горцев в более крупные иерархические структуры (например, в вождества), а также препятствовал подчинению горцев равнинным государствам соседей.

Параллельно в зарубежной археологии получила распространение концепция билинейности — выделение *иерархической* и *гетерархической* линий социальной эволюции или *сетевой* и *корпоративной* стратегий. Для корпоративной стратегии характерна концентрация богатства, показная пышность элиты, выраженная в роскошных погребениях, концентрация власти у отдельных лидеров, редистрибуция престижных товаров и их потребление, патронажно-клиентные отношения, линейная

родовая система, сакральные культы. Сетевая стратегия отличается большим распределением богатства, вложением труда в монументальные ритуальные сооружения, разделением власти, более умеренным накоплением, корпоративной системой труда, сегментарной организацией, наличием общинных культов плодородия.

Важной чертой для жителей небольших (в том числе горских) обществ является высокая степень политической активности («протестности», по Ш. Айзенштадту), тогда как для подданных равнинных аграрных государств (в первую очередь крестьян) характерно более пассивное политическое поведение. Политическая активность граждан блокировала развитие иерархической организации и независимой от масс бюрократии.

В этой связи вполне резонно поставить вопрос — а являлся ли полис государством (М. Берент). Это мнение схоже с выводами Е.М. Штаерман, согласно которой римский полис периода республики также не был государством. Аппарат исполнительной власти был ничтожно мал. Не было прокуратуры и полиции. Не было ни налогов, ни аппарата для их сбора. Подати с провинций и рента за общественные земли собиралась откупщиками. Все это свидетельствует, по ее мнению, о том, что «в Риме того времени по существу не было органов, способных принудить исполнять законы, да и сами законы не имели санкции». Позднее выяснилось, что античный мир — не исключение.

Еще одним альтернативным государству вариантом является социальная эволюция сложных обществ кочевников скотоводов — так называемых степных империй. Внешне эти империи выглядели как деспотические завоевательные государства, так как были созданы для изъятия прибавочного продукта вне степи. Однако изнутри данные политии оставались основанными на племенных связях без установления налогообложения и эксплуатации скотоводов. Сила власти правителя степного общества базировалась на его умении организовывать военные походы и перераспределять доходы от торговли, дани и набегов на соседние страны.

Политическая антропология и современность

П. а. имеет большое значение для понимания политических процессов в современных обществах. Мощные пласты архаичных социально-политических институтов продолжают функционировать и в течение длительного времени еще будут существенно влиять на политические процессы в странах с сильными традиционными укладами. Обновление и модернизация веками сложившейся политической культуры будет осуществляться медленно и болезненно.

Не составят, очевидно, исключения в этом плане многие постсоциалистические страны, где клановые, трайбалистские, кастовые, патрон-клиентные и другие подобные отношения не были изжиты, а только законсервированы. В условиях, когда жесткая, сверхцентрализованная партийно-административная система оказались практически разрушенной, в ряде новых государств СНГ и республик России эти факторы выступают на первый план, обуславливая многочисленные конфликты. Здесь можно выделить несколько наиболее явных тенденций.

Прежде всего, необходимо отметить, что в посттрадиционных обществах статус политического деятеля по обычаю во многом опосредован его положением в системе традиционной иерархии данного сообщества. Во многих бывших традиционных обществах складывается своеобразная «двойная» политическая культура, в которой параллельно с официальными органами управления присутствуют традиционные формы власти. Прослеживается определенная взаимозависимость между положением индивида в партийно-государственном аппарате и его статусом в мужском союзе или в тайном обществе. При этом продвижение вверх по иерархии в одной системе, как правило, сопровождается повышением статуса в другой; лидеры традиционной системы иерархии, прямо не представленные в официальной политической власти, нередко оказывают сильное влияние на принятие важнейших политических решений.

Более того, поскольку параллельные структуры часто обладают более сильным влиянием на своих сторонников, чем государство, они оказывают прямое воздействие

на характер, формы и темп демократической эволюции. Поэтому перспективы стабильной демократизации зависят от того, смогут ли правительства посттрадиционных стран договориться с этими влиятельными социальными силами о приемлемом для обеих сторон механизме раздела сфер влияния и распределения материальных ресурсов.

Другой важной стороной политической культуры таких обществ является сакрализация власти правителя. Это типичное явление для многих посттрадиционных обществ. Для примера можно привести культ личности президента Туркмении С. Ниязова. День его рождения (19 февраля) объявлен национальным праздником. Его именем названы: первый месяц года, более ста различных объектов, в том числе бывший Красноводский залив Каспийского моря, Академия сельскохозяйственных наук, корабли, многие улицы, колхозы и совхозы и, что весьма символично, бывшие проспект Ленина и Ленинский административный район в Ашхабаде.

Еще один институт, рассматриваемый как пережиток племенного строя — так называемое кумовство и местничество. Практика кумовства и местничества имеют под собой важное идеологическое обоснование. Носитель власти в традиционном обществе всегда выступает только как представитель, лидер определенной группы. Он воспринимается как ее центр, фокус священной силы и обязательно должен разделить с ней свои властные функции и привилегии. Не случайно обладателем «мандата Неба» на правление той или иной территорией или народом считался не конкретный правитель, а весь его линидж или род. Поэтому нет ничего удивительного в том, что властвующие группировки в странах третьего мира и новых независимых государствах стремятся вытеснить с ответственных постов всех тех, кто не связан с членами этих группировок кровными, семейными, земляческими узами.

Такому вытеснению особенно благоприятствует авторитарная закрытость кадровой политики. Так, например, в свое время занятие поста Первого секретаря КП Азербайджанской ССР Г. Алиевым привело к постепенному вытеснению ставленников Ахундова и проникновению в руководящие органы власти республики его земляков из Нахичевани. После переезда Алиева в Москву на повышение при Багирове началась новая ротация кадров в Азербайджане. Схожим образом осуществлялось «совершенствование» партийно-государственной номенклатуры, например, в Узбекской ССР при Ш. Рашидове. В настоящее время в бывших республиках Средней Азии и Казахстане — ныне независимых государствах — согласно местной традиции сохраняется влияние местных клановых и родоплеменных групп.

В Узбекистане они концентрируются по географическому признаку (Ташкент, Бухара, Самарканд). В Киргизии имеется несколько уровней традиционной структуры элиты, которая так и не была разрушена технологической и культурной модернизацией, проведенной в советский период. На самом высшем уровне иерархии элита подразделяется на две противостоящие друг другу группировки выходцев из «пролетарских» южных и «аристократических» северных районов Киргизии при общем доминировании выходцев с Севера. Дуальное деление политической элиты усложнено наличием порядка 80 авторитетных кланово-племенных групп.

В Таджикистане клановое разделение прослеживается по линии «север» (условно ленинабадский район с большей численностью городского населения) — сельскохозяйственный «юг». Особое положение занимают *памирцы* (*бадахшанская* группировка), говорящие на восточноиранских языках и являющиеся в отличие от большинства таджиков суннитов шиитами-исмаилитами. По мнению специалистов, это маленькая таджикская «Сицилия».

В Казахстане можно выделить четыре уровня в этническом самосознании: 1) общезнаменский, 2) локальный (жуз), 3) родоплеменный, 4) территориальный; вне зависимости от этнической принадлежности. Локальная (клановая) структура основана на генеалогии жузов (Большой, Средней и Малой орды). Схожая ситуация может быть прослежена в многонациональных субъектах Российской Федерации.

Следующий важный момент касается такого института, как разделение властей. Для традиционных обществ в принципе не характерна идея дробимости власти. Пра-

витель является единственным носителем сакрального статуса, любые иные институты власти автоматически воспринимаются как подчиненные ему агенты.

В случае попыток копирования западной модели разделения властей, как правило, законодательная власть воспринимается как нежелательный, дестабилизирующий и ненужный конкурент не только самим правителем, но и большинством населения. Выборы в представительные органы власти в таких условиях обычно основываются не на политических программах, а на племенных или религиозных принципах.

В результате большие массы людей втягиваются в племенные, межэтнические и межконфессиональные конфликты, что создает неустойчивость правящих коалиций, отсутствие политической стабильности. Все это приводит к кризисам, политическим переворотам, войнам. В такой ситуации власть нередко видит единственный способ сохранить стабильность путем создания авторитарных — однопартийных военных режимов.

Поэтому не случайно практически все государства, возникшие на территории азиатской части СНГ, имеют автократическую природу власти. События в них развивались по однотипному сценарию: роспуск законодательных органов, принятие новых конституций, расширяющих полномочия президента, «мягкий» террор в отношении оппозиции и независимых средств массовой информации.

В качестве перспективных для развития российской П. а. видятся следующие направления. Прежде всего это — изучение современных российских элит, исследование механизмов выработки и принятия тех или иных политических решений. Не секрет, что в нашей стране нередко бессмысленно стремиться отыскать логику в тех или иных поступках высших должностных лиц.

Многие важные действия представителей правящей элиты должны рассматриваться в рамках так называемой неформальной политики. Правящая элита — это классическая субкультура со своими нормами поведения, языком, ритуалами. К ней, как к любой другой группе, применимы классические этнографические методы — наблюдение, беседа и опрос, включенное наблюдение. Блестящим примером последнего метода являются книги Дж. Везерфорда «Племена на холме» (1981 г.) об американском конгрессе, М. Абелеса о французском национальном собрании «Этнология ассамблеи» (1989 г.) и знаменитый комpendиум М. Восленского о советской номенклатуре (рус. изд. 1991 г.).

Не менее актуальным представляется изучение отношения к власти масс населения. Учитывая традиционную политическую пассивность россиян, важно уяснить истоки такого поведения, соотношение традиционных и рациональных компонентов политической культуры, выявить различные формы сопротивления власти простых граждан. Интересным примером этого является, в частности, многолетнее протестное голосование жителей Владивостока в ходе выборов местной власти.

Еще одна задача — это проведение масштабных сравнительно-политологических исследований в широкой кросскультурной перспективе. Опыт политантропологических исследований показывает, что результаты прямого внедрения в неевропейские общества западных либерально-демократических институтов приводят к противоположным результатам. Многопартийность может вылиться в формирование партийных структур на родоплеменной или конфессиональной основе, привести к крупномасштабным межэтническим или религиозным конфликтам. Разделение властей чревато хаосом и беспорядком, а затем и установлением открытой военной хунты и т. д.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор); Культура: антропологические интерпретации; Модернизация (в антропологии); Общество; Организационная антропология; Политическая культура; Структура культурной (социальной) антропологии.*

Лит.: Абелес М. Политическая антропология: новые задачи, новые цели // Международный журнал социальных наук. Т. VI. № 20. 1998; Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000; Афанасьев М.Н. Клиентизм и российская государственность. М., 1997; Баландье Ж. Политическая антропология. М., 2001; Бочаров В.В. Политическая антрополо-

гия // Журнал социологии и социальной антропологии. № 4. 2001; Васильев Л. С. История Востока. Т. 1 — 2. М., 1993; Восленский М.С. Номенклатура. М., 1991; Исследования по общей этнографии. М., 1979; Крадин Н.Н. Политическая антропология: Учебник. 2-е изд., М., 2004; Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988; Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995; Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999; Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003; Феномен восточного деспотизма: структура общества и власти. М., 1993; Этнические аспекты власти. СПб., 1995; Abelels M. Anthropologie de l'Etat. Paris, 1990; Earle T. How Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory. Stanford (Cal.), 1997; The Early State. The Hague, 1978; Kurtz D. Political Anthropology: Paradigms and Power. Boulder, 2001; Lewellen T. Political Anthropology: An Introduction. Westport, 1992.

Н.Н. Крадин

Прикладная антропология

Прикладная антропология (далее П. а.) — направление в антропологии, которое занимается применением уже известных антропологических знаний и/или разрабатывает специальные методы для решения определенных практических задач.

Определение прикладной антропологии

Рождение П. а. датируется, по крайней мере, 1906 г., когда этот предмет был установлен в качестве дисциплины специализации в Оксфорде, хотя сам термин использовался ранее, еще в 1860-х гг. Джеймсом Хантом, основателем Лондонского Антропологического общества.¹

Согласно Словарию социальных наук, Рэдклифф-Браун впервые использовал термин «прикладная антропология» в своей статье, опубликованной в 1930 г. «Антропология как общественное служение и вклад в него Малиновского». С точки зрения Малиновского, «практикующая» и «прикладная антропология» суть синонимы, означающие прикладную деятельность вовне академии, направленную на решение проблем.² Элиот Чейзл мыслит эту дисциплину как «такой аспект антропологии, который имеет дело с описанием изменений в человеческих отношениях и с выделением принципов, которые управляют ими»³.

В современных определениях П. а. говорится о роли знаний, добытых антропологами, в разрешении современных проблем людей, групп и сообществ. По словам И. Чамберса, прикладные антропологи «используют знания, навыки и подходы своей дисциплины, чтобы помочь решить человеческие проблемы и способствовать изменениям»⁴. Как полагает Дж. Фостер, прикладные антропологи привержены задачам решения современных социальных, экономических и технологических проблем в большей степени, чем развитию социальной и культурной теории.⁵

Этапы развития прикладной антропологии

Дж. ван Виллиген прослеживает развитие П. а. на протяжении нескольких периодов, которые он называет этапами прикладной этнологии, Федеральной Службы, расширения роли и отчетливых ценностей и этап исследований политики.⁶

Кроме того, отдельно следует упомянуть те ветви П. а., которые сформировались в рамках различных теоретических и идеологических подходов: экологическое на-

¹ См.: Eddy E.M., Partridge W.L. (Eds.) Applied Anthropology in America. New York, 1987.

² См.: Chambers E. Applied Anthropology: A Practical Guide. Englewood Cliffs, NJ, 1985.

³ Applied Anthropology // The dictionary of anthropology / Ed. by T. Barfield. Oxford, 1997. P. 20.

⁴ Chambers E. Applied Anthropology: A Practical Guide. Englewood Cliffs, NJ, 1985. P. 8.

⁵ См.: Foster G.M. Applied Anthropology. Boston, 1969.

⁶ См.: Van Willigen. Applied Anthropology: An Introduction. South Hadley, MA, 1986.

правление прикладной антропологии, акционистская антропология, антропология исследований и развития, подход к развитию сообществ (community development), а также наиболее современные подходы антропологии защиты прав (advocacy anthropology) и культурного брокерства.¹

Мы рассмотрим развитие П. а. в течение указанных этапов, а также специально остановимся на некоторых направлениях и подходах.

Этап прикладной этнологии. До крушения колониальной системы интересы П. а. были сосредоточены на управлении подчиненными народами (административная антропология). В XIX и начале XX в. антропология и этнография испытывали большое влияние так называемого «колониального столкновения» — межкультурных взаимодействий в контексте отношений управления, которые характеризовались модусами доминирования и зависимости.

Колониализм — это особая форма империализма, когда территории под контролем доминантной власти ясно определяются как подчиненные по статусу. Местные политические власти и административные институты при этом либо заменяются на колониальные власти (прямое правление) либо внедряются в колониальные властные структуры (непрямое правление). Европейский колониализм начался в XV — XVI вв. с экспорта феодального типа социально-экономических систем на завоеванные территории (испанское и португальское доминирование в Южной Америке) и продолжился в XIX и XX столетиях. Он сыграл главную роль в создании третьего мира и сопровождался распространением идеологии расизма — попыткой оправдать доминирование белых над завоеванными расами. Продолжение отношений доминирования и зависимости среди колониальных народов после формального получения независимости называется *неоколониализмом*.²

Британцы первыми признали практическую ценность антропологии и стали нанимать исследователей на работу в целях оптимизации управления. Британский антрополог Э. Тэйлор мыслил антропологию как «политическую науку» и был убежден, что ее применение улучшит условия человеческого существования.³ Антропология впервые использовалась Норткотом Томасом в Нигерии в 1908 г. в управлении британскими колониями по принципу «непрямого», или «косвенного» правления.⁴

Антропологические исследования в период колониализма финансировались правительственными или частными интересами. В Великобритании признание практической ценности этнографических знаний восходит к середине XIX в., причем в фокусе П. а. были колониальные территории.

К концу века оформляется представление о необходимости для колониальной администрации знания этнографии; с начала XX в. известны программы обучения этнографии представителей администрации. Королевский антропологический институт Великобритании поддержал учреждение учебного центра для колониальных офицеров, аргументируя это тем, что антропологические знания способны предотвратить ситуации непонимания, которые могут привести к затратным военным интервенциям.

Первые этнографические работы были проведены по заданию колониальных властей в 1908 г. в Нигерии и в 1909 г. в Судане. В некоторых владениях Великобритании была введена должность правительственного антрополога.

В США практическое использование этнографии связывалось с потребностью в управлении индейцами еще с 60-х гг. XIX в.

В ряде стран Латинской Америки с 20 — 30-х гг. XX в. местная этнография была призвана способствовать государственной политике, направленной на экономическую и культурную интеграцию коренных народов (так называемый индихенизм).

¹ Seymour-Smith Ch. Applied Anthropology // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986.

Р. 13.

² Seymour-Smith Ch. Colonialism // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. Р. 43.

³ Sills D.L. (ed.) International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 1. New York, 1968. P. 337.

⁴ См.: Foster G.M. Applied Anthropology. Boston, 1969.

По мнению Дж. Фостера, наибольшим стимулом для развития П. а. явилось намерение помочь решению экономических, политических и социальных проблем, помочь установлению «стабильных» правительств. Непосредственная связь прикладной антропологии в развитых капиталистических странах с политикой подавления, проводимой по отношению к другим народам, неоднократно вызывала критику.

Этап Федеральной Службы. Прикладные аспекты играли важную роль в функционализме; сторонники этого направления в своих исследованиях стремились к получению результатов, которые могли быть применены на практике. П. а. приобрела большое значение в Англии после Первой мировой войны, когда выросло число проблем, связанных с управлением колониальной империей.

В тот период, когда в Великобритании развивалась структурно-функционалистская теория, многие антропологи были на службе Иностранного и Колониального Офиса. Большинство из них не рассматривали свои исследования как предназначенные в первую очередь для использования правительством, но верили, что это может облегчить задачу колониального управления.

Прикладная антропологическая работа в связи с администрированием началась в США с Индейского реорганизационного акта в 1934 г. Развитию антропологической работы в рамках федеральной политики способствовала деятельность Дж. Коллиера — специального уполномоченного по делам американских индейцев, который нашел применение навыкам антропологов в сфере государственных интересов.¹ Антропологи, действуя во взаимосвязи с группами, представляющими интересы коренных американцев, изучали роль лидеров в модели неформального правления в резервациях и готовили рекомендации по разработке племенных хартий и конституций.²

Более широко начинает использоваться работа прикладных антропологов в период Второй мировой войны — в отделе анализа сообществ в Администрации по делам военных переселенцев, в связи с насильственным перемещением японцев с Западного побережья США в лагеря для интернированных лиц на востоке Сьерра, подготовкой офицеров — будущих администраторов на оккупированных землях. Особую роль во внешней политике США начинает играть Латинская Америка, и роль антропологов еще более возрастает.

В 1941 г. группой ученых США было основано «Общество прикладной антропологии» (Society for Applied Anthropology). Среди основателей ассоциации были *Маргарет Мид*, *Элиот Чейпл* и *Фред Ричардсон*. Они заявили, что сделали это в ответ на растущее внутри Американской антропологической ассоциации «академическое предубеждение». В этом же году был основан первый журнал ассоциации — «Прикладная антропология» (Applied Anthropology), изменивший свое название в 1949 г. на «Человеческую организацию» (Human Organization).

В 1943 г. при Смитсоновском институте создается Институт социальной антропологии под руководством Морского ведомства, благодаря чему улучшаются возможности финансирования антропологических исследований и прикладной деятельности. Продолжается и прикладная работа организационных антропологов — в организациях, на предприятиях (см.: «Организационная антропология»).

После Второй мировой войны П. а. в США вышла на новый виток развития по причине послевоенного участия страны в политике регулирования и развития стран третьего мира³. Прикладные антропологи того времени руководствовались идеей, что в странах третьего мира имеется потребность в изменении и желание развиваться.

Понятие *развития* играло здесь особую роль, и ниже мы особо на нем остановимся. Прикладные антропологи рассматривали доминирующую национальную и международную политическую структуру как в основе своей благожелательную и

¹ См.: Van Willigen. Applied Anthropology: An Introduction. South Hadley, MA, 1986.

² Foster G.M. Applied Anthropology. Boston: Little, Brown and Company, 1969. P. 200.

³ Seymour-Smith Ch. Applied Anthropology // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986.

стремились минимизировать столкновения ценностей между различными культурными элементами, а также создавать более позитивные отношения между «слаборазвитыми» и «развивающимися» странами.

Наиболее известным является пример проекта П. а. «Викос» университета Корнелл в Перу, где команда антропологов под руководством А. Холмберга приняла на себя роль «патрона» в большом округе и занималась тем, что впоследствии было подвергнуто критике и названо планами *патерналистских*¹ реформ, нацеленных на передачу власти производителям. Прикладные антропологи в ряде других случаев помогали решать проблемы, связанные с неверной культурной интерпретацией, предлагая творческий синтез традиционных и современных институтов и технологий.

Этап расширения роли прикладной антропологии и отчетливых этических ценностей. После Второй мировой войны и крушения колониальной системы усилия прикладных антропологов в разных странах сосредоточились главным образом на попытках управления социально-экономическими и культурными процессами в сельских зонах развивающихся стран, реже — на прогнозировании результатов этих усилий.

Антропологи участвовали в работах, где политическую ангажированность было трудно не заметить: например, в проекте «Камелот» правительство США пыталось использовать университетские исследования для оценки антикоммунистических настроений в Чили. Участие североамериканских антропологов в проектах и разработках, связанных с войной во Вьетнаме, и в планах подрывного характера в Южной Америке, привело к дискредитации П. а., отходу специалистов от участия в ее проектах (60-е годы XX в.).

Все это повысило степень осознания политической роли П. а., вызвав в академических кругах большие сомнения в отношении необходимости участия в исследованиях, финансируемых правительством.² И хотя реальное влияние антропологии на развитие политики в принципе было небольшим, не критичный взгляд антропологов на колониальные и неоколониальные властные структуры привел к развитию критической антропологии в 1970-х гг., кульминация которой выразилась в призыве «деколонизировать» профессию.

Критики фокусировались не только на исторической важности колониализма в развитии антропологии, но также на утверждении, что многие антропологи продолжают играть свою роль в завуалировании сохраняющихся неоколониалистских или империалистских властных структур. Кроме того, они указали, что «примитивный» мир, изучаемый антропологами, который часто рассматривался так, как если бы это было доколониальной «традиционной» реальностью, на самом деле был системой, радикально трансформированной и во многом созданной колониализмом.

Антропологи противились обвинениям в том, что их ассоциируют с колониализмом, доказывая, что отношение между антропологией и управлением никогда не было простым, указывая на доколониальные философские и научные корни дисциплины. Эта защита, тем не менее, не отрицает полностью необходимости антропологов критически оценивать их установки в отношении международных властных структур и той роли, которую эти установки играют в, казалось бы, «чистых» исследованиях.³ В частности, подобную критику сегодня осуществляют такие организации, как «Международная рабочая группа по делам туземных народов», «Культурное выживание», «Антропологический ресурсный центр», «Выживание» и др.⁴

В ответ на эту критику было осуществлено несколько попыток развить П. а. в таком направлении, которое было бы более чувствительным как к политической роли

¹ Одна из форм легитимной власти, сложная система взаимозависимых отношений, где одна сторона полностью лишает другую автономии, оправдывая это аргументами пользы и выгоды.

² *Seymour-Smith Ch. Applied Anthropology* // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. P. 13-14.

³ *Seymour-Smith Ch. Colonialism* // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. P. 43.

⁴ International Working Group for Indigenous Affairs, Cultural Survival, the Anthropological Resource Centre, Survival International.

дисциплины, так и к возможным политическим конфликтам интересов, которые могут возникнуть из-за антропологического вмешательства. Однако в тот период, хотя некоторые аспекты антропологического знания и применялись политиками в ряде областей, практика (в противоположность академическим исследованиям) некоторое время считалась маргинальным занятием для антропологии как исследовательской дисциплины.

В США и Британии на какое-то время состоялось повсеместное возвращение дисциплины в академический мир, и это привело к формированию в антропологии убеждения относительно того, что академические исследования никоим образом не должны быть связаны со специфическими интересами той или иной группы клиентов. К тому же послевоенный период сопровождался растущей потребностью в специалистах с научной степенью по антропологии, которых не хватало на повсеместно развивающихся кафедрах антропологии в США.

Однако уже к началу 1970-х гг. академический рынок труда не справлялся с наймом того количества докторов, которые получали степень по антропологии. Правительство США тогда нуждалось в прикладных антропологических знаниях для развития и оценки результативности международной технической помощи и международной политики в целом.

Студенты-антропологи стали требовать для себя лучшей подготовки. Поскольку сектор академической занятости продолжал сжиматься, занятость в исследованиях политики увеличивалась. Вследствие негативной общественной оценки американской политики во Вьетнаме многие антропологи с неохотой искали работу в государственном секторе. И все же недостаток рабочих мест для выпускников факультетов антропологии в университетах привел к тому, что все больше молодых специалистов искали новые области практического применения их *дисциплины*¹, в частности, в сфере управления *культурными ресурсами*², в проектах правительства США в области здравоохранения и адаптации технологий в странах третьего мира. Содержание и процедуры выполнения таких проектов должны были быть запланированы и реализованы с учетом конкретного социального и культурного контекста.

С начала 60-х и особенно в 70-х гг. британские антропологи стали проводить разнообразные прикладные исследования в третьем мире, а в Британии и Европе — в основном в сфере этнических отношений. В такие исследования вовлекались профессионалы, которые полагали, что они должны активно реагировать на безотлагательные веления времени.

В 70-х они стали образовывать группы, по большей части вне Британской ассоциации социальной антропологии. В 1976 г. было образовано Медицинское антропологическое общество в Манчестере. В 1977 г. в Королевском антропологическом институте был создан «Комитет антропологии развития», чтобы, как было сказано, «способствовать вовлечению антропологии в развитие третьего мира»³.

Отношения антропологии, политики и администрации всегда были неоднозначными. Сегодня взаимосвязь между антропологией и политикой принимает разнообразные формы: от работы антрополога как социального критика, политического аналитика или политического активиста до ученого, проводящего исследования по контракту или работающего в государственной организации, прикладного антрополога, сочетающего исследования с целями *развития* у себя в стране или за рубежом.

Явное влияние антропологии на государственную политику, однако, было до сих пор небольшим, хотя *Ван Виллиген* (1984) и полагает, что антропология всегда считалась политической наукой. Согласно Ван Виллигену, основной вклад антропологии в политику состоит не в формировании политики, а в предоставлении информации для политиков, и эта функция была наилучшим образом развита на местном уровне или

¹ Seymour-Smith Ch. Fieldwork // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. P. 117.

² Applied Anthropology // The dictionary of anthropology / Ed. by T. Barfield. Oxford, 1997. P. 21.

³ Cm.: Social anthropology and development policy // Ed. by Grillo R., Rew A. London, New York, 1985.

в контексте больших мультидисциплинарных команд. Многие противоречия между антропологией, политикой и практическим действием вызваны фрагментацией академической антропологии и ее отделением от исследователей, практикующих в неакадемическом мире.¹ Понимая это, энтузиасты прикладной антропологии постоянно формировали возможности как для объединения практикующих исследователей, так и для обмена между теоретической и практической сферами деятельности.

В 1974 г. в Таксоне, Аризона было основано общество практических антропологов — первая организация практиков на локальном уровне.² Хотя эта организация и была расформирована через десять лет, она служила моделью для многих других региональных организаций, в том числе Вашингтонской ассоциации практических антропологов округа Колумбия и Общества прикладной антропологии в Боулдере, Коннектикут. Эти «ассоциативные» организации обеспечивали своим членам форум для обсуждения общих проблем, для формирования идентичности и создания связей с другими профессионалами. Около дюжины таких ассоциаций действует сейчас в США.³

Общество П. а. в 1978 г. начинает издание журнала «Прикладное применение антропологии» (*Practicing Anthropology*), чтобы озвучить опасения практикующих антропологов и навести мост между практикующими и академическими антропологами, поощрить использование антропологии в исследованиях политики и предоставить форум для диалога о текущем состоянии и будущем антропологии.⁴

В 1981 г. на заседании Американского общества прикладной антропологии была образована британская «Группа прикладных антропологов», которая позже стала «Группой антропологии для политики и практики» и ее численность превысила 150 человек.

Несмотря на более позднее, по сравнению с Америкой, создание формальных организаций прикладных антропологов в Британии, история привлечения антропологов к решению прикладных задач в этих странах удивительно похожа. Так или иначе, к началу 80-х гг. П. а. была уверенно и широко представлена в профессиональном сообществе.⁵

В 1983 г. в рамках Американской антропологической ассоциации была образована Национальная ассоциация по прикладному применению антропологии (*National Association for the Practice of Anthropology*). Такие же ассоциации действуют в Великобритании, Канаде, Франции, Индии, Перу, Мексике (имеются государственные исследовательские и административные учреждения). С 70-х гг. в мексиканском индигенизме развивается «интегральный подход» (Г. Агирре Бельтран), цель которого — способствовать тому, чтобы индеец чувствовал себя и поступал как мексиканский гражданин. В последние годы этнографы латиноамериканских стран работают и в программах здравоохранения. В странах Южной и Юго-Восточной Азии антропологи были заняты в программах развития общин.

В рамках Международного союза этнологических и антропологических наук на XIII Конгрессе в 1983 г. в Мехико была создана новая Комиссия «Антропология в политике и практике».

Понятие развития в прикладной антропологии

Понятие *развития*, которое в самом широком смысле включает как экономическое развитие, так и сопровождающие его социальные и культурные изменения, тесно связано с определенными идеологиями или теориями международных отношений и

¹ *Seymour-Smith Ch. Fieldwork // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. P. 118.*

² *Van Willigen J. Applied Anthropology: An Introduction. Westport, CT, 1993. P. 35.*

³ *Fiske Sh.J., Chambers E. Status and Trends: Practice and Anthropology in the United States // The Global Practice of Anthropology. Williamsburg, VA, 1997. P. 285.*

⁴ *Applied Anthropology // The dictionary of anthropology / Ed. by T. Barfield. Oxford, 1997. P. 21.*

⁵ *Cm.: Social anthropology and development policy / Ed. by Grillo R., Rew A. London, New York, 1985.*

мировой истории. Экономическое развитие подразумевает процесс перехода от одного типа экономической системы к другому, чему сопутствуют экономический рост (рост производства и дохода на душу населения) и социокультурные изменения. Идея развития содержит в своей традиционной формулировке представление о том, что общества или государства могут быть размещены на эволюционной шкале, где западные или «развитые» страны окажутся наиболее продвинутыми, а третий мир — «слаборазвитые» (underdeveloped) или «развивающиеся» государства — как не прошедшие необходимые трансформации в направлении процветания и экономического роста.

Конвенциональные исследования развития (conventional development studies) фокусировались, как правило, на тех способах, посредством которых страны третьего мира могут продвинуться в направлении, например, более эффективных сельскохозяйственных методов, индустриализации, урбанизации и так далее. Изучение развития связано с анализом тех экономических, политических, социальных и культурных характеристик, которые препятствуют прогрессу развивающихся стран, и тех способов, посредством которых развитые страны могут распространить или передать технологические, культурные или иные полезные элементы развивающимся странам. Анализ влияния социальных и культурных факторов в процессах технологических и экономических изменений основывался на допущении, что те концепции, которые были сформулированы для объяснения процесса индустриализации в западных странах, могут быть применены и к процессу развития в странах третьего мира.¹

Большая важность в антропологических исследованиях придавалась развитию отношений между установками, ценностями и экономическими изменениями. Следуя идее М. Вебера о первичности идеологических факторов в стимулировании экономического развития или идее Маклелланда о достижительской мотивации, некоторые антропологи предприняли попытку обнаружить идеологические факторы (ценности, установки или культурные образцы), которые могут препятствовать экономическому развитию. Прикладные антропологи и исследователи *аккультурации* предприняли попытку разрешить противоречия между традиционными социокультурными паттернами и потребностями экономического и технологического развития, предложив стратегии взаимной аккомодации (привыкания) и адаптации старого и нового.²

Аккультурация — этот термин использовался с XIX в. для описания процессов аккомодации (привыкания) и изменений, происходящих в моменты культурных контактов, а с 1930-х гг. стал применяться американскими антропологами, интересующимися исследованиями культурных и социальных изменений и проблемами социальной дезориентации и культурного упадка. Они определили аккультурацию как «такие явления, которые происходят, когда группы индивидов, имеющие разные культуры, впервые сталкиваются с последующими изменениями в оригинальных культурных образцах обеих групп»³.

П. а. подвергалась критике и за ее аполитичную позицию сторонниками «антропологии развития» (development anthropology), которые признают важность понимания политических процессов. В соответствии с этой критикой, П. а., фокусируясь на культурных различиях, не замечает тот факт, что именно структуры социального и политико-экономического доминирования создают проблемы развития в третьем мире.

Аналогичным образом те антропологи, которые критиковали влияние структур колониальной власти внутри самой дисциплины, рассматривают П. а. как патерналистское расширение неокOLONIALИЗМА, нечто вроде акции паблик рилейшнз, отвлекающей внимание от реальных проблем зависимости и слабого развития. Тем самым антрополог вовлекается в процессы смягчения симптомов конфликта и, следовательно, в обслуживание интересов доминантной группы путем снижения революционного потенциала подчиненного населения.

¹ Seymour-Smith Ch. Development // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. P. 75.

² Ibid. P. 75-76.

³ Seymour-Smith Ch. Acculturation // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. P. 1.

Современная антропология отличается возрастающим критическим отношением к понятию развития, и теперь существует несколько разных течений оппозиции как конвенциональным исследованиям развития, так и П. а.. Понятие развития упрощает чрезвычайно сложные наборы переменных, помещая на них удобный для исследователя ярлык. Анализ всего комплекса этих переменных поднимает проблемы теоретического, политического и этического характера.

Дело в том, что понятию развития свойственно эволюционистское понимание обществ, которые «прогрессируют» и «улучшаются» и которые в большей или меньшей степени продвинулись по пути прогресса. Однако попытка изучать страны третьего мира как изолированно развивающиеся единицы является абсолютно иллюзорной.

Как марксисты, так и теоретики мировой системы, полагают, что третий мир и его «недоразвитие» необходимо рассматривать как побочный продукт экспансии капиталистической мировой системы колониального и неоколониального доминирования. Марксистские авторы, кроме того, критикуют понятие развития за то, что оно отвлекает внимание от анализа международных властных структур внутри капитализма и маскирует по сути грабительское, хищническое отношение развитых стран к развивающимся.

При этом теория мировых систем настаивает на едином способе производства для всего капиталистического мира, а марксистский анализ учитывает в любой данной ситуации все разнообразные способы производства, которые могут там сосуществовать. Решающее различие между этими двумя типами анализа — та степень автономности, которая может быть принята для каждой формации в мировой экономике.¹

Аналогичные выводы относятся и к идеям прогресса, модернизации, рационализации, которые не обеспечивают надежной основы для анализа процессов социальных и экономических изменений. Урбанизация или индустриализация, например, никаким образом не указывают на рост благосостояния или прогресс в странах третьего мира и должны тщательно проверяться в каждом случае на предмет своих социальных, политических и экономических последствий. Сегодня для антрополога уже стало привычным критически оценивать, кто именно извлекает выгоду из процесса развития, и действительно ли технологические или экономические «успехи» означают какое-либо общее улучшение для населения в целом или просто растущую прибыль национальной и/или иностранной элиты.

Сторонники подхода «соответствующей» или «средней технологии» доказывают, что наиболее подходящей технологией на уровне сообщества чаще всего является та, которая может быть построена и поддерживается на местном уровне с низкими издержками и которая направлена на разрешение основных проблем сообщества и его потребностей. Импортированные высокие технологии доступны только обеспеченным элитам и могут лишь увеличить разрыв между богатыми и бедными.

Отечественный опыт прикладной антропологии

В СССР, начиная с первых лет советской власти, этнографы привлекались главным образом в роли экспертов для решения разного рода практических задач национального, хозяйственного и культурного строительства. В поздний советский период была создана наука этносоциология как попытка соединить этнографический предмет с социологическим методом. В фокусе этносоциологических исследований в 1970-х гг. — типичные для марксистского анализа проблемы сравнения культурного уровня и сближения советских наций.²

Этнография, как и любая социальная наука, является социальным инструментом, призванным утверждать и поддерживать порядок властных иерархий. Реализация

¹ Seymour-Smith Ch. Development // Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1986. P. 76.

² См.: Дробизева Л.М. Усиление общности в культурном развитии советских наций // История СССР. 1972. № 4.

господства достигается различными способами. Среди них — создание идеологом и символических классифицирующих сеток, воспроизводящих и оправдывающих реальные формы стратификационного неравенства, производство социальной нормы, основанной на усредненной политически выгодной схеме, в ущерб «маргинальным» социальным практикам.

В случае с отечественной этнографией и этносоциологией, с одной стороны, это достигалось с помощью идеи ассимиляции малых этносов через интеграцию всех народностей в новое социально-культурное образование — «советский народ». Аналитическим средством в этом случае явилось ортодоксально-марксистское толкование диалектики «общего и особенного», неявно опирающееся на посылку о тотальности некоего избранного культурного образца. «Общесоветские традиции, единые по содержанию и национальные по форме», создавались на основе оценочного подхода к культуре. Здесь вырабатывались критерии прогрессивности культуры, причем противопоставление европейских и азиатских культур («типов социально-культурного облика народов): связывалось с различным уровнем урбанизации регионов СССР.

Различия подлежали ликвидации: отставшие народы должны были подтянуться до уровня самых урбанизированных наций страны. Урбанизированный — значило лучший, и уверенность в абсолютном, универсальном характере своих ценностей вела к статусным претензиям русских-горожан. При этом помещение в предметное поле этнографического исследования удаленных (в различных смыслах) этносов укрепляло их в статусе маргинальных меньшинств.

С 1980-х гг. ориентация этнологов (социальных антропологов) на практическую деятельность усилилась. Судя по прогнозам, в будущем ожидается преобладание прикладных этнологических исследований, в результатах которых заинтересована сфера управления.¹ Этнографы и этнопсихологи указывают на прикладной характер своей деятельности: «крупные торговые фирмы и транснациональные корпорации, предполагающие разместить предприятия за рубежом, собирают информацию о культуре труда местного населения. Этнография и культурология все больше теряют статус "отвлеченных", "академических" дисциплин»². По мнению современных отечественных этнографов, объектом будущих этнологических изысканий станут исчезающие этносы и слабоизученные народы, конфликтующие этносы и этносы со сложной внутренней структурой. Этнографами и социальными антропологами формулируются задачи разработки методов прогнозирования и рекомендации по оптимизации этнических процессов, обнаруживаются практические проблемы тюремной и армейской субкультуры.³

Экологическое направление прикладной антропологии

Исследования в области экологии человека вызваны обеспокоенностью широких кругов общечеловеческого будущего состоянием жизни на Земле. Впервые понятие «экология человека» (Human Ecology) применил, как принято считать, американский географ *Г. Берроуз*.⁴ При изучении адаптации людей к городской среде это понятие использовал социолог *Р. Парк*, позднее появилась «социальная экология», которая занимается изучением особенностей и закономерностей взаимоотношения людей со средой обитания.

Искусственное изменение природных условий приводит к возникновению своеобразных «культурных ландшафтов» с антропогенной нагрузкой (сельхозугодья, населенные пункты и т. п.). Между тем, устойчивость этнических групп достигается не

¹ См.: *Филиппов В.Р., Филиппова Е.И.* Crede experto (Отечественная этнология сегодня и завтра) // Этнографическое обозрение. 1993. № 5. С. 3 — 11.

² *Переделкин Л.С.* Этнопсихология современного производства // Человек. 1990. № 6. С. 104 — 109.

³ *Баников К.Л.* Армия глазами антрополога. К исследованию экстремальных групп // Мир России. 2000. С. 125 - 134.

⁴ См.: *Barrows H.H.* Geography as Human Ecology // Annals Assoc. Amer. Geogr. Vol. 13. 1923. № 1.

только за счет трансмиссии языка и этнических ориентаций, но и путем создания для каждого нового поколения средств жизни с использованием навыков традиционного жизнеобеспечения.

В американской культурной антропологии процесс экологизации наметился в теоретических разработках с середины 1950-х гг., которые позднее получили практическое применение (экологическое направление прикладной антропологии), прежде всего в «развивающихся» странах после распада колониальной системы. Это было обусловлено необходимостью вернуться к прежним экологически сбалансированным способам коллективного существования (традиционной жизни), разрушенного колонизаторами-европейцами. Особенности жизнеобеспечения этнических групп вызвали необходимость теоретической и практической антропологической работы.

Акционистская антропология

Акционистская антропология, или антропология действия (Action anthropology) — прикладное направление американской культурной антропологии. Термин *акционистская антропология* появился в ходе полевых исследований, проводившихся группой ученых из Чикагского университета во главе с С. Таксом среди индейцев племени фокс в штате Айова в 1948 г.

В ходе полевых исследований ученые перешли от традиционного метода «включенного наблюдателя» к методу «участвующего наблюдателя». С тех пор акционистская антропология означает применение этнографического знания самой исследуемой этнокультурной общностью для достижения определенной цели, в осознании и постановке которой им помогают антропологи. С развитием исследований в этом направлении выявились определенные различия в понимании социальной роли акционистской антропологии. Некоторые ученые понимают ее как любое использование антропологического знания самой локальной группой для направленных изменений.

В любом случае в этом плане антропология действия отличается от административной антропологии, хотя обе они и являются разделами прикладной антропологии и как прикладные науки отличаются от академической антропологии.

Скорее всего, социальное значение антропологии действия можно правильно оценить только в контексте всей социально-экономической структуры общества, а также с учетом сформулированного социального заказа. Цели антропологии действия во многом зависят от гражданской позиции, этических принципов исследователя.¹

Будущее прикладной антропологии

Отметим, что академическая социология долгое время не признавала П. а. и этнографию, считая их ненаучными, а прикладные антропологи не всегда прибегали к этнографическим методам, оценивая их как чисто академические и бесполезные для практики. И до сих пор такое противостояние существует.

Например, *Мартин Хаммерсли* в 1990-е гг. отметил, что «этнографию, восходящую к социальной и культурной антропологии и Чикагской социологии, рассматривают скорее как чистое, чем прикладное исследование. С этой точки зрения, этнография не связана ни с какими непосредственными практическими целями, но концентрируется, скорее, на вкладе в наше знание о человеческом обществе»².

Можно возразить, однако, что разграничения между «чистым» и «прикладным» исследованиями довольно размыты, поскольку общее знание может иметь весьма прямое отношение к практическим проблемам. В этом смысле большой прикладной вклад был сделан социологами и антропологами Чикагской школы. Академическое

¹ См.: *Веселкин Е.Л.* Антропология действия http://www.sati.archaeology.nsc.ru/encyc_p/term.html?act=list&term=532.

² Цит. по: *Lion E.* Reflections on the future of applied anthropology // *Journal of contemporary ethnography*. 1999. № 6.

исследование может иметь прямое отношение к практике как минимум в двух аспектах: удовлетворять определенную потребность в информации или предоставлять подход, связанный с целым спектром проблем и/или конкретным политическим решением.

По мнению *Элеонор Лайон*, в настоящее время наблюдается «деприватизация» человеческого опыта, многие смыслы перестают принадлежать к сфере частного: «когда жизнь все более и более наполняется дискурсами организаций и институтов, люди все чаще вступают во взаимодействие с агентствами и профессионалами, чтобы интерпретировать, определять и отвечать на личные вопросы, дилеммы и беспокойства»¹.

В связи с этим сегодня все большую необходимость получает практически ориентированная антропология, связанная с социальным развитием и социальным управлением. Прикладная этнографическая работа продолжает развиваться и становится более заметной среди других дисциплин. Кроме того, ее все более признают социологи, все чаще сообщается о фондах и грантах, где финансируются этнографические методы исследования, развиваются разнообразные методы этнографии, растут возможности публикации.

Рост признания этнографических методов в различных дисциплинах повлиял на П. а. двояким образом. Во-первых, все в большем количестве дисциплин развиваются этнографические методы. Социальная политика и социальная работа опираются на этнографические исследования, востребованы качественные методы и в области исследований образования и менеджмента, в целях оценки эффективности разнообразных организаций и проектов.

Во-вторых, дисциплины социальных наук, которые традиционно включали этнографию в качестве метода, все более признают и развивают прикладную деятельность. Эти два направления часто комбинировались в прошлом, и сегодня можно наблюдать развитие обществ прикладной антропологии и прикладной социологии: созданы Ассоциация социологической практики, Секция социологической практики в Американской социологической ассоциации. На конгрессах по социальным наукам работают секции социальных технологий.

П. а. и прикладная этнография становятся заметными направлениями в рамках социологии. В 1999 г. 29% факультетов социологии в США имели прикладную специализацию, а 37% из них — специализацию по качественным методам (11% из всех факультетов). Между тем в 1998 г. качественные методы преподавались только на 31 % из тех факультетов, где имела прикладная специализация. Сегодня наблюдается не только рост мест для практики студентов, но становится отчетливо заметно взаимобогащение практиков и академических этнографов.²

Согласно исследованиям, проведенным Американской антропологической ассоциацией (ААА), неакадемическая занятость антропологов достигала 5,1% в 1986 г., а в начале 1990-х гг. уже каждый третий выпускник американских кафедр антропологии находил себе место работы вне академии, и эта тенденция подтвердилась позднее. В 1997 г. 29% выпускников антропологических кафедр работали вне университетов, и сейчас для выпускников с научной степенью гораздо больше вакансий в прикладной сфере, чем в академической.³

Какие же это формы занятости? Прикладные антропологи находят себя в многочисленных видах деятельности. Хотя большинство выступают в роли исследователей, прикладные антропологи часто становятся воздействующими специалистами, медиаторами, координаторами, администраторами, культурными и политическими «мотиваторами»⁴; они производят оценку эффективности проектов и программ, активизируют потенциал местного населения на общественно значимую деятельность. Распростра-

¹ См.: *Lion E.* Reflections on the future of applied anthropology // *Journal of contemporary ethnography*. 1999. №6.

² См.: там же.

³ American Anthropological Association. The 1997 —1998 AAA Guide. Arlington, VA, 1997.

⁴ *Baba M.L., Hill C.E.* (eds.) *The Global Practice of Anthropology*. Williamsburg, VA, 1997. P. 90.

ненные сферы занятости прикладных антропологов — это здравоохранение, образование, международное развитие, планирование, энергетическая политика, жилищная политика и социальное обеспечение.¹

Прикладные антропологи могут работать в различных условиях: в качестве краткосрочных или долгосрочных консультантов, правительственных служащих, по контракту с фирмой, общественной правозащитной организацией, в академических учреждениях, в государственной службе или органах местного самоуправления. В ряде случаев антропологи могут выполнять задачи, сходные с теми, что поручают другим социальным ученым: например, быть консультантами, аналитиками в центрах изучения общественного мнения или опросных службах, руководить проектами, исполнять обязанности координатора, финансиста, специалиста по подбору кадров, по оценке программ, по образованию, директора исследований и администратора контрактов.

Проекты П. а. разнообразны, поэтому они получают поддержку из самых разных источников. В России большинство фондов, поддерживающих исследовательские инициативы, делают особенный акцент на прикладном характере проектов, и от заявителя требуется представить доказательства внедрения результатов: это Российский фонд фундаментальных исследований, Российский гуманитарный научный фонд, фонд Форда, фонд Дж. и К. Макартуров, сетевые программы Института Открытое Общество (фонд Сороса), фонд им. Д. Лихачева. Существуют и специальные виды конкурсов, в рамках которых получают поддержку сугубо прикладные проекты, где проведение исследований не требуется, необходимо лишь провести серию мероприятий, которые, как предполагается, способны катализировать позитивные социальные изменения.

Исполнителями прикладных исследовательских, акционистских проектов могут выступать государственные и общественные организации, музеи, библиотеки, школы, университеты, исследовательские центры. Очень многие проекты связаны с сохранением культурного наследия, развитием гражданского самосознания, пробуждением интереса общественности к социально значимым, но замалчиваемым вопросам, апробацией или распространением новых методов и технологий социального развития.

Ключевыми точками приложения сил прикладного антрополога выступают учреждения образования и культуры — школы, библиотеки, музеи. Многие краеведческие музеи реализуют оригинальные социально значимые проекты. Например, в Самарском краеведческом музее при поддержке Института Открытое Общество (фонд Сороса) и ГУИН Минюста России по Самарской области идет проект по организации интерактивной выставки «Закрытое пространство в открытом обществе» средствами современного искусства с исторической, литературной, этнографической информацией о проблемах жизни в тюрьме.² При Энгельсском краеведческом музее создан Центр декоративно-прикладного и народного творчества.³ Объединяя деятельность старшего и младшего поколений в изучении традиций разных народов, открывая мастер-классы и производственные мастерские, центр становится инициатором интересных программ социального и национального развития народов региона.

Методологическое развитие прикладной антропологии предполагает повышение роли акционистских и партисипаторных методов работы, которые усиливают связи между исследователями, практиками и участниками проектов среди местного населения. Пересматриваются представления исследователей о смыслах и этике интервенции, о роли опыта и характере переживаний участников программ.

Важную роль в развитии П. а. играет сегодня Интернет. Существует множество вебсайтов, содержащих информацию о программах, проектах, исследованиях. Интернет представляет и новые возможности для сбора данных: сегодня известен целый ряд проектов, использующих метод интервью в чатах.

¹Wulff R.M., Fiske Sh.J. (eds.) *Anthropological Praxis: Translating Knowledge Into Action*. Boulder, 1987. P. XII—XIII; *Applied Anthropology*//The dictionary of anthropology/Ed. by T. Barfield. Oxford, 1997. P. 23.

² См.: Самарский областной историко-краеведческий музей им. П.В. Алабина. <http://www.museum.samara.ru/suma.htm>.

³См.: Энгельсский краеведческий музей. Проекты, <http://hbrary.sgu.ru/engels/projects/ projects.htm>.

Развитие П. а. происходит на фоне деприватизации социальной жизни, растущего влияния электронных коммуникаций и общественной потребности в прозрачности и подотчетности организаций, в эффективности программ и сервисов.

П. а. способствует пониманию новых форм социальных отношений и социальных проблем, изменяющихся в новом тысячелетии смыслов, идентичностей и стилей.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор)*; *Культура: антропологические интерпретации*; *Модернизация (в антропологии)*; *Общество*; *Организационная антропология*; *Политическая антропология*; *Структура культурной (социальной) антропологии*; *Экологическая антропология*; *Экономическая антропология*.

Лит.: Баябина Е., Романов П., Ярская-Смирнова Е. Теория и практика волонтерского движения. Саратов, 2000; *Батыгин Г.С.* Лекции по методологии социологических исследований. М., 1995; *Веселкин Е.Л.* Антропология действия. Гендерно-чувствительная социальная работа: образование и практика. Саратов, 2002; *Гендерный анализ. Краткое руководство* / Сост. А. Ниеманис: Пер. с англ. М., 2001; Институт этнологии и антропологии РАН http://www.iea.ras.m/topic/law/law_publ.html; Информационный портал «Женщины и общество» <http://www.owLm>; *Ириорн М.* Акционизм // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. II. Спец. вып. 1999; *Лаврова О., Романов П., Ярская-Смирнова Е.* Социальный менеджмент. Саратов, 2001; *Местное управление многоэтничными сообществами в странах СНГ* / Под ред. В. Тишкова, Е. Филипповой. М., 2001; *Организация административного мониторинга социальных программ на региональном и местном уровнях* / Под ред. А.Л. Александровой. М., 2002; *Принцип активизации в социальной работе* / Под ред. Ф. Парслоу / Пер. с англ. под ред. Б.Ю. Шапиро. М., 1999; *Проектная деятельность* (<http://www.fundraising.stalingrad.ws/main.htm>); *Рэдклифф-Браун А.* Историческая и функциональная интерпретации культуры и практическое применение антропологии в управлении туземными народами // Антология исследований культуры. Т. I. Интерпретации культуры. СПб., 1997; *Романов П.В.* «Другая» культура как объект социологии: эволюция этнографического метода // Социокультурные проблемы нетипичности. Саратов, 1997; *Романов П.В.* Процедуры стратегии, подходы «социальной этнографии» // Социологический журнал. 1996. № 3/4; *Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р.* Делать знакомое неизвестным. Этнографический метод в социологии // Социологический журнал. 1998. № 1/2; *Семенова В.В.* Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998; *Социальная политика и социальная работа в изменяющейся России* / Под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. М., 2002; *Социальное партнерство: взаимодействие между государственными, коммерческими и общественными структурами. Опыт проведения учебной программы* / Сост. М.И. Либоракина, Л.С. Никонова. М., 2001; *Турен А.* Возвращение человека действующего. М., 1997;

П.В. Романов, Е.Р. Ярская-Смирнова

Прикладная антропология и социальная инженерия

Прикладная антропология (далее П. а.) — направление социальной и культурной антропологии, связанное с решением практических проблем в традиционных и современных сообществах. *Социальная инженерия* (далее С. и.) — раздел П. а., ориентированный на научно-информационное сопровождение и конструирование изменений сообществ в поликультурной среде.

Предметная специфика и направления прикладной социальной антропологии

В последнее время проблемы П. а. и С. и. находят все более и более широкое распространение в отечественной науке и социальной практике. Некоторые из них рас-

сма тривались и на страницах журнала «Социологические исследования». Автор данной статьи в ряде своих работ попытался обосновать предмет и научный статус П. а. и С. и., а также ее соотношение с другими прикладными направлениями социальных наук.¹

Выражение «П. а.» еще не прижилось в сознании ученых и практиков. Как отмечает К. Клакхон, П. а. — относительно новое понятие. Оно появилось в начале XX столетия и окончательно конституировалось лишь в конце 1930-х годов. А с 1941 г. в США стал выходить журнал «Прикладная антропология»².

П. а. берет свое начало от «административной» антропологии, в качестве практических направлений которой британские антропологи А. Рэдклифф-Браун (1884 — 1942) и Б. Малиновский (1881 — 1955), считали следующее:

- 1) обучение колониальных чиновников основам этнографии;
- 2) работа правительственных антропологов в административном аппарате колоний;
- 3) участие антропологов в специальных исследованиях, организованных по заказу колониальных властей.³

В ходе научного обеспечения колониальной политики антропологами разработана модель «косвенного управления», предполагавшая повсеместную реорганизацию колоний по единому образцу. С точки зрения Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна, антропологический смысл колониальной политики заключался в том, чтобы «сохранить то, что еще можно сохранить из туземных институтов». Сверхзадача же самой П. а. и ее технической области (так называемой С. и.) — «устранение зол нашей цивилизации»⁴.

Одним из ярких представителей П. а. и С. и. по праву считается основатель социально-экологической теории Чикагской школы Роберт Эзра Парк (1864 — 1944). Его работы до сих пор служат образцом применения антропологических и социологических методов к исследованию проблем города, промышленности, системы социального обеспечения.

Исследовательский опыт антропологов, накопленный ими за многие десятилетия при изучении примитивных племен, пригодился им для анализа практических проблем современных обществ. «Социальные антропологи, — пишет К. Клакхон, — исследовавшие разные общества с дистанцированных позиций, научились смотреть и слушать таким образом, что могут достаточно точно определить, куда следует направлять усилия, а где лучше от них воздержаться»⁵. С его точки зрения, к сфере компетенции данной науки относится следующее:

¹ См.: Белик А. А., Резник Ю. М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). Учеб. пособие. М., 1998; Наука о культуре и социальная практика: антропологическая перспектива. Труды научных чтений / Отв. ред. Ю. М. Резник. М., 1999; Резник Ю. М. Социальная инженерия: предметная область и границы применения // Социол. исслед. 1994. № 2. С. 87 — 95; Резник Ю. М. Социальная инженерия в системе социологического образования // Социол. исслед. 1994. № 5. С. 14 — 21; Резник Ю. М. Формирование институтов гражданского общества: социоинженерный подход // Социол. исслед. М., 1994. № 10. С. 21 — 30; Резник Ю. М. Социальная инженерия как средство обеспечения управления: Учебно-методическое пособие. М., 1996; Резник Ю. М., Федоров Е. С. Антропология и социальная политика. Часть 1. Теоретико-методологические основы социальной антропологии. М., 1997; Резник Ю. М. Прикладная антропология организаций // Наука о культуре и социальная практика: антропологическая перспектива. Труды научных чтений / Отв. ред. Ю. М. Резник. М., 1999. С. 134 — 147; Резник Ю. М. Прикладная социальная антропология организаций: научный статус и специфика // Социол. исслед. 1999. № 6; Социальная антропология на пороге XXI века. Труды и материалы конференции / Отв. ред. Ю. М. Резник. М., 1998; Социальная инженерия: Часть. 1. Теоретико-методологические проблемы: Курс лекций / Под ред. Ю. М. Резника и В. В. Щербины. М., 1994; Социальная инженерия: Сбор, трудов семинара / Под ред. Ю. М. Резника и В. В. Щербины. М., 1996.

²Клакхон К. К. М. Зеркало для человека. Введение в антропологию : Пер. с англ. СПб., 1998. С. 202.

³Никишенков А. А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986. С. 150.

⁴Там же. С. 186.

⁵Клакхон К. К. М. Зеркало для человека. Введение в антропологию : Пер. с англ. СПб., 1998. С. 214.

- 1) выявление факторов культуры или субкультуры, которые обуславливают приятие или неприятие людьми предлагаемых перемен (анализ и диагноз);
- 2) указание типа духовного климата, который требуется при необходимости изменения каких-либо обычаев (прогноз);
- 3) участие в управлении, в т.ч. в планировании и руководстве программами разных типов (управление).¹

Первые две функции позволяют сравнить антропологическое исследование с работой врача, который определяет причину заболевания и общий тип окружения больного. Поэтому, опираясь на анализ К. Клакхона, можно указать на общие черты, присущие деятельности прикладных социальных антропологов.

Во-первых, они всегда подчеркивают «равное значение символических и утилитарных составляющих человеческих отношений»². Другими словами, они должны учитывать как рациональные, так и нерациональные аспекты этих отношений. «Прикладная антропология уже прошла стадию, когда главной задачей было внедрение понимания и уважения национальных обычаев. Сегодня эта проблема имеет две стороны. По-прежнему необходимо анализировать содержание и построение культуры управляемого общества. В то же время антрополог-практик должен обладать систематическим представлением о специфических субкультурах политиков, контролирующих органов и исполнителей государственных программ».

Во-вторых, цель антрополога, занимающегося обеспечением регионального управления, не считается достигнутой, если со стороны властей наблюдается только такое понимание другой культуры. «Антрополог, — подчеркивает тот же К. Клакхон, — также должен помочь властям посмотреть на себя со стороны, рассмотреть альтернативы и затем выбрать направление дальнейших действий»³.

Общее профессиональное кредо деятельности прикладного антрополога можно определить так: «он должен изучить пространство социальных отношений и распознать основные культурные течения, чтобы неожиданные последствия рациональных действий, предпринимаемых организаторами и производственными экспертами, были сведены к минимуму»⁴.

В последние десятилетия в отечественной и западной науке активно разрабатываются такие прикладные направления, как городская антропология («антропология урбанистики»), индустриальная антропология и антропология организаций.

Основателями *городской или урбанистической антропологии* считают американского социального исследователя Роберта Парка и культурного антрополога Роберта Редфилда.

Р. Парк построил концептуальную и методологическую базу социально-экологического направления *Чикагской школы* социальных наук. Его исследования имеют тесную связь с работами чикагских культурных антропологов (Ф. Коул, Э. Сепир, Р. Редфилд и др.). Их основные темы таковы: социально-экологический подход и возможности его применения; расовые отношения и межкультурные взаимодействия; культура и городская среда и т. д.

Парк считал социологию и антропологию поведенческими науками, изучающими с разных сторон человеческую природу и опыт человеческих отношений. Общее между ними состоит, по его мнению, в том, что они занимаются описанием и объяснением культурного процесса (установление, освоение и модификация нравов, обычаев, смыслов, значений и пр.) и изменениями человеческой природы под воздействием этого процесса⁵.

Одно из первых исследований Парка, проведенное совместно с Институтом Букера Вашингтона, негритянского общественного деятеля, показало, что «изучение негров в

¹ Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию: Пер. с англ. СПб., 1998. С. 215 — 217.

² Там же. С. 222.

³ Там же. С. 225.

⁴ Там же. С. 217.

⁵ См.: Современная американская социология. М., 1994. С. 7.

Америке выявляет самые различные их типы и дает возможность исследовать развитие современного американского общества в целом. Негры в американской среде, — подчеркивает далее Парк, — это социальная лаборатория»¹.

Дальнейшие научные поиски Парка были связаны с изучением города как социальной среды. Его концепция городского развития основана на трех принципах: социальном атомизме, пространственной мобильности и социальном взаимодействии. Эти принципы Парк связывает единой аналитической схемой: рост населения и интенсификация миграции приводят в соприкосновение большие массы людей, проживающих на одной территории, что усиливает конкуренцию между ними и ускоряет разделение труда и формирование социальных институтов.²

Американский антрополог Роберт Редфилд (1897 — 1958) заимствовал у Парка методологию социальной экологии и построил на этой основе концепцию народного и городского обществ, соответствующих двум разным моделям социальной организации. Он выдвигает идею аналитического континуума между небольшими сельскими общинами, нестратифицированными и однородными, и большими городами, имеющими более сложную, гетерогенную среду. Они характеризуются двумя типами традиций — больших и малых.

Индустриальная антропология, с точки зрения Клакхона, создана на протяжении последних двадцати лет на базе Бизнес-школы Гарварда, Института технологии Массачусетса и Университета Чикаго.³

В основе антропологического подхода лежит представление о том, что промышленные коллективы можно изучать таким же образом, что и примитивные племена. «Индустриальная антропология, — подчеркивает К. Клакхон, — состоит в применении к тому или иному сектору нашего собственного общества техник и способов рассуждения, используемых антропологами в полевой работе и при управлении колониями»⁴.

В центре внимания антрополога, изучающего промышленные проблемы, находятся анализ неформальных схем поведения, являющихся результатом сцеplения формальных и неформальных кодов, исследование значимых коммуникативных схем и семантических аспектов коммуникации, изучение систем восприятия и символов любой природы и любой субкультуры.

Еще один круг проблем деятельности промышленного антрополога заключается в помощи руководству компаний в осуществлении технических нововведений, в налаживании посреднических связей между властями, работодателями и трудовыми союзами, в осуществлении содействия средствам массовой информации, связанным с деятельностью промышленных предприятий.

Наконец, третье направление прикладных социально-антропологических исследований относится к изучению организаций.

Термин «*социальная антропология организаций*» («организационная антропология») появился не сразу. По мнению П.В. Романова, первоначально исследования в области организаций почерпнули концепцию культуры из работ известных антропологов (К. Гирц, В. Тернер, М. Дуглас). В дальнейшем же произошло методологическое разделение — те дисциплины, которые объединяются в организационные исследования (*organisational studies*) пересмотрели понятие культуры по-своему, тогда как социально-антропологические представления сохранились и углубились представителями этнографического, преимущественно качественного направления антропологии и социологии.⁵

В организационных исследованиях сложилось четыре основных традиции анализа культуры организаций. Первая из них отражала проблематику управления теми компаниями, чьи производственные мощности и системы обслуживания размещены

¹ См.: Современная американская социология. М., 1994. С. 4 — 5.

² Там же. С. 9.

³ Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию / Пер. с англ. СПб., 1998. С. 222.

⁴ Там же. С. 223.

⁵ См.: Романов П.В. Социальная антропология организаций (теоретико-методологические аспекты исследования) // Социальная антропология на пороге XXI века. М., 1998. С. 43.

в различных географических областях, каждая из которых отличается своей национальной культурой (Г. Хофштеде). Второй подход возникает тогда, когда управленцы осознали необходимость интеграции работы людей различных национальностей в единый рабочий процесс на одном предприятии (Э. Шейн). Третья традиция рассматривает культуру как неформальные концепты, симпатии и ценности работников. Согласно четвертой, культура компании может отражать формальные организационные ценности и способы деятельности, используемые администрацией подобно клею для интеграции рабочей силы, как способ поддержания способности коллектива фирмы к быстрым изменениям на рынке и его конкурентноспособности.¹

Социально-антропологический или этнографический подход в исследовании организаций присутствует, как правило, скрыто. Он содержится, по мнению П.В. Романова, в природе аналитического нарратива, в т.ч. присутствует в момент обращения к собственному опыту самих антропологов, где привлекаются некие общие для них и их клиентов смыслы и стереотипы.

Антропология организаций может выступать также и как орудие социальной критики, позволяющее представить взгляд «снизу — вверх» и переосмыслить управленческую рациональность с использованием прямой речи, текстов интервью и голосов организационных субкультур.

При этом понятие «организационная культура» может и не упоминаться напрямую, однако общее понимание социального контекста протекания организационной жизни целиком лежит в русле социально-антропологических предпочтений. Антропологические и этнографические методы изучения организационной культуры опираются на возможность постижения некоей социальной реальности, заложенной в рутинных взаимодействиях социальной группы.²

Простейший способ распознать отличия между культурой и субкультурой организации — наблюдать повседневное функционирование группы со стороны. Характеристики наблюдаемой культуры постепенно проявляются из образцов интеракций между людьми, из особенностей языка, образов и тем, проявляющихся в беседах, в многочисленных ритуалах, относящихся к повседневной рутине.

Социолог, изучающий организацию, следует здесь роли антрополога, который, стараясь снять отчуждение между собой — носителем определенной культуры и теми, чью культуру он исследует, на первых порах учится смотреть на чужое как на близкое, а впоследствии обретает способность смотреть на близкое, как на чужое.³

П.В. Романов ссылается на одно из первых исследований в области П. а. организаций, проведенное группой А. Стросса в 1963 г. Последний рассматривал культуру организации как то, что проявляется, выходит на поверхность в повседневной деятельности людей. Он определил ее как процесс непрерывно организуемого и воспроизводимого договорного порядка.

Обобщая сказанное, необходимо отметить, что «организационная культура», являясь центральным понятием П. а. организаций, описывается, как правило, в терминах повседневности и рутинности, традиций и привычек, характерных для работников организации.

Именно повседневная, обыденная сторона культуры, начиная от города как сложного социокультурного комплекса и заканчивая организацией, выступает на первый план в прикладном антропологическом исследовании. Его практическая значимость связана с решением тех проблем, которые выходят за рамки установленного социального порядка и менее всего регулируются методами рационального управления. Здесь начинается зона действия и влияния антрополога, призванного быть не только «социальным врачом», но и посредником (советником, консультантом) в социокультурном взаимодействии различных групп организации.

¹ См.: Романов П.В. Социальная антропология организаций (теоретико-методологические аспекты исследования) // Социальная антропология на пороге XXI века. М., 1998. С. 43.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 43 — 44.

Таким образом, в качестве предмета П. а. организаций мы рассматриваем социально-культурные закономерности и связи повседневной жизни и практики. Структура самой П. а. организаций определяется характером решаемых практических задач. Она включает четыре основных тематических раздела:

- 1) формирование внутренней социокультурной среды организации (антропология «внутренних» связей организации, в т.ч. управление персоналом);
- 2) формирование внешней социокультурной средой организации (антропология «внешних» связей организации, в т.ч. связи с общественностью);
- 3) организация социального участия субъектов (антропология участия);
- 4) управление повседневным поведением субъектов организации (П. а. повседневности и социальная инженерия).

Итак, завершая краткий обзор научных направлений и проблем прикладных исследований культуры, необходимо еще раз подчеркнуть, что П. а. имеет двойственный статус в системе социальных наук: с одной стороны, ее относят к поведенческим наукам (наряду с экологией человека или социальной экологией, психологией и социологией), которая рассматривает культурную сферу или подсистему в качестве своего исходного объекта, а, с другой, ее включают в число наук о культуре повседневности, выделяя символическое содержание паттернов в качестве главного предмета исследования.

Но у антропологии, как показывает опыт ее практического применения, есть и своя «теневая» сторона, которая становится более наглядной при изучении роли антропологов в практике государственного и корпоративного управления в рамках социоинженерной деятельности.

Социальная инженерия как инструмент прикладных исследований малых сообществ

Что же такое С. и.? С целью уточнения смысла данного термина обратимся к некоторым определениям, имеющим место в западной и отечественной литературе.

По словам *К. Понтера*, одного из теоретиков умеренного рационализма в социальной науке, термин «С. и.» впервые введен в 1922 г. Р. Паундом в его работе «Введение в философию права». По другим сведениям этот термин появился задолго до 1922 г. (его употребление приписывают, в частности, С. и Б. Веббам).

В 1920 — 1930-е годы прошлого века С. и. становится важным инструментом П. а. культуры и, в частности, так называемой «административной антропологии», разработанной антропологами А. Рэдклифф-Брауном и Б. Малиновским. Следует признать, что столь известные ученые были на службе своего правительства и выполняли его социальный заказ.

С другой стороны, интерес к С. и. проявился еще в 1920-е годы в движении по научной организации труда в СССР, которое стало частью проекта ускоренной индустриализации страны. Его теоретики (А.К. Гастев, Н.А. Витке и др.) предложили рассматривать С. и. как техническую деятельность по совершенствованию организации труда и производства. Как для западных, так и для советских предприятий актуальным в то время был поиск путей рационального использования и оптимизации рабочей силы.

В современной отечественной литературе данный термин получает широкое распространение в начале 1970-х гг. в работах по критике западной социологии и социальной психологии. Его окончательное признание и конституирование происходит в начале — середине 1980-х гг. Однако в работе отечественных исследователей чаще используется аналогичный по смыслу термин «социоинженерная деятельность».

В научной литературе понятие «С. и.» употребляется главным образом для обозначения *особой деятельности, ориентированной на целенаправленное формирование, изменение и регулирование различных организационных структур* (социальных институтов, формальных организаций, групп и т. д.).

К числу основателей современной концепции С. и. исследователи относят *К. Поппера*, одного из идеологов корпоративного капитализма (получившего по авторскому

замыслу название «открытого общества»), который видит основную задачу социального инженера в проектировании и реконструкции социальных институтов.¹ Такая С. и. представляется ему лишь как «частичная», «поэлементная» или «поэтапная» деятельность, имеющая достаточно ограниченную сферу применения.

Поэтому он подчеркивает, что «поэлементный» инженер или технолог «знает, что спроектированным является лишь незначительное меньшинство социальных институтов, все остальные просто «выросли», это непреднамеренные результаты человеческих действий»².

И хотя понятие «С. и.» является символически обобщенной формой выражения *инженерного подхода* к анализу и изменению социальной жизни, его конкретное содержание обусловлено не столько спецификой самой инженерной деятельности, сколько особенностями воздействия управляющей системы (так называемых «инженеров человеческих душ») на управляемую поведенческую систему. Своеобразие же инженерной деятельности, в общем, и С. и., в частности, следует искать в природе их объекта. Поле деятельности инженера — создание и обслуживание систем особого типа. Инженер имеет дело, как правило, с *искусственными системами* и объектами.

Термин «искусственный» широко распространен в инженерном деле. С искусственными объектами мы сталкиваемся на каждом шагу нашей повседневной жизни. Уже давно стали привычными такие выражения, как «искусственные сооружения», «искусственный интеллект», «искусственный спутник», «искусственное кровообращение», «искусственный отбор», «искусственный язык» и др. Не случайно поэтому Г. Саймон относит инженерию к наукам об искусственном.³

Однако мир объектов инженерной деятельности чрезвычайно многообразен. Он охватывает не только *искусственные системы* в промышленности, строительстве, транспорте, сельском и лесном хозяйстве, медицине, искусстве и т. д., но и *естественные* (биосоциальные) *системы*.

Как известно, инженер — широко распространенная профессия, требующая специальной подготовки и особых навыков и умений. В первой половине прошлого века инженерные знания стали проникать в социальную область и, прежде всего, в сферу менеджмента, экономики и образования.

Подводя предварительный итог, можно сказать, что С. и. в ее *более узком и специальном значении* — это область знаний и научно обоснованных действий управляющих систем, ориентированных на создание и обслуживание управляемых социальных и культурных систем *естественно-искусственного типа*.

С. и. подразделяется в свою очередь на макро- и микросоциальную инженерию. Первая успешно развивается в рамках прикладной социологии и социологии организаций и занимается проектированием социальных институтов, вторая разрабатывается преимущественно в лоне социальной и культурной антропологии. Предмет микросоциальной инженерии — научное содействие целенаправленным изменениям (модификации) поведенческих форм повседневной жизни и культуры малых сообществ. Вот почему некоторые антропологи предпочитают называть ее «человеческой» или «культурной» инженерией.

Если согласиться с позицией, предложенной К. Поппером, то *социальные институты* следует рассматривать как уровень применения макросоциальной инженерии. В данном контексте они представляют собой *устойчивые формы закрепления и регламентации способов и образцов специализированной деятельности людей, определяющие их поведение и обеспечивающие контроль за ними в долговременной перспективе*.

Как известно, эти институты формируются людьми в процессе длительной социокультурной эволюции, в ходе которой апробируются и выбраковываются многие культурные образцы. В большинстве случаев их нормальное функционирование возможно лишь благодаря сознательной деятельности людей. Таковыми являются по

¹ Поппер К. Нищета историцизма: Пер. с англ. М., 1993. С. 76.

² Там же.

³ См.: Саймон Г. Науки об искусственном: Пер. с англ. М., 1972.

своей сути институты системного мира современного социума — экономический обмен и рынок, система государственного управления, политические партии и профсоюзы, средства массовой информации и пр.

Модели группового и индивидуального поведения рассматриваются главным образом в относительно новых для социальной науки направлениях — *микросоциальной инженерии*, занимающейся прогнозным проектированием и разработкой жизненных сценариев или стратегий людей в типичных ситуациях их взаимодействия как между собой, так и с институтами, и в *клинических подходах* (психосоциологии, социальной терапии, психосоциальной работе, практическом консультировании и т. д.), ориентированных в основном на работу с социальными отклонениями и патологиями.

Микросоциальная инженерия характеризуется, прежде всего, *ориентацией на создание и изменение естественно-искусственных систем моделей социального поведения людей, выделяемых по тем или иным специфическим признакам*. Однако такое понимание требует уточнения и дальнейшей разработки.

В силу своей специфики микросоциальная инженерия имеет наиболее тесное родство с П. а., социологией и психологией. Для нее характерны: а) ориентация на диагностику и изменение объектов особого класса — моделей социального поведения; б) установка на применение научных методов и средств в практике управления формами социального поведения; в) особый способ управленческого воздействия на системы социального поведения (использование критериев нормативной регуляции и пр.); г) внутренняя дифференциация поведенческих моделей в соответствии с типом объекта и используемыми подходами.

В зависимости от используемых научных подходов и средств в микросоциальной инженерии можно выделить несколько специализированных направлений: *прикладные исследования* (анализ и диагностика конструктивных возможностей и характеристик поведенческих систем), *инженерное конструирование* (проектирование, программирование и планирование поведенческих моделей), *инженерное обеспечение и сопровождение* (практическое консультирование и проведение экспертизы).

Задачи микросоциальной инженерии определяются во многом теми требованиями, которые предъявляются к нормальному функционированию как уже существующих, так и вновь создаваемых поведенческих систем. Эти требования определяются необходимостью соблюдения не только общих условий существования управляемых систем (стремление к равновесию, гомеостазису, самодостаточность), но и целями управляющих систем. Все это может превратить С.и. в инструмент манипулирования социальным поведением людей.

А теперь рассмотрим последовательность действий и процедур социального инженера в процессе анализа и целенаправленного изменения (проектирования) *функций* конкретной поведенческой системы. Это:

- определение основной (базисной) функции управляемой системы с точки зрения управляющей системы;
- установление функциональной иерархии между управляемой и управляющей системами и функциональных связей между ними;
- указание частных и вспомогательных функций управляемой системы, конкретизирующих содержание общих функций управляющей системы;
- обнаружение возможных и действительных дисфункций (отклоняющегося поведения) управляемой системы и выработка способов ее преодоления со стороны управляющей системы;
- анализ и проектирование механизмов реализации общих функций управляющей системы с целью достижения ее контроля над поведением управляемой системы и предотвращения ее дисфункциональных состояний.

Для реализации указанных направлений и соответствующих им процедур П. а. и С. и. должны располагать вполне определенными средствами деятельности — диагностическими, прогностическими, аналитическими и т. д. Выбор тех или иных средств социоинженерной деятельности зависит от стратегии и характера решаемой задачи управляющей системы.

Социокультурные изменения, происходящие в российском обществе на нынешнем этапе, имеют ярко выраженную аномийную природу. Наряду с явным преобладанием процессов деинституционализации (деструктивных по своей сути) в нем возобладали стихийные и инерционные силы, ведущие к дестабилизации и внутренним конфликтам. В то же самое время значительно сузилась сфера целенаправленного, сознательного воздействия на процессы формирования малых форм социальности. Следовательно, становится проблематичным контроль над этими процессами. Возникающие структуры и организационные формы не обеспечиваются в достаточной мере средствами нормативной регуляции и контроля. Все это делает С. и. неэффективным инструментом социального контроля.

Итак, главное назначение П. а. и С. и. состоит в *научно-информационном и технологическом обеспечении регуляции социальных отношений внутри малых групп и больших общностей*. С. и. не исключает создание средств и технологий манипулирования разнообразными поведенческими системами. Именно поэтому в условиях демократизации общества она постепенно исчерпывает свой технологический потенциал и становится невостребованной. Родившись в начале прошлого века как средство колониального управления, С. и. прошла период обеспечения практики корпоративного управления и вступила в начале XXI в. в свой завершающий этап.

Разумеется, на смену С. и. приходят другие, более изощренные технологии и средства манипулирования социальным поведением людей («политические технологии»). Но в их порождении нет прежних «заслуг» П. а., да и последняя в силу своей рефлексивной позиции постепенно становится областью прикладных разработок, менее подверженной бюрократическому влиянию или корпоративной регламентации.

См. также статьи: *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Общество; Организационная антропология; Организационная экология; Прикладная антропология; Урбанистическая антропология; Экологическая антропология.*

Соч.: Кант И. Соч. В 6 т. Т.6. М., 1966; Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию : Пер. с англ. СПб., 1998; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985; Рэдклифф-Браун А.Р. Метод социальной антропологии. М., 2001; Саймон Г. Науки об искусственном : Пер. с англ. М., 1972.

Лит.: Белик А.Л., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). Учеб. пособие. М., 1998; Дридзе Т.М., Орлова Э.А. Основы социокультурного проектирования. М., 1995; Ионин Л.Г. Социология культуры: Учебное пособие. М., 1996; Кравченко А.И. Прикладная социология и менеджмент: Учеб. пособие. М., 1995; Никишенков А.Л. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986; Резник Ю.М. Социальная инженерия: предметная область и границы применения // Социол. исслед. 1994. № 2. С. 87 — 95; Резник Ю.М. Социальная инженерия в системе социологического образования // Социол. исслед. 1994. № 5. С. 14 — 21; Резник Ю.М. Формирование институтов гражданского общества: социоинженерный подход // Социол. исслед. М., 1994. № 10. С.21 —30; Резник Ю.М. Социальная инженерия как средство обеспечения управления: Учебно-методическое пособие. М., 1996; Резник Ю.М. Прикладная антропология организаций // Наука о культуре и социальная практика: антропологическая перспектива. Труды научных чтений / Отв. ред. Ю.М. Резник. М., 1999. С. 134—147; Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная онтология. М., 1999; Резник Ю.М. Прикладная социальная антропология организаций: научный статус и специфика // Социол. исслед. 1999. № 6; Романов П.В. Социальная антропология организаций (теоретико-методологические аспекты исследования) // Социальная антропология на пороге XXI века. М., 1998; Романов П.В. Социальная антропология организаций: Учебное пособие. Саратов, 1999; Романов П.В. Формальные организации и неформальные отношения: кейс-стади практик управления в современной России. Саратов, 2000; Романов П.В. Социологические интерпретации менеджмента: исследования управления, контроля и организаций в современном

обществе. Саратов, 2000; Романов П. Власть, управление и контроль в организациях: антропологические исследования современного общества. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2003; Романов П. Процедуры, стратегии, подходы «социальной этнографии» // Социологический журнал. 1996. №. 3/4. С.138— 149; Современная американская социология. Сбор. ст. / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994; Современная западная социология: Словарь. М., 1990; Социальная инженерия: Часть. 1. Теоретико-методологические проблемы: Курс лекций / Под ред. Ю.М. Резника и В.В. Щербины. М., 1994; Социальная инженерия: Сборник трудов семинара / под ред. Ю.М. Резника и В.В. Щербины. М., 1996; Социальное проектирование в сфере культуры: методологические проблемы. Сбор. науч. трудов. М., 1986; Социальное проектирование в сфере культуры: Игровые методы. Сбор. науч. трудов. М., 1987.

Ю.М. Резник

Урбанистическая антропология

Урбанистическая антропология (далее У. а.) — отрасль современной социокультурной антропологии, занимающаяся изучением городов и городских поселений и их влияния на природную и социокультурную среду существования человека.

Становление урбанистической антропологии

Ускорение урбанизации в мировом масштабе приобрело беспрецедентную в истории социальную значимость. Это побудило историков, политологов, градостроителей признать важность сравнительно-культурного изучения динамики городов. Целый ряд социологов — приверженцев урбанистических исследований и антропологов, посвятивших себя сравнительному изучению народов мира, обращаются к современным процессам все усложняющейся городской жизни.

С конца 60-х — начала 70-х гг. XX в. в культурной антропологии происходит существенный сдвиг: на смену почти полной погруженности в описание «примитивных» и бесписьменных культур приходит интерес к сложным современным обществам с их преимущественно городским образом жизни и способом социальной организации. Отчасти причина этого состояла в том, что сообщества, которые были предметом преимущественного внимания антропологов, уходят с мировой сцены, а сельская культура находится под постоянным влиянием городской. Однако у большинства антропологов поворот в сторону изучения современных сложных обществ произошел благодаря пониманию того, что область интересов их науки стала слишком ограниченной и настало время обратиться к тщательному рассмотрению современных способов социальной организации.

Формирование У. а. явилось значительным вкладом в развитие не только социальной и культурной антропологии, но и социальных наук в целом. В ее рамках был собран значительный объем информации относительно миграции населения из сел в города, функций родства в городе, адаптации и приспособления людей в условиях высокой плотности населения, городской жизни как стимула для культурной плюрализации и социального расслоения. И, что особенно важно, такая переориентация укрепила претензии ранних антропологов на охват всех типов человеческих культур и обществ — от «примитивных» до современных.

Обращаясь к сложной урбанистической культуре, антропологи вынуждены были пересмотреть свою традиционную методологию с точки зрения ее ограничений и преимуществ. В прошлом работа этнографов состояла в получении как можно более подробных сведений от относительно немногих информаторов. Материал точно фиксировался, и на его основе предпринимались попытки описать «культуру в целом».

Такой подход, как стало понятно сегодня, не отвечал поставленным задачам даже в прошлом — при изучении сообществ величиной от сотен до нескольких тысяч человек. Ситуация многократно усложнилась, когда исследовательским полем стали города с населением в десятки тысяч и даже миллионов человек.

Многие из антропологов-урбанистов продолжали пользоваться этнографическими техниками наблюдателя-участника. В этом случае они вынуждены были отказываться от попыток охватить целостность города и ограничиваться описанием только отдельных групп горожан. Другие пытались путем сравнения изучать конкретные проблемы, такие как межэтнические отношения или бедность, в различных типах городов. Со временем стало очевидным, что изучение урбанистических проблем не следует осуществлять с помощью какого-то одного подхода, но важно найти возможности их синтеза.

Антропологи, работающие над проблемами современных обществ и городов, начали осваивать дополнительные навыки контент-анализа, семантического анализа, интеракционистские техники. Они научились использовать весь набор анализа письменных материалов, включая результаты массовых опросов, местную статистику, исторические описания, художественную литературу, сообщения средств массовой информации. Однако, изучая эти материалы, антропологи в то же время продолжали принимать непосредственное участие в жизни исследуемых ими людей, сохраняя характерное для своей науки стремление понять значение и смысл происходящих событий.

В этом и состоял вызов антропологам, отстаивающим специфику собственного подхода и его преимущества по отношению к другим социальным наукам. Они должны были доказать свою способность охватить культуру совокупности горожан, порой состоящей из миллионов людей, не жертвуя при этом живостью описаний, характерной для лучших классических этнографических работ.

Урбанистическая социология и антропология города

Обращение к социологическим исследованиям в У. а. объясняется тем, что социологи и антропологи имеют сходные интересы и всегда оказывали друг на друга заметное взаимное влияние. Социологические исследования часто ассоциируются с использованием техники массовых опросов. Предполагается, что таким образом достигается возможность глубокого изучения отдельной социально значимой проблемы. Отличительной чертой антропологического подхода является интенсивное этнографическое описание поведения небольших групп людей или фиксирование ответов нескольких информантов с целью понять конкретную культурную тему (черту) или определенный культурный паттерн как целое.

Социология предполагает обращение ко множеству респондентов, чтобы выявить их типическое отношение к какому-то конкретному феномену, тогда как в рамках антропологии существует ориентация на проведение глубинных интервью с небольшой группой людей, чтобы изучить их индивидуальные черты и образ жизни в целом. Однако для интерпретации полученных данных социологам необходимо знание о культурном контексте жизни респондентов, а антропологам — знание о массовых процессах. И хотя представители обеих социальных наук до сих пор настаивают на специфичности и самодостаточности собственных подходов, нередки случаи их методологического смешения, когда социологи ведут себя как антропологи, и наоборот.

Социологи первыми обратились к систематическому анализу урбанизированных обществ. Различие, проведенное *Ф. Теннисом* между паттернами взаимодействия, характерными для общества и общины, концепции механической и органической солидарности, а также аномии, разработанные *Э. Дюркгеймом*, составляют исходные допущения, различающие городской и сельский типы социальной организации и образа жизни. В то же время *М. Вебер* предпринял историко-социологический анализ античных и средневековых городов, относящихся к разным типам культур, пытаясь проследить их эволюцию.

Таким образом, под современные урбанистические исследования (как социологические, так и социально-антропологические) была подведена социокультурная и историческая база.

Особую значимость для более позднего развития У. а. имело классическое эссе Л. Вирта «Урбанизм как образ жизни» (1938). Он полагал, что городскую культуру следует рассматривать в трех взаимосвязанных измерениях:

- как структуру физического пространства жизни людей;
- как систему социальной организации;
- как набор установок, идей, как «конstellляцию личностей».

Причем, основное внимание он уделил влиянию городской жизни на формы социальной организации и содержание установок. Вирт утверждал, что она обуславливает безличность, инструментальность человеческих контактов, освобождающих индивидов от жесткого контроля первичных групп, в первую очередь семьи. Но такая свобода достигается ценой потери чувства коллективной безопасности.

Эти идеи были развиты Р. Редфилдом применительно к его континууму «городской — сельский» образ жизни, культурный контекст. Полнос «городской» он описал в терминах Вирта, а полюс «сельский», как противоположный, представил через малые, изолированные, гомогенные традиционные сообщества, экономически самодостаточные и с зачаточным разделением труда. Эта шкала с некоторыми поправками до сих пор используется социологами и антропологами при изучении транзитивных модернизационных процессов, принимая во внимание, что и Вирт, и Редфилд считали свои концепции не более чем рабочими гипотезами, т. е. придавали им инструментальное, а не субстанциональное значение.

Развитию У. а. и городской социологии способствовали исследования, выполненные в рамках социальной экологии (Чикагская школа), изучение городских общностей, а также интеракционизм. Если Чикагскую школу принято связывать с классическими социологическими подходами, то изучение общностей и интеракционизм значительно ближе к культурно-антропологическим взглядам на совместную жизнь людей.

Основным вкладом в урбанистическую социологию стали «экологические» исследования Р. Парка и его студентов (Чикагский университет). Чикагская школа характеризовалась не столько теоретическими построениями, сколько изучением демографических, статистических, исторических данных, а также результатами специально проводимых опросов.

Парк обнаружил тенденцию формирования в городах таких «естественных» анклавов, как этнические соседства, криминогенные зоны, трущобы, а также районы эксклюзивного заселения. В сборнике статей «Город» (под редакцией Р. Парка и И. Берджиса) лидеры Чикагской школы предложили рассматривать города как экосистемы, которым для поддержания их структур необходима энергия и которые разделены на «естественные» зоны, образующиеся по законам последовательности заселения.

Наилучшим образом концепцию последовательности заселения для объяснения паттернов городских соседств изложили О. Дункан и Б. Дункан в работе «Негритянская популяция Чикаго» (1957). Изучая миграционные процессы в период после Первой мировой войны, авторы установили следующую закономерность: как только определенную городскую зону заполняет критическая доля черного населения (десять или более процентов), его количество почти всегда начинает возрастать в такой последовательности:

- *проникновение*, когда черные начинают перемещаться в зону, до этого заселенную только белыми;
- *заполнение*, когда пропорция черных возрастает настолько, что они утверждаются в зоне как особая группа;
- *консолидация*, когда эта группа превращается в полностью черное соседство;
- *приращение*, когда плотность соседства возрастает по мере того, как к нему присоединяется все большее количество черных.

Под эгидой Чикагской школы появился значительный объем литературы, посвященной городским проблемам. Некоторые из исследований, такие как «Гетто» Л. Вирта (1928) и «Шайка» Ф. Трешера (1963), и сегодня остаются эталонами изучения в урбанистике.

Реакцией на социологический эмпиризм Чикагской школы стали многочисленные исследования локальных общностей, осуществляемые в традиционном антропологическом ключе. Одной из ранних успешных попыток такого рода была работа антрополога У. Уорнера, посвященная изучению жизни и работе людей в одном из городов Новой Англии (Янки Сити) и составившая основу теории социальной стратификации.

Это крупномасштабное исследование потребовало большой группы участников и значительных финансовых затрат, недоступных большинству социологов и антропологов. Соответственно урбанистические социологи последовали классической модели этнографического исследования, от которой уже стали отходить антропологи, и ограничивались либо относительно небольшими поселениями с населением от сотен до нескольких тысяч человек, либо гетто, либо четко очерченными сообществами в крупных городах.

Из всех урбанистических социологических исследований концептуально и методологически антропологам ближе всего работа У. Уайта «Общество на углу улицы» (1943), представляющая собой этнографическое описание жизни итальянского квартала. Прожив здесь несколько лет в качестве наблюдателя-участника и изучая контрастные группы «уличных парней» и учащихся колледжа, он определил строение групповых иерархий и механизмы их поддержания на уровне повседневной жизни. Эта работа до сих пор сохраняет ценность и для социологов, и для антропологов, изучающих современную городскую жизнь.

Что касается интеракционизма, то наиболее заметное влияние на антропологов оказала работа З. Гоффмана «Представление себя другим в повседневной жизни» (1956). Значимость его «социальной драматургии» для У. а. заключается в том, что были продемонстрированы тонкости исполнения ролей в разных ситуациях взаимодействия. Как известно, горожане, участвуя в многочисленных группах принадлежности, всегда представляют себя в каждой из них лишь фрагментарно, как того требуют типичные ситуации. Изучая ролевые ожидания и способы исполнения ролей, исследователь приходит к пониманию корней структурных отношений между горожанами.

Социально-антропологические исследования города

Изменения, которые произошли в мире после Второй мировой войны, оказали глубокое влияние практически на все человеческие сообщества. Соответственно начали меняться и «базовые правила» их изучения. Антропологи отдавали себе отчет, что нельзя относиться к любым сообществам как к изолированным единицам, что необходимо принимать во внимание социокультурный контекст их существования, влияние которого обязательно следует учитывать в ходе исследований.

В течение 1950 — 1960-х гг. антропологи обратились к реалиям современной жизни и признали, что города играют в ее динамике ключевую роль. У. а., или, как ее еще называют, «антропология сложных обществ», начала быстро дополнять собой область классических антропологических знаний, относящихся к бесписьменным и традиционным обществам. Поэтому антропологи стали активно заниматься своими, т. е. западными современными городами, изучая их субкультуры с той же интенсивностью, с какой они изучали культуры чужих народов.

Начиная со второй половины XX в., в рамках У. а. был накоплен значительный объем информации, которая до сих пор еще должным образом не систематизирована. Проблема упорядочения и, следовательно, четкого определения предметной области отрасли изучения осложняется тем, что многие ценные исследования городской жизни выполнялись социологами, географами, политологами, историками, экономистами. Междисциплинарные границы урбанистики часто оказываются столь размытыми, что их четкое отнесение к конкретной социальной науке становится весьма затруднительным.

В то же время У. а. вовсе не так фрагментарна, как считают некоторые исследователи, и определяется во многом традиционной тематикой антропологических ис-

следований. Так, начиная с ранних антропологических текстов *Я. Бахофена*, *Л. Моргана*, *Э. Тайлора*, и до настоящего времени в центре внимания остаются исследования систем родства. Столь же важным для развития этой области познания было изучение адаптации людей к требованиям их культуры, отмеченное такими именами, как *М. Мид*, *Р. Бенедикт*, *А. Кардинер*, *К. Дю Буа*.

Следует также отметить значимость темы социальной организации, которая в традиционных обществах была тесно связана как со структурой родства, так и с осуществляемыми в них процессами социализации. Наконец, вопрос о наиболее точных показателях, необходимых для сравнения культур, до сих пор остается в центре антропологических дебатов.

Урбанистическая тематика не повлияла на направленность основных интересов антропологов. Такие традиционные сюжеты, как семейные отношения, место индивида в обществе, аккультурация при межкультурных контактах, способы фиксации информации при кросс-культурных исследованиях, сохранились, хотя и были модифицированы применительно к современным городским условиям.

К настоящему времени в рамках У. а. сложились следующие наиболее заметные направления:

Происхождение и эволюция городов. Это направление, связанное с изучением ранних форм урбанизма, содержит две основных ориентации:

— выявление экологических и культурных факторов, обусловивших объединение людей в постоянные поселения, которые далее развивались в более масштабные, внутренне дифференцированные сообщества, или города;

— изучение происхождения города как культурной формы с точки зрения решения дилеммы Галтона — Тайлора (независимое происхождение или распространение диффузионным путем).

В рамках этого направления изучаются такие основные темы, как определение понятия «город» (*Г. Чайлд*, *А. Саусхолл*, *П. Ллойд*); развитие городов в ранние исторические периоды (*Р. Адамс*, *К. Поланьи*, *Г. Сьоберг*, *К. Витфогель*, *Р. Карнейро*); диффузия городского образа жизни (*Г. Сьоберг*, *В. Эберхард*, *Р. Редфилд* и др.); типология доиндустриальных и индустриальных городов (*М. Вебер*, *Р. Редфилд*, *Г. Сьоберг*, *Э. Саусхолл* и др.).

В настоящее время ранние исторические города принято определять через набор признаков, разработанных и обоснованных *Г. Чайлдом*: большая площадь и плотность популяции, чем в предыдущих типах поселений; заселенность специалистами (ремесленниками, торговцами, чиновниками, священнослужителями и пр.); поддержание за счет дани и налогов с первичных производителей; монументальность публичных зданий; наличие правящего класса священнослужителей и гражданских чиновников; наличие центров письменности и социального слоя, воспроизводящего грамотность и мастерство; установление регулярной торговли, импортирование сырья для местных нужд; обеспечение безопасности, основанное на принадлежности к поселению, а не на системе родства.

Миграция из сел в города и рост городов. В рамках этого направления осуществляется поиск ответов на следующие вопросы:

— притягиваются ли люди урбанистическими центрами из-за наличия здесь благоприятных возможностей, или же выталкиваются из привлекательных для них сел и малых городов из-за недостатка ресурсов жизнеобеспечения;

— почему так много людей избирают городской образ жизни и что стоит за постоянным ростом урбанизации.

В центре исследовательского внимания находятся следующие темы: *первичная и вторичная урбанизация* (концепцию разработали *Р. Редфилд* и *М. Зингер*); миграция в города: выталкивающие факторы (*Х. Эверс*, *М. Уайтфорд*, *Дж. Уотсон* и др.) и притягивающие факторы (*Р. Редфилд*, *Л. Плотноков*, *П. Чаткинд*, *Р. Кемпер* и др.); социальная напряженность в селах и малых городах (*Р. Редфилд*, *О. Льюис*, *Дж. Фостер*, *Д. Филлипс*, *Р. Эдгертон*); *миграция* в города как многомерный феномен (*У. Равенстейн*, *Р. Хакенберг*, *К. Уилсон*, *Р. Шоу*, *Д. Баттеруорт*, *Д. Филлинг*, *В. Перселл* и др.).

Общая позиция, разделяемая исследователями этой тематики, состоит в том, что рост городов, обусловленный миграцией из меньших типов поселений, — это процесс, который не следует считать ни слишком простым, объясняемым действием факторов либо выталкивания, либо притягивания, ни слишком сложным, чтобы нельзя было выявить кросс-культурные сходства, закономерности, универсалии. Следует принимать во внимание, что люди мигрируют, исходя из собственных культурных или личных оснований в поисках, как им кажется, лучшей жизни. При этом они плохо понимают собственные позиции и будущее, что сильно мешает исследователям объяснять их поведение.

Воздействие урбанизации и индустриализации на систему родства. Это направление определяется попытками ответить на следующие вопросы:

- является ли историческое изменение семейных паттернов реальностью или результатом неправильной интерпретации прошлого;

- если допустить, что исторический сдвиг в семейных отношениях произошел, каковы доказательства, что это результат урбанизации, индустриализации или модернизации;

- если урбанизация, индустриализация или модернизация действительно привели к изменению функций родства, является это универсальным процессом или результатом конкретных культурных тенденций.

Поиск ответов на эти вопросы породил целый ряд региональных и сравнительно-культурных исследований. В изучении влияния западной урбанизации и индустриализации на структуру семьи приняли участие такие исследователи, как М. Аксельрод, Б. Адамс, Ю. Литвак, М. Стросс, П. Ласлетт, К. Лэш, М. Андерсон, Ф. Фюрстенберг, Т. Парсонс, Р. Линтон и др. Влияние различных культур на последствия урбанизации и индустриализации для расширенной сети родства было прослежено в целом ряде стран: Французская Канада (М. Риу, К. Коллард); Югославия (Ю. Хаммель, Л. Барич, А. Симич); Индия (М. Эймс, С. Фрид, У. Роу, С. Ватук); Юго-восточная и Восточная Азия (Г. Филлипс, Р. Текстор, Д. Уилмотт, М. Фридман, Э. Брунер, Т. Язаки, Е. Масуока, Э. Фогель); Латинская Америка (Дж. Гуд, Ю. Хеммель, Э. Либоу, Н. Гонзалес, У. Мангин, О. Льюис, А. Угальде); Африка (Б. Олдос, К. Литтл, Э. Шильдкраут, Э. Саутхолл, Р. Клине, Д. Мак Колл, А. Козн).

Результаты исследований свидетельствуют о том, что культурная специфика обуславливает особенности влияния урбанизации и индустриализации на форму семейных отношений. В то же время были выявлены следующие тенденции глобального масштаба:

- на первых стадиях урбанизации общества родовые узы часто укрепляются из-за неопределенности норм и ценностей в рамках городской культуры и неразвитости социальных служб;

- со временем при длительном проживании людей в городах и с развитием социальных служб появляются связанные с ними внесемейные связи (образование, медицинское обслуживание, заключение браков, ритуальные услуги);

- жилищные условия в городах рассматривается как фактор, способствующий снижению авторитета расширенных групп родства и укреплению нуклеарной семьи;

- ослабление влияния линиджей как корпоративных групп стимулирует билатеральную форму родства, когда дети поддерживают связи с родственниками как отца, так и матери;

- родственные связи за пределами нуклеарной семьи утрачивают родовую форму и приобретают характер дружеских.

Проблемы личностной и групповой адаптации в городских условиях. Исследования, относящиеся к этому направлению, ориентированы главным образом на социально неблагополучные группы горожан. Здесь устойчиво сохраняются следующие исследовательские ориентации:

- проблемы адаптации мигрантов в городах;

- особенности образа жизни маргинальных групп городского населения.

К настоящему времени наиболее разработанными являются следующие темы: группы риска — психопатология, ювенальная делинквентность, проституция, преступность (Р. Текстор, Н. Скотч, Дж. Кэмбелл, Р. Наролл, К. Девис, С. Плот, А. Лейтон, Д. Хук, М. Фрид, С. Уинбергрид); попрошайничество (М. Клайнарл, В. Гаттерджен, М. Мурти, Л. Чан, С. Калаф); «культура бедности» (О. Льюис, Р. Райт, У. Менджин, К. Таира и др.); скученность (К. Таира, Э. Шорр, П. Прабху, Дж. Бульсара, Дж. Джексон, Ю. Андерсон); маргинальные анклав (Г. Хагмюллер, Т. Мак Джи, Дж. Бриз, А. Аиде, Ф. Бонилла, Д. Эпстейн, У. Манджин, А. Портес и др.); социальная городская политика (Р. Морзе, Л. Патти, У. Манджин, О. Льюис, Н. Савани, Дж. Харрис и др.).

Результаты исследований свидетельствуют о том, что города как самый сложный уровень организации совместной жизни людей предполагают суровые требования к индивидам, пытающимся в целях адаптации объединиться и образовать свои «экологические ниши». Оказалось, что для многих — как мигрантов, так и потомственных горожан, — городские условия стали аренной личных неудач. Именно они составляют маргинальные субкультуры, которые с удивительным постоянством воспроизводятся в историческом времени (например, «культура бедности», нищенство, проституция и т. п.). Однако для других, имеющих преимущества в виде личностных способностей, нужных социальных связей, счастливого случая, городская жизнь полна беспрецедентных возможностей. И еще: то, что политики и градостроители рассматривают как социальные проблемы, представители маргинальных групп считают способом адаптации, отвечающим требованиям городской жизни.

Социальная стратификация и плюрализм. Это направление включает в себя следующие исследовательские ориентации:

- динамика социального неравенства и социальной дифференциации в контексте урбанизации;
- дифференциация статусов, власти и богатства; культурные различия;
- этническая дифференциация.

Разрабатываемые в рамках этого направления темы определяются региональной спецификой социальной дифференциации:

— *Африка:* трайбализм, этничность, класс (Р. Коэн, Дж. Миглтон, Э. Саутхолл, У. Ханна, Л. Плотников, Л. Майр, Э. Майер, А. Эпстейн, У. Шарк, Л. Нкази, Э. Валлерстайн, Э. Шильдкраут, Ф. Кхури, Р. О'Брайн и др.);

— *Индия:* каста и класс (А. Басхам, Г. Гури, М. Шринивас, Дж. Берреман, У. Роу, М. Эймс, Д. Шекки, Д. Розенталь и др.);

— *Юго-Восточная и Восточная Азия:* этничность и класс (Э. Брунер, В. Перселл, Л. Комбер, М. Фридман, У. Уилмотт, А. Бадар, П. Боонсанонг, Х. Эверс, Дж. Де Во, Э. Фогель, Ч. Накан и др.);

Латинская Америка: раса, этничность, класс (Дж. Джиллин, Х. Чопик, Н. Хэмфри, Р. Адамс, Э. Фразье, Х. Сафа, Ч. Багли, М. Харрис, Б. Хатинсон, Э. Уайтфорд, Р. Уильямсон, Х. Хоторн и др.);

Северная Америка и Западная Европа: раса, этничность, класс (М. Спиро, И. Сандерс, Э. Моравска, С. Томази, У. Корнблюм, Э. Хакер, Д. Уолкер, С. Сью, Р. Де Во, Ф. Хью, Э. Сандмейер, С. Миллер, А. Фуджитолм, Д. Вонг, У. Уорнер, П. Уилмотт, А. Кардинер и др.).

Результаты исследований свидетельствуют о том, что развитие и распространение городской жизни связано с общей тенденцией смены основ воспроизведения социального порядка; от *аскриптивных* (принадлежность к определенному роду) к *достигаемым* (результаты индивидуальных усилий).

По сравнению с сельским городское социальное расслоение существенно дифференцировалось. Соотношения статусов, богатства и власти с появлением гильдий и ассоциаций свободных ремесленников и торговцев, а затем формированием групп интересов также претерпели радикальные изменения. Кроме того, было доказано, что классовые системы являются производной индустриализации, хотя предпосылки для их формирования сложились в городах в предшествующие исторические периоды.

Итак, будучи относительно новой областью познания, У. а., тем не менее, уже внесла значительный вклад в социально-научное изучение городов. Благодаря ей в рамках урбанистики прочно утвердилось направление сравнительно-культурных исследований. Теперь в антропологии существует общее согласие относительно того, что город как относительно недавнюю форму социетальной организации (в контексте эволюции человечества) следует рассматривать не только в исторической перспективе (как это было раньше), но и в кросс-культурном плане.

Перспективы

В рамках У. а. к настоящему времени накоплен обширный объем фактических данных и выделены некоторые эмпирические закономерности. Однако, как известно, целью любой области науки является построение обоснованных объяснительных теорий.

У. а. достигла такой стадии развития, когда следует начинать работу в этом направлении. Тем не менее, в ее рамках существует ряд совершенно очевидных проблем, решение которых может сформировать необходимые предпосылки для плодотворных теоретических обобщений.

Так, до сих пор отсутствуют объяснения возникновения самого процесса урбанизации и причин миграции из сельских местностей в города. Необъяснимым остается также тот факт, что при общей тенденции к росту численности, укрупнению и усложнению городов сохраняется вся урбанистическая шкала — от мегаполисов до малых городов.

Далее, стало очевидным, что традиционный «системный подход» оказывается неэвристичным для понимания городской культуры. Сегодня не вызывает сомнения, что она отличается разветвленной институциональной дифференциацией, сложной социальной стратификацией, множеством несходных друг с другом субкультур, наличием закрытых анклавов с непроницаемыми для посторонних границами. Соответственно встает вопрос о разработке новых парадигматических оснований, позволяющих теоретически осмыслить городскую культуру, не упуская из виду всей ее сложности, многообразия и динамизма.

Ориентация на построение теоретических обобщений привела также антропологов к осознанию необходимости изучения механизмов и изменения внутригрупповых и межгрупповых отношений в рамках городской жизни как на институциональном, так и на быденном уровне. Это предполагает переход от макровременного (исторического) и макросоциального (общесоциологического) взгляда на происходящие здесь процессы — к их микроанализу. Именно контекст У. а. позволяет совершить такой переход как в структурно-функциональном, так и в динамическом плане.

Наконец, имеются все основания полагать, что существующая длительное время тенденция к систематическому объединению социологического и культурно-антропологического подходов к изучению совместной жизни людей оказывается вполне реальной при современном развитии У. а. Если раньше она спонтанно формировалась на границах этих наук, то сегодня речь уже идет о рефлексивном и обоснованном объединении внутри нее собственно антропологических и социологических подходов как взаимосвязанных теоретических и методологических оснований. Следовательно, У. а. представляет собой область познания, развитие которой поможет решить ряд фундаментальных проблем, существующих сегодня в рамках социологии и антропологии.

См. также статьи: *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Общество*; *Организационная антропология*; *Организационная экология*; *Прикладная антропология*; *Прикладная антропология и социальная инженерия*; *Экологическая антропология*.

Лит.: Bosham R. Urban Anthropology: The Cross-Cultural Study of Complex Society. Palo Alto, 1978; Burgess E.W., Borgue D.J., eds. Urban Sociology. Chicago, 1967; Fava S., ed. Urba-

nism in World Perspective. N.Y., 1974; *Foster G., Kemper R.V., eds. Anthropologists in Cities.* Boston, 1974; *Gutkind P.C.W. Urban Anthropology.* N.Y., 1974; *Hauser P.M. Handbook for Social Research in Urban Areas.* Ghent, 1965; *Meadows P., Mizruchi E.H., eds. Urbanism, Urbanization and Change: Comparative Perspectives.* Reading, 1969; *Southall A., ed. Urban Anthropology.* N.Y., 1973.

Э.А. Орлова

Экономическая антропология

Экономическая антропология (этнология, далее Э. а.) — научная дисциплина, находящаяся на грани этнологии (этнографии, социальной антропологии) и экономической науки. Она входит в качестве специального раздела в состав социальной антропологии.

Объекты экономической антропологии

Двумя изначальными объектами этой науки являются, во-первых, сохраняющиеся в современном мире первобытные общества, во-вторых, традиционные общества, продолжающие существовать в рамках современных индустриальных обществ. Она, таким образом, подразделяется на две научные субдисциплины: Э. а. первобытности, которую на Западе именуют *primitive economy*, и Э. а. крестьянства — *peasant economy*.¹

Экономические отношения существовали всегда, на всех этапах развития человеческого общества. Их стали исследовать лишь начиная с XVI в. Только в это время начала зарождаться особая наука о социально-экономических отношениях — политическая экономия. Связано это было со становлением капиталистических социально-экономических отношений.

Эти отношения долгое время не были объектом социально-научного исследования. Политическая экономия появилась как наука исключительно о товарно-денежных отношениях. Первобытность была совершенно вне поля зрения экономистов. Что же касается этнографов, то, изучая доклассовые общества, они, как правило, не выделяли существующие в них социально-экономические отношения в качестве особого объекта исследования.

Многие этнографы не замечали социально-экономических отношений первобытного общества потому, что последние качественно отличались от тех, в системе которых жили сами ученые. Отождествление экономических отношений с товарно-денежными, характерное для домарксистской политэкономии, было ничем иным, как теоретическим выражением того убеждения, которое стихийно складывалось у людей, живущих в условиях капитализма. Не обнаруживая в первобытном обществе привычных форм экономических отношений, исследователи невольно приходили к выводу об их отсутствии вообще.

Разумеется, этнологи не могли не видеть, что люди доклассового общества добывают, создают и потребляют материальные блага, ведут хозяйство. Не обращаясь к их хозяйственной жизни, они более или менее детально описывали лишь технику и технологию производства и организацию труда. Чаще всего данные о социально-экономических отношениях содержались в разделах, в которых давалась характеристика нравов и обычаев. В разделе о хозяйстве речь, как правило, шла главным образом о материальной культуре, или конкретной форме хозяйственной деятельности (охота, рыболовство и т. п.), и в меньшей степени о технологии производства и организации труда.

И такой характер носили работы этнографов не только в XIX в., но и в XX в.

Естественно, что все сказанное выше еще в большей степени может быть отнесено к

¹ Данная статья посвящена только первобытной Э. а. Крестьянская Э. а. рассматривается в статье «Крестьяноведение».

трудам путешественников, миссионеров, торговцев XVIII —XIX вв., которые долгое время служили чуть ли не единственным источником сведений о жизни людей доклассового общества.

Тем не менее, на основе этих разрозненных свидетельств довольно рано стало формироваться определенное, первоначально лишь самое общее представление о характере первобытных социально-экономических отношений. Оно складывалось одновременно с представлением о самом первобытном обществе. Необходимо было осознать, что социальные порядки у народов, с которыми европейцы по-настоящему столкнулись лишь после начала эпохи Великих географических открытий, не только качественно отличаются от тех, в условиях которых они жили или о которых им было известно раньше, но и представляют собой явление стадияльно предшествующее вторым.

Становление экономической антропологии

Общества первобытные отличались от современных по многим признакам. Первоначально внимание исследователей привлекало прежде всего различие в формах собственности. Как известно, фундаментом современных (капиталистических) обществ была *частная собственность*. Первобытные же общества были основаны на коллективной, общественной или общинной собственности. Понятие первобытного общества во многом формировалось как понятие «первобытно-коммунистического» общества.

Зачатки идеи «первобытного коммунизма» мы находим еще у *М. Монтеня* (1533 —1592). В зародышевой форме она присутствует в работах *Г. Гроция* (1583 — 1645), «Кодексе природы» (1755) Морелли.

Но более или менее четкое выражение эта идея нашла в книге *А. Фергюсона* (1723— 1816) «Опыт истории гражданского общества» (1767 г.), где впервые была дана теоретическая разработка унитарно-стадияльной концепции всемирной истории и введены понятия *дикость, варварство и цивилизация*.

Фергюсон отличает нации развитые, воспитанные, цивилизованные и нации неразвитые, грубые, примитивные. Говоря об отсутствии собственности у диких наций, А. Фергюсон имеет в виду не собственность вообще, а именно частную собственность. Сам же он в дальнейшем, характеризуя это состояние, говорит о собственности как отдельных лиц, так и наций в целом.

Как известно, охота и рыбная ловля осуществлялись совместно и вся добыча доставалась общине. Ее либо сразу же потребляли, либо она шла в общественный запас. Некоторые дикие нации наряду с охотой занимались еще и примитивным земледелием. Но это не меняло характера их экономических отношений. Подобно тому, как мужчины охотились сообща, женщины сообща занимались сельскохозяйственными работами. Поле, которое они обрабатывали, так же как и лес, в котором охотились мужчины, было собственностью «общины». Оно не подразделялось между ее членами. Урожай собирался в общественную житницу, из которой каждая семья получала долю для обеспечения своих нужд. Характерной чертой дикого состояния было *естественное равенство* людей.

Варварское состояние А. Фергюсон связывает, прежде всего, со скотоводством. Однако он не настаивает на том, что все варвары были скотоводами-кочевниками. В Западной Европе, например, они были оседлыми земледельцами. С переходом от дикого состояния к варварскому возникает частная собственность, имущественное неравенство, различного рода отношения зависимости, деление на ранги, власть одних людей над другими. Варварскому состоянию приходит конец, когда возникает разделение труда, появляются общественные классы и государство.

Чтобы сделать шаг вперед в области исследования первобытной экономики, нужно было попытаться свести воедино и систематизировать те отрывочные данные, которые содержались в записках путешественников, миссионеров, торговцев, этнографов.

Такая попытка была предпринята русским экономистом *Н.И. Зибером* (1844 — 1888). Вышедший в 1883 г. его труд «Очерки первобытной экономической культуры» выгодно отличался от многих последующих сводных работ как широтой охвата материала, так и концентрацией внимания преимущественно на социально-экономических отношениях. Общий вывод работы состоял в том, что на ранних ступенях развития не только земля, но вообще все имущество, прежде всего пища, находилось в общинной собственности.

Вслед за работой Н.И. Зиберы в конце XIX и начале XX вв. появилось значительное число других работ, посвященных хозяйству народов доклассового общества. Наряду с описанием технологии производства и организации труда они нередко содержали материалы и о социально-экономических отношениях.

Однако все теоретические построения, если таковые и создавались, носили чисто умозрительный характер. Давая ту или иную интерпретацию фактов, исследователи исходили не столько из самих фактов, сколько из предвзятых представлений, имевших своим источником, с одной стороны, общественные условия, в которых они сами жили, а с другой — различного рода социологические, а в дальнейшем и экономические учения. Влияние экономических теорий возрастало по мере того, как в центре внимания антропологов все в большей степени оказывались социально-экономические отношения. И среди них особое воздействие на их умы оказывала возникшая в конце XIX в. т.н. *формальная экономическая теория* (формальная экономия) или, как ее иначе нередко называют, *маржинализм*.

По мере того, как накапливались фактические материалы, становилось все более очевидным, во-первых, что и в первобытном обществе существовала система экономических отношений, во-вторых, что первобытная экономика отличалась от капиталистической. В этих условиях маржинализм привлекал возможностью примирить факты, свидетельствующие о существовании различия между первобытной и капиталистической экономикой, с тезисом о том, что экономика у всех народов и во все времена была в сущности одна и та же.

Если политэкономы первой половины XIX в. исходили из того, что любая экономика может быть только капиталистической, то маржиналисты не отрицали существования и иных экономик, кроме капиталистической, притязали на создание универсальной экономической теории, в равной степени относящейся ко всем экономическим системам без исключения. Но это фактически означало не что иное, как отрицание качественного различия между экономическими системами, сведение его к различию лишь в степени.

Маржинализм внешне действительно выступает как универсальная экономическая теория, исходным пунктом которой является утверждение, что количество благ (вещей, услуг) и средств всегда ограничено по сравнению с человеческими потребностями. В результате перед каждым человеком с неизбежностью встает проблема экономии, проблема наиболее экономного распределения благ между альтернативными нуждами, а средств — между альтернативными целями. Человек, утверждают маржиналисты, по самой своей природе всегда стремится к рациональному расчету, максимизации прибыли. И маржинализм, выражая эту сущность человека, является теорией рационального выбора, теорией наиболее экономного и эффективного распределения средств, производственных ресурсов между альтернативными целями.

Маржиналистское истолкование первобытной экономики могло внешне выглядеть как вполне согласующееся с фактами в силу того, что сами факты носили крайне фрагментарный характер. Эта особенность фактического материала по первобытной экономике делала возможным его разные интерпретации.

Следующий шаг на пути к созданию теории первобытной экономики в Э. а. был сделан тогда, когда началось систематическое, целенаправленное полевое исследование социально-экономических отношений у народов, которые все еще продолжали оставаться на стадии доклассового общества.

Первые работы, посвященные хозяйственной жизни отдельных первобытных народов и групп народов, стали появляться в начале XX в. Однако в большинстве своем

они носили чисто описательный характер. Исключение представляли труды *М. Шмидта* «Правовые, социальные и хозяйственные отношения у южноамериканских примитивных народов» (1907) и *Р. Турнвальда* (1869—1954) «Исследование Соломоновых островов и архипелага Бисмарка. Т. 3. Народ, государство и народное хозяйство» (1912). И тот, и другой использовали собранный ими полевой материал об экономических отношениях первобытных обществ для теоретических обобщений. Поэтому некоторые историки науки считают именно этих этнографов основоположниками особой дисциплины, предметом исследования которой является доклассовая экономика.

Однако эти ранние работы остались почти не замеченными, и решающий шаг в указанном направлении связан с именем *Б.К. Малиновского* (1884—1942). В целом ряде трудов и, прежде всего, в книге «Аргонавты Западного Тихоокеанья» (1922) им была детально проанализирована и описана экономика меланезийцев островов Тробриан. Конечно, он исследовал не только экономику тробрианцев, но все их общество в целом. Однако социально-экономическим отношениям было уделено особое внимание, что дало ему возможность собрать интересный фактический материал.

Б. Малиновский имел в своем распоряжении не массу разрозненных примеров, а большое количество твердо установленных фактов, относившихся к системе социально-экономических отношений одного конкретного, доклассового общества. Все это не могло не способствовать более глубокому пониманию специфики доклассовой экономики. Именно Б. Малиновскому принадлежит честь открытия такого своеобразного компонента системы социально-экономических отношений доклассового общества, который позднее в работе *К.А. Дюбуа* (1903 - 1991) «Понятие богатства как интегративный фактор в культуре толова-тутутни» (1936) получил название *престижной экономики*.

Сами проявления престижной экономики, в частности, потлачи индейцев Северной Америки были, разумеется, известны и раньше. Однако исследователи, описывающие их, как правило, даже не подозревали, что имеют дело с одной из форм социально-экономических связей. Они обычно рассматривали потлачи как явления чисто ритуальные. Некоторые этнографы и сейчас выступают против трактовки потлача как экономического института.

Б. Малиновский, столкнувшись с таким проявлением престижной экономики, как кула, сумел увидеть в ней «экономическое явление огромной теоретической важности»¹. Совершенно отличная от всех привычных социально-экономических связей, кула занимает особое место в системе доклассовой экономики. Она теснейшим образом связана с этой системой и представляет крайнее, наиболее резкое выражение особенностей, которые присущи и другим доклассовым экономическим формам.

Убедительно показав, что в доклассовых обществах существует сложная система экономических отношений, Малиновский тем самым поставил перед этнологами задачу дальнейших полевых и теоретических исследований в данной области. Именно с этого времени, а точнее в 1927 г., в рамках антропологической науки выделилась особая дисциплина, специализирующаяся на изучении социально-экономических отношений первобытных, а также предклассовых, т. е. переходных к классовым обществам, — Э. а.

Основные направления экономической антропологии в XX веке

Уже в течение двадцати лет после появления первых работ Б. Малиновского по Э. а. был накоплен большой фактический материал. Из работ, посвященных экономикой отдельных народов, наибольший интерес представляют: «Экономика ифугао» (1922) *Р.Ф. Бартон* (1883 — 1947); «Примитивная экономика маори Новой Зеландии» (1929) *Р. Фёрса* (р. 1902); «Земля, труды пищав Северной Родезии» (1939) *О. Ричардс* (1899—1984), «Черная Византия. Королевство Нуле в Нигерии» (1942) *З.Ф. Набеля* (1903—1956), «Экономика центральных племен чингов» (1944) *Г.Н. Стивенсона*.

Но в области теоретической разработки Э. а. сколько-нибудь существенных сдвигов не произошло. Исследователи оказались не в состоянии продвинуться дальше частных обобщений и постановки отдельных проблем. Не представляла исключения в этом отношении и интересная работа М. Мосса (1872—1950) «Очеркодаре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925), в которой была предпринята попытка теоретического анализа дарообмена.

Не сумев создать такую теорию собственными силами, специалисты по Э. а. обратились за помощью к экономистам. Если первоначально доклассовой экономикой занимались почти исключительно этнографы, то позднее она стала привлекать внимание и экономистов, которые в подавляющем большинстве стояли на позициях маржинализма.

Изучая первобытную экономику, западные экономисты приложили все усилия к тому, чтобы доказать полную применимость к ней основных принципов и категорий маржинализма. «Применим ли метод современной экономической теории в равной степени и к тробрианцу, и к лондонцу? К крестьянину Восточной Европы и китайскому аристократу?» — спрашивал в опубликованной в 1939 г. работе «Принципы экономической социологии» Г. Гудфеллоу и категорически утверждал: «...Предположение, что может быть более одной экономической теории абсурдно. Если современный экономический анализ с его инструментальными понятиями не может быть в равной степени применим и к австралийскому аборигену и к лондонцу, не только экономическая теория, но социальная наука в целом могут быть в значительной степени дискредитированы»¹.

Если принять во внимание, что в 30-е гг. XX в. в сферу исследований экономических антропологов, наряду с доклассовой экономикой, начала постепенно входить и крестьянская экономика, то становятся ясными причины наметившегося среди них поворота в сторону признания формальной экономической теории.

Такой поворот нашел свое выражение в вышедшей в 1939 г. книге Р. Фёрса «Примитивная полинезийская экономика» и опубликованном год спустя труде М.Д. Херсковича (1895—1963) «Экономическая жизнь примитивных народов» (был переиздан в 1952 г. в переработанном виде под названием «Экономическая антропология. Исследование сравнительной экономики»). Именно так возникло формалистское направление в Э. а.

Однако принятие формальной экономической теории антропологами было далеко не безоговорочным, что можно видеть на примере работ самого Р. Фёрса — одного из лучших знатоков как доклассовой, так и крестьянской экономики. В целом его взгляды были крайне противоречивыми. В них соединяется признание глубокого различия между примитивной и капиталистической экономикой и отрицание этого различия, а также категорическое настаивание на применимости маржинализма к анализу примитивной экономики — с убедительной демонстрацией его полной непригодности для этой цели.

Следует сказать, что это характерно и для воззрений М. Херсковича. В его книге «Экономическая антропология» торжественное провозглашение применимости формальной экономической теории к примитивным обществам противоречиво сочетается с фактическим доказательством ее полной несостоятельности.

Именно осознание непригодности формальной экономической теории для анализа примитивной экономики заставляет Р. Фёрса каждый раз возвращаться к мысли о необходимости создания новой теории примитивной экономики.

В 20 — 30-х гг. прошлого века Э. а. занимала сравнительно скромное место в рамках антропологических и этнологических исследований. Однако в 1940—1960-х гг. она приобретает более важное значение, превращаясь в одну из ведущих дисциплин. Это связано с теми огромными изменениями, которые произошли после Второй мировой войны: развертыванием массового национально-освободительного движения и возникновением молодых независимых государств в странах Азии, Африке и Океании.

¹ Goodfellow D. Principles of Economic Sociology. L., 1939. P. 3 — 4.

Проблемы экономического развития стран, добившихся политической независимости, и тех, что продолжали оставаться колониями, оказались в центре внимания антропологов и экономистов. Но решение их предполагало детальное знание традиционной экономической структуры и изменений, происходящих в ней в результате втягивания в орбиту мировой экономики. Помочь в этом могла только Э. а.

Отсюда — резкое возрастание размаха исследований в этой области и вместе с тем изменение их направленности. Продолжаются исследования примитивной экономики, среди которых можно назвать следующие: «Борьба с собственностью. Исследование потлача и войны у квакютлей в 1792—1930 годах» (1950) *Р. Коде*; «Общество Соломонового острова. Родство и лидерство среди сиауи Бугенвиля» (1955) *Д. Оливера*; «Тиви Северной Австралии» (1960) *Ч.У.М. Харта и А.Р. Шиллинга*; «От камня к стали. Экономические последствия технологической перемены на Новой Гвинее» (1962) *Р.Ф. Солсбери*; «Экономика папуасов капауку» (1963) *Л.Я. Постписила*; «Экономика тив» (1968) *П. Бояннана и Л. Бояннан*.

Но примитивная экономика изменялась буквально на глазах исследователей и естественно, что в их работах все большее место стал занимать анализ происходящих изменений. Центр исследований Э. а. постепенно стал перемещаться с примитивной экономики на крестьянскую. В целом накопление фактических данных в течение этого времени шло необычайно быстрыми темпами. И попытки втиснуть этот поистине гигантский материал в рамки формальной теории не могли не способствовать поискам нового подхода к изучению доклассовой экономики.

Идейным предтечей нового, «субстантивистского» направления стал Б. Малиновский, а его непосредственным основоположником — экономист и историк экономики *К. Поланьи* (1886—1964).

Впервые свои взгляды по этим вопросам Поланьи изложил в 1944 г. в книге «Великая трансформация: Политические и экономические истоки нашего времени», а также в ряде статей, но определенную известность они получили лишь после выхода в 1957 г. в свет сборника его работ «Торговля и рынок в ранних империях». В том же сборнике были напечатаны и статьи его единомышленников, представителей субстантивизма — Дж. Дальтон, М. Салинз и др.

Само название этого направления связано с проводимым Поланьи различием двух значений термина «экономика» — «формального» и «субстантивистского». Как он подчеркивал, экономика универсальна, но не в смысле наличия во всех обществах элементов максимизации и рациональной калькуляции, на чем настаивают формалисты, а лишь в том, что в каждом обществе имеет место социально организованное производство, распределение и потребление материальных благ и услуг. Последнее значение понятия «экономика» он и именовал «субстантивистским».

Исходным для субстантивизма является положение о том, что отличие примитивной экономики от капиталистической носит не количественный, а качественный характер. Отсюда в его рамках делался вывод о необходимости создания особой теории примитивной экономики, отличной от маржинализма. Однако, если этот вывод был верным, то характер этого различия не был понят субстантивистами правильно.

Согласно взглядам Поланьи, отличие примитивной экономики от капиталистической заключается в том, что в доклассовом обществе экономика занимает совершенно иное место, чем в традиционном обществе. В капиталистическом обществе экономика образует особую сферу со своими собственными законами и институтами. Функционируя независимо, экономическая система капитализма всецело определяет поведение людей в области экономической жизни. Совершенно иначе, по мнению Поланьи, обстоит дело в доклассовом обществе. В нем экономика не образует особой сферы, она «погружена», «встроена», «врезана» в само общество. Процесс производства, распределения и потребления материальных благ и услуг в примитивном обществе организован через посредство не специально экономических, как при капитализме, институтов (рынок, частные предприятия, заработная плата и т. п.), а неэкономических, социальных, таких, например, как родство, брак, возрастные группы, религиозные организации и т. п. Иначе говоря, согласно взглядам Поланьи, в

доклассовом (и не только в доклассовом, но вообще докапиталистическом) обществе в отличие от капиталистических не существует специальных экономических отношений, их роль выполняют родственные, моральные, религиозные, политические и прочие неэкономические отношения.

Таким образом, положение о существовании качественного различия между примитивной (и вообще докапиталистической) и капиталистической экономикой превращается у Поланьи в тезис об отсутствии в доклассовом обществе экономики в том смысле, в каком она существует в капиталистическом. Однако, утверждая это, Поланьи вступает в противоречие с самим собой. Ведь если в примитивном обществе место экономических отношений занимают отношения родственные, моральные, религиозные, то отсюда следует вывод, что никакой особой теории примитивной экономики, отличной от теории родства, морали, религии и т. п., быть не может.

Но и сам Поланьи, и его последователи в качестве своей первоочередной задачи ставили и ставят создание именно такой теории. Ими были выявлены некоторые особенности примитивной экономики и предложены такие, по их мнению, специфические для нее категории, как «реципрокация» (reciprocity) и «редистрибуция» (redistribution). Сам ход исследований в этой области все в большей степени убеждал в существовании особых экономических отношений в доклассовом обществе. В результате в одной из самых последних работ Поланьи мы встречаем утверждение, что и в доклассовом обществе экономикой образует особую субсистему, отличную от таких его субсистем, как политическая и религиозная. Однако это положение у него не раскрыто.

Этого противоречия не смогли разрешить и другие субстантивисты, в т.ч. и Дж. Далтон, ставший после смерти Поланьи признанным главой школы. Его основные работы позднее были собраны в книге «Э. а. и развитие. Очерки примитивной и крестьянской экономики» (1971). С одной стороны, Далтон, как и Поланьи, утверждает, что в примитивном обществе в отличие от капиталистического функцию экономических отношений выполняют родственные, моральные, политические и им подобные.

Но в противовес Поланьи, который не считал возможным называть эти отношения экономическими, Далтон характеризует их как такие, которые являются одновременно и социальными. С другой стороны, он говорит о существовании в примитивном обществе особой экономической организации. И на естественно вставший вопрос об отношении этой экономической системы к прочим общественным отношениям Далтон дает два совершенно различных ответа: «...Маркс был не прав, — пишет он в одной из своих работ, — распространив экономическое детерминирование социальной организации на ранние и примитивные общества. Действительный урок Э. а. заключается в том, что экономическая организация в примитивном обществе не оказывает определяющего влияния на социальную организацию и культуру. Скорее, именно родство, племенная принадлежность, политическая власть и религиозные обстоятельства контролируют, управляют и выражаются в экономике в примитивных обществах»¹. И далее: «Заявление о том, что «экономическая организация в примитивных или жизнеобеспечивающих экономиках часто представляет собой выражение родственных, религиозных или политических отношений» приписывает первичность социальным отношениям и подчиненный, производный характер экономическим устройствам. Я предпочел бы не приписывать первичность ни тем, ни другим»².

В результате к первой точке зрения Далтона, состоящей в том, что в примитивном обществе моральные, родственные, религиозные, политические отношения одновременно являются и экономическими, добавились еще две. Одна из них заключается в том, что экономические отношения в примитивном обществе производны от родственных, религиозных, политических, а вторая — в том, что в примитивном обще-

¹ Dalton G. Introduction to «Primitive, Archaic and Modern Economics, Essays of Kari Polanyi» / Ed. By G. Dalton. N.Y., 1968. P. XVII.

² Dalton G. Reply// Current Anthropology. 1969. Vol. 10. № 1. P. 96 — 97.

стве родственные, религиозные, политические отношения, с одной стороны, являются экономическими, с другой — существуют независимо друг от друга. И если не все три, то, по крайней мере, первая и вторая точки зрения не просто соседствуют, а буквально переплетаются на страницах всех теоретических работ Дальтона.

Хотя субстантивизм проявил себя еще в 1950-х гг., широкую известность он получил только в следующем десятилетии. Немалую роль в этом сыграла опубликованная в 1961 г. в журнале «Американский антрополог» статья Дальтона «Экономическая теория и примитивное общество», которая впервые сделала идеи субстантивизма достоянием самых широких антропологических кругов. После появления этой статьи и последующих работ Дальтона число сторонников этого направления начинает быстро расти.

Реакция приверженцев формалистского направления не замедлила последовать. Уже в следующем году в том же самом журнале появились статьи Р. Болинга и Э. Ае Клера, в которых была предпринята попытка опровергнуть субстантивизм и отстоять идеи формализма в антропологии. За ними последовали выступления и других сторонников «формалистского» направления. Естественно, они не остались без ответа. В результате все последующие 7 — 8 лет оказались временем ожесточенной идейной борьбы двух теоретических направлений в Э. а. Своей кульминации она достигла в 1968 г., когда под редакцией Э. Ле Клера и Ф. Шнейдера вышел сборник «Экономическая антропология. Теория и анализ». В числе других в него были включены и одна из работ Поланьи, а также упомянутая выше статья Дальтона. Но сборник был составлен сторонниками «формалистского» направления. Не ограничившись перепечатыванием пяти ранее опубликованных теоретических статей, в которых критиковался субстантивизм и защищался формализм, его составители включили в него три специально написанных раздела.

Однако, как бы ни стремились сторонники «формалистского» направления представить свои позиции неуязвимыми для субстантивистской критики, сами они не могли не сознавать ее внутреннюю противоречивость. Отсюда масса противоречий даже в самых общих исходных положениях их теоретических работ. С одной стороны, они категорически настаивают на том, что все основные понятия маржинализма (экономизирование, максимизация, рациональное калькулирование и т. п.) имеют универсальное значение, а с другой — те же самые авторы говорят о необходимости создания подлинно универсальной экономической теории, по отношению к которой современная формальная экономия выступает лишь как частный случай.

В целом выступления маржиналистов в защиту своих позиций не только не помогли им отбить атаки субстантивистов и укрепить свои теоретические позиции, но и, наоборот, нагляднейшим образом продемонстрировали практическую бесполезность такого подхода к первобытной экономике. В результате Ле Клер и Шнейдер в той же самой работе, в которой они столь ревностно отстаивали применимость маржинализма к первобытности, в конечном счете пришли к выводу о необходимости существования наряду с универсальной экономической теорией и специальной теории примитивной экономики.

В дискуссии, развернувшейся на страницах журнала «Каррент антрополоджи» вокруг статьи Дальтона «Теоретические проблемы Э. а.» (1969), в которой приняли участие 22 исследователя, мало кто из сторонников формальной экономической теории решился прямо отстаивать ее применимость к исследованию примитивного общества. По существу, здесь имел место отход от позиций формальной экономики. Но он не всегда сопровождался переходом на позиции субстантивизма. И одна из важнейших причин такого положения заключается в том, что в ходе дискуссии помимо практической бесполезности формализма выявлялись и слабые места субстантивизма. Хотя субстантивистская концепция и имеет определенные преимущества перед формалистской, но в целом она так и не стала подлинной научной теорией доклассовой экономики.

Результатом разочарования, как в формалистской, так и в субстантивистской концепциях доклассовой экономики, явилось возникновение своеобразной «средней»

линии в Э. а., сторонники которой выступили с критикой как одного, так и другого теоретического направления. Однако сами они никакого позитивного решения проблем доклассовой экономики не предложили. Некоторые из них видели выход из того теоретического тупика, в который зашла Э. а., в своеобразном синтезе субстантивистской и формалистской концепций. Так, С. Кук, который в первых своих работах выступил в качестве непримиримого противника субстантивизма и ярого апологета формализма, в более поздних не только признал, что Э. а. находится в теоретическом тупике, но и охарактеризовал оба существующие в ней направления как сектантские. По его мнению, выход из сложившегося положения следует искать на путях преодоления односторонности как формалистской, так и субстантивистской концепций.

Однако все заявления о необходимости построения новой теории примитивной экономики на основе синтеза двух существующих направлений остались только пожеланиями. Никаких реальных попыток в этом направлении никто из антропологов даже и не пытался предпринять. По существу, вся западная Э. а., а не только её формалистское направление, оказались на рубеже 60-х и 70-х гг. XX в. в состоянии глубокого теоретического кризиса. Не только формалисты, но и субстантивисты в теоретическом отношении полностью исчерпали себя в ходе рассмотренной выше дискуссии. В результате к началу 1970-х годов в развитии Э. а. наметился определенный спад.

В 1970-х гг. появилось несколько интересных работ об экономике доклассового общества. Среди них были книги А. Дж. Стрэзерна «Вервь Мока. Бигмен и церемониальный обмен в Маунт Хаген, Новая Гвинея» (1971), М. У. Янга «Борьба с пищей. Лидерство, ценности и социальный контроль в обществе Массим» (1971), Г.Я. Хогбина «Ведущие и ведомые. Социальный контроль на Вогое, Новая Гвинея» (1978), Р.Б. Ли. «Кунг Сан. Мужчины, женщины и труд в охотничье-собираческом обществе» (1979).

В настоящее время большинство работ экономических антропологов посвящено не первобытной, а крестьянской экономике. Но главное заключается в том, что обобщающие работы по доклассовой экономике, которые появились за это время, не содержали в себе в теоретическом отношении ничего принципиально нового. Не представляет собой исключение и содержательный труд М. Салинза «Экономика каменного века» (1972), написанный, как и другие работы этого автора, с позиций субстантивизма. Для него характерны те же самые противоречия, что и для работ Поланьи и Дальтона.

Несколько больше было опубликовано работ по доклассовой экономике в 1980-х гг. Среди них — книги Д.К. Фейла «Пути обмена. Ти у энга Новой Гвинеи» (1984) и Р. Ледермен «Что порождает дары. Социальные отношения у менде, нагорье Папуа Новой Гвинеи» (1986). Но в теоретическом плане ситуация в Э. а. не изменилась.

1990-е гг. характеризовались резким сокращением числа трудов по первобытной экономике, а к началу XXI в. их практически почти совсем не стало. К этому времени первобытные социально-экономические отношения почти повсеместно были разрушены, и знание их природы перестало быть актуальным для практической хозяйственной деятельности. Оно теперь стало представлять лишь чисто теоретический интерес. Но и теоретические изыскания в этой области к началу XXI в. на Западе фактически прекратились.

Все попытки найти выход из теоретического тупика, в котором оказалась Э. а., предпринятые в 1970 — 1980-е гг., не увенчались успехом. Не помогло и обращение к марксизму. Еще в 1969 г. Кук в одной из статей писал, что изучение конкретных данных по примитивной экономике, с одной стороны, и марксистской литературы — с другой, привело его к выводу, «что подлинное преодоление противоречия между формалистской и субстантивистской концепциями может быть достигнуто через творческое применение диалектического метода, постигнутого Гегелем и использованного Марксом в социальных и экономических исследованиях»¹. «Я смею утверждать, — продолжал он, — что экономическая антропология может выйти из нынеш-

¹ Cook S. The «Anti-Market» Mentality Be-Examined. A Further Critique of Substantive Approach to Economic Anthropology // Southwestern Journal of Anthropolology. 1969. Vol. 25. № 4. P. 278.

него теоретического тупика путем следования примеру Маркса, увидевшего в производстве ядро экономики и ключ к выделению экономически существенных явлений и в применении диалектического метода для приближения к экономической реальности»¹.

Но еще раньше Э. а. стала заниматься целая группа исследователей, которые считали, что они подходят к изучению доклассовой экономики с марксистских позиций. Намерения данных авторов не увенчались успехом. И главная причина заключалась в том, что ими были некритически приняты основные положения субстантивизма. Не представляют в этом отношении исключения и работы *М. Годелье* «Рациональность и иррациональность в экономике» (1972), «Перспективы марксистской антропологии» (1977) и ряд других, в которых субстантивизм совершенно справедливо характеризуется как одно из течений немарксистской политэкономии.

Однако такая оценка субстантивизма несколько не мешает Годелье, следуя положениям Поланьи, отстаивать идею о существовании качественного различия между местом экономики в капиталистическом и докапиталистическом обществах. В капиталистическом обществе существуют чисто экономические отношения, специальные производственные отношения, в докапиталистических — особых производственных отношений, отличных от прочих социальных отношений, не существует. Их функцию выполняют самые разнообразные общественные отношения, которые тем самым одновременно являются производственными. В первобытном обществе в качестве производственных отношений функционируют отношения родства, в обществе Древнего Шумера — религиозные отношения, в античном обществе — политические отношения, в обществе инков — общественные связи политико-религиозного характера.

Попытки применения марксизма к исследованию первобытной экономики не ограничились одной лишь Францией. В 1970-х гг. в поисках выхода из теоретического тупика, в котором оказалась Э. а., обратился к марксизму целый ряд английских исследователей, работающих в этой области. В 1978 г. вышел сборник их статей под названием «Новая экономическая антропология». В нем приняли участие Дж. Клэмер, Р. Франкенберг, Д. Седдон и ряд других авторов. Нельзя не отметить, что некоторыми из них марксизм был настолько «фундаментально» переосмыслен. Обращения к марксизму нередко сводится к простому облачению давно известных фактов и концепций в марксистскую терминологию, что, конечно, заведомо не может привести к какому-либо продвижению вперед в области теории.

Изучением экономики доклассового общества занимались не только западные, но и советские ученые. В 20-е гг. XX в. одновременно с зарождением Э. а. на Западе широкие этноэкономические исследования развернулись и в СССР. В результате отечественными исследователями был собран большой фактический материал как о социально-экономических отношениях народов, находившихся к 1917 г. на стадии доклассового общества, так и тех изменениях, которые произошли в их жизни в те годы.

Большое внимание в отечественной Э. а. было уделено изучению экономики малых народов Севера (якутов) и Средней Азии (казахов, киргизов, горных таджиков). К концу 1930-х гг. полевые этноэкономические исследования почти совершенно прекратились, так как «старые» социально-экономические отношения у данных народов практически исчезли.

Меньше внимания советские ученые уделяли разработке теоретических проблем первобытной экономики. Большинство отечественных этнологов долгое время рассматривало Э. а. как буржуазное концептуальное течение, противоречащее официальной идеологии.

В последние годы интерес к проблемам Э. а. в России возобновляется. Появился ряд работ по Э. а. или этнологии (Ю.И. Семенов), обобщающих достижения отечественной и западной науки.

См. также статьи: *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Общество; Экономическая культура; Этнология (этнография): становление науки; Этничность; Этнос.*

Соч.: *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 21; *Malinowski B.* Argonauts of Western Pacific. London, 1922; *Goodfellow D.* Principles of Economic Sociology. L., 1939; *Dalton G.* Introduction to «Primitive, Archaic and Modern Economics, Essays of Kari Polanyi» / Ed. By G. Dalton. N.Y., 1968; *Dalton G.* Reply // *Current Anthropology.* 1969. Vol. 10. № 1; *Cook S.* The «Anti-Market» Mentality Be-Examined. A Further Critique of Substantive Approach to Economic Anthropology // *Southwestern Journal of Anthropology.* 1969. Vol. 25. № 4.

Ю.И. Семенов

Юридическая антропология

Юридическая антропология (далее Ю. а.) — научная дисциплина, изучающая правовые формы общественной жизни от архаических до современных в различных регионах мира. Ю. а. позволяет изучить новые аспекты права, углубить, конкретизировать и развить знания о праве как специфическом социокультурном явлении, играющем важную роль в организации и функционировании социальной жизни людей в разнообразных условиях и на различных этапах истории человечества.

Предмет юридической антропологии

В предметную область данной дисциплины входят правовые системы и весь комплекс правовых явлений в целом (все правовые формы в широком смысле этого слова — правовые нормы, отношения, идеи и представления, институты, процедуры, способы регуляции поведения, защиты порядка, разрешения конфликтов и т. д.), которые складываются в различных сообществах (первобытных, традиционных, современных), у различных народов в разные эпохи и в разных регионах мира.¹

Ю. а. имеет своей целью понять правила поведения в различных обществах, при этом отдавая предпочтение юридическому аспекту, заявляя о невозможности изолировать право как таковое, поскольку оно является лишь одним из элементов культурной системы, свойственной любому обществу и различным образом воспринимаемой и реализуемой каждой из подгрупп общества.² Внимание к *культурному контексту права* позволяет Ю. а. своим основным методологическим приемом считать отстаивание права на «инаковость» индивидов и групп.

Существует также взгляд на Ю. а. как науку о *homo juridicus*, т. е. человеке как юридическом явлении. Только человек способен создавать нормы и соблюдать их, принимать решения и подчиняться им. Причем речь идет не о конкретных решениях, а об абстрактной способности создавать и воспринимать юридическое, как таковое.³

Необходимо отметить различие Ю. а. и этнографии (этнологии). Так, Н. Рулан считает, что этнолог проводит свое исследование на одном или нескольких (чаще всего близких друг другу) народах. Ю. а. использует межкультурный, а также географический и исторический подходы, сравнивая между собой правовые системы различных обществ.⁴ К этому можно добавить также и то, что Ю. а. изучает правовое бытие людей, рассматривая отношения, возникающие у них в связи с правом или его нарушениями, юридическими конфликтами, часто независимо от этнической принадлежности, когда межэтнические отношения выступают лишь одной из частей интерпретируемого текста.

¹ См.: *Нерсисянц В.С.* Юридическая антропология как наука и учебная дисциплина. Предисловие // *Рулан Н.* Юридическая антропология. М., 1999. С. 1—2.

² *Рулан Н.* Юридическая антропология. М., 1999. С. 9.

³ *Карбонье Ж.* Юридическая социология. М., 1986. С. 61.

⁴ *Ковлер А.И.* Антропология права. М., 2002. С. 28.

Для антропологов освоение этой дисциплины важно в первую очередь при изучении правового многообразия мира и права через призму его восприятия людьми, живущими в разных культурах. В нормативной культуре концентрируются знания по религии, мировоззрению, этике, социальной организации, семье и быту, хозяйственной деятельности. Изучение правового регулирования различных сфер жизни и их соотношения с существующими социокультурными практиками дает возможность понять внутренние механизмы существования и развития человеческих сообществ. В современных условиях интерес к подобным исследованиям вызван также тем, что обычаи, традиции, нормы обычного права становятся частью правовой системы государства.

Становление юридической антропологии

Ю. а. возникла на стыке юриспруденции с социальной антропологией, социологией, историей и философией. Из юридических дисциплин на ее становление наибольшее влияние оказали история права (особенно история древнего права) и сравнительное правоведение.

Как научная дисциплина Ю. а. сложилась к середине — второй половине XIX в. На ее формирование повлияли эволюционизм (Г.Дж. Самнер-Мэн, И.Я. Бахофен, Л.Г. Морган), *структурализм* (К. Леви-Стросс), *культурный релятивизм* (Ф. Боас), *функционализм* (Б. Малиновский), а во второй половине XX в. — *правовой плюрализм* (Дж. Вандерлинден, С. Мур, Дж. Гриффитс, С. Мерри, Г. Вудман, К. и Ф. Бенда-Бекманн и др.), рассматриваемый как сосуществование двух и более правовых систем, когда поведение человека соответствует более чем одному правопорядку.

Современная Ю. а. уделяет особое внимание сравнительному изучению традиционных и современных правовых систем, анализу субкультур, личностных (соматических) прав, а также прав человека в международном и национальном праве.

В рамках международного сообщества Ю. а. развивается через деятельность Комиссии по обычному праву и правовому плюрализму Международного союза антропологических и этнологических наук (Commission on Folk Law and Legal Pluralism IUAES, МСАЭН) и ряда других организаций и изданий (Law and Anthropology, Law and Society Review, Journal of Legal Pluralism, Droit et Cultures). В разных странах проходят специальные международные конгрессы; часто обсуждению проблем Ю. а. посвящаются секции на конгрессах МСАЭН. Распространенной практикой стало проведение международных летних школ по правовому плюрализму, участниками которых становятся студенты, исследователи и активисты.

В России становление этой дисциплины в ее современном виде произошло в 1990-е гг. В 1995 г. в Институте этнологии и антропологии РАН стали проходить заседания семинара по Ю. а., который объединил научных сотрудников этого института, а также других учреждений — Института государства и права РАН, Института Востоковедения РАН и Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Еще раньше проблемы Ю. а., связанные с управлением и регулированием жизни коренных малочисленных народов Севера, стали предметом научного интереса некоторых антропологов, а затем и более широкого круга исследователей. Так, в середине 90-х гг. в журнале «Этнографическое обозрение» была опубликована серия статей, в т.ч. статья «Этнографы пишут закон: контекст и проблемы» и текст законопроекта о правовом статусе коренных народов Севера, в подготовке которого значительную роль сыграли сотрудники Института этнологии и антропологии РАН.¹ Эти и другие материалы положили начало широкой международной научной дискуссии о правовом статусе коренных народов, их правах на землю и другие природные ресурсы, а также перспективах, в т.ч. правовых, их существования в современном мире. Не менее важным представлялись исследования и обсуждения правового бытия людей

¹ Соколова З.П., Новикова Н.И., Ссорин-Чайков Н.В. Этнографы пишут закон: контекст и проблемы

и отношений, которые складываются в современном обществе в результате действия различных норм.¹

В настоящее время можно говорить об устойчивом интересе исследователей к проблемам исторической Ю. а., изучению обычного права и правового плюрализма (или правовой аккультурации) в прошлом и настоящем, а так же о стремлении антропологов участвовать в правозащитной деятельности через правовое образование. Примером последнего направления служат международные летние школы по Ю. а. В результате обучения слушатели получают не только знания, но и знакомятся с методологией Ю. а., в сфере которой не только наблюдаются совместные работы юристов и антропологов, но и предполагается синтез разных научных подходов при интерпретации правового бытия человека. В 1995 г. началось преподавание учебного курса «Ю. а.» для студентов юридических факультетов российских вузов,² а позднее и студентов-антропологов.³

Новый этап развития отечественной Ю. а. явился в значительной степени восстановлением прерванной в предыдущие годы традиции изучения правового бытия людей и правового многообразия. Особенностью исследований последних лет стала более тесная кооперация и сотрудничество с российскими юристами и с Комиссией по правовому плюрализму МСАЭН, выразившиеся в разработке новых подходов и методов научной работы, расширении исследовательского поля. Главный интерес исследователей, работающих в области Ю. а., сконцентрировался на интерпретации правовых характеристик жизни обычных людей, преимущественно наших современников, живущих в различных регионах мира.

Основные понятия и направления юридической антропологии

В центре внимания современных юридических антропологов находится изучение взаимодействия различных правовых систем внутри единого социокультурного поля. Сосуществование этих систем проходит по-разному. Государство может их в той или иной степени признавать, или не ограничивать. «Если же эти культурно обусловленные правовые нормы, бытующие, как правило, среди этнических или иммигрантских меньшинств, не признаются или даже репрессируются государством, то они все равно составляют часть социальной реальности как малых общин, так и большого сообщества, производя напряженность и противоречия, а иногда — жестокие конфликты»⁴.

Правовые обычаи разных народов мира рассматриваются в двух аспектах. С одной стороны, как относящиеся к возникновению права, когда они часто выступали *табу* (запретами). Первые табу, известные науке, связаны с запретом инцеста — интимных отношений с кровными родственниками. Такие запреты введены в сфере брачно-семейных отношений, и общество строго контролирует их. Табу были социальными нормами первобытного общества, а также важным инструментом стандартизации поведения человека, подавления рецидивов «зоологического индивидуализма», и наконец, инструментом воспитания детей и молодежи.

Табу как биолого-психологическая запретная норма рассматривается в качестве «генотипа» других нормативных регуляторов. На первых этапах складывания права большую роль в нем играли *монономы* — недифференцированные формы обще-

¹ Институт этнологии и антропологии РАН стал организатором нескольких конференций, из которых особенно важную роль в становлении Ю. а. в России сыграл XI Международный конгресс по обычному праву и правовому плюрализму (Москва, 1997). Координирующая роль института заключается также и в издании серии книг «Исследования по юридической антропологии», организации секций на Конгрессах этнографов и антропологов России, поддержании сайта в Интернете.

² См.: Ковлер А.И. Юридическая антропология как учебная дисциплина // Номо Juridicus: Материалы конференции по юридической антропологии. М., 1997. С. 58 — 66.

³ Новикова Н.И. Антропология права: предмет и метод учебной дисциплины // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание. Омск, 2005. С. 316 — 326.

⁴ См.: Тишков В.А. Антропология права — начало и эволюция дисциплины // Закон и жизнь. Исследования по юридической антропологии. М., 2000. С. 11.

ственного сознания, включающие моральные, религиозные и правовые элементы.¹ В процессе исторического развития из мононормы постепенно выкристаллизовываются собственно правовые нормы — правовой обычай, обычное право и государственно зафиксированная норма — закон. Элементы мононорматики в том или иной степени сохраняются в традиционных правовых системах.

Правовые обычаи существуют и в современных обществах, наряду с законами. Обычаи определяются как сопутствующие развитию человечества от его древнего состояния до современности социальные институты, выполняющие регулятивные функции в человеческих сообществах и группах с целью упорядочения отношений между людьми. Обычаи играют роль регулятора в сообществе, замкнутом или ограниченном этнически и/или географически. Кроме сферы права обычаи регулируют и другие сферы — мораль, этикет, политику и являются важнейшим видом традиции, через которую и передаются. Такие обычаи в отличие от других институтов имеют санкцию.²

Другим важным для Ю. а. понятием является *обычное право*.³ Некоторые исследователи считают, что обычное право имеет государственную санкцию. Особенность теории правового плюрализма состоит в том, что согласно ей государство не является абсолютным и единственным источником права. При этом обычное право может быть определено как обязательное правило поведения многократного применения, адресованное всем участникам правового общения. Обычно-правовая норма отвечает внешним структурным признакам, принятым в современной науке относительно юридической нормы. У нее есть гипотеза, т. е. обозначены условия, при которых ее реализация является самоочевидной и необходимой. Диспозицию нормы составляют требования и веления, которым должно удовлетворять поведение субъекта в гипотетической ситуации. И, наконец, подобно современному закону, обычное право предусматривает негативные санкции за нарушение или неисполнение нормы. Следовательно, нормы обычного права содержат в себе модель поступка, комплекс требований, достаточно ясно указывающих, что нужно сделать в гипотетической ситуации.

Особенность обычно-правовой нормы состоит в совпадении качеств, определяющих ее действительность и действие в правовой ситуации. Обычай существует, пока он осуществляется, в отличие от современного закона. Его могут забыть, но не отменить. Он требует постоянного подтверждения и переподтверждения, реального осуществления, соблюдения и исполнения. Важными чертами обычно-правового правовопонимания являются также непрерывность его исполнения и возможность не только общественной, но и сверхъестественной санкции.

Ю. а. наиболее близко *либертарно-юридическое правовопонимание*, предложенное В.С. Нерсесянцем, как «форма отношений равенства, свободы и справедливости, определяемая принципом формального равенства участников данной формы отношений. Везде, где есть (действует) принцип формального равенства (и конкретизирующие его нормы), есть (действует) право, правовая форма отношений»⁴.

Исходя из этого определения, выделяется сфера правового регулирования. При изучении правового бытия людей Ю. а. исходит из того, что эти явления не «лежат на поверхности», для создания адекватного представления о них требуется интерпретация всех источников.

Существенную часть научного дискурса составляет выявление «*юстициальности*» обычаев различных народов. Так, Ж. Карбонье выделил три признака «юсти-

¹ См.: *Перицц А.И.* Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 210 — 240; *Ковлер А.И.* Антропология права. М., 2002. С. 104—138.

² См.: *Мальцев Г.В.* Очерк теории обычая и обычного права // Обычное право в России: проблемы теории, истории и практики. Ростов-на-Дону, 1999; *Ковлер А.И.* Антропология права. М., 2002, и др.

³ Особенностью Ю. а. является интерес к устному праву. Материал для этого дают многие общества, сохраняющие традиционные правовые системы, существенную роль для регулирования отношений внутри которых составляет *обычное право*.

⁴ См.: *Нерсесянц В.С.* Юриспруденция. Введение в курс общей теории прав и государства. М., 1998. С. 5.

циабельности»; важность разрешаемого дела; возможность разрешения его третьей стороной; обеспеченность нормы процессуальными предписаниями. Он отмечает, что «процесс и решение — такие психосоциологические феномены, которые настолько чужды всем социальным неправовым явлениям и настолько специфичны для права, что наиболее правильным представляется избрать именно их в качестве критерия юридического. В соответствии с этим признаком правовыми являются лишь нормы, дающие возможность вынесения решения.¹ В современной России эта проблема «юстициабельности» обычаев разрабатывается на материалах народов Кавказа и Севера.

Важную часть исследовательского поля Ю. а. составляет институциональный анализ *устного права*, в первую очередь изучение роли и функций традиционного судьи, институтов правосудия в различных обществах. Альтернативное правосудие также поддается изучению методами Ю. а.

Многие исследователи традиционного правосудия отмечают в первую очередь его примирительную и «восстановительную» направленность. Так, например, о суде аборигенных народов Севера России известно следующее; «суд у них — это отнюдь не способ наказания человека, совершившего какое-либо правонарушение, а способ улаживания конфликтов, и важнейшая функция суда заключалась в заглаживании обиды»².

Не отрицая такой, ставшей уже хрестоматийной, трактовки, целесообразно прислушаться и к мнению В.Г. Графского, который, дискутируя с подобным взглядом на африканское право *Р. Давида*, пишет, что «идея примирения и усилия по примирению конфликтующих сторон входят в корпус правовых требований к современному законодательству (не только к судебному праву, но и ко многим другим отраслям). Идея судьи-мироотворца пронизывает правовые установки практически во все исторические эпохи, включая первобытную, и на этом основании способность судьи примирить стороны можно считать одним из самых древних умений человека.³

Ю. а. традиционных и современных обществ может прояснить многие общетеоретические проблемы изучения права. При этом важным является соблюдение некоторых общих принципов этой дисциплины:

а) принцип *универсальности* как правовых категорий, применяемым к объектам изучения, так и методов изучения;

б) *непосредственное наблюдение* правового бытия;

в) *внимание к формам*, в которые облекается устное право;

г) исследование как сферы, так и *средств правового регулирования*.

При изучении и особенно преподавании Ю. а. особое внимание уделяется положению женщин и меньшинств в различных правовых системах.

Важным аспектом этой дисциплины являются вопросы *этики* ученого. Именно при юридино-правовом исследовании важно соблюдать определенные правила, так как в этом исследовании затрагиваются острые вопросы, касающиеся прав людей, жизнь которых изучается. Поэтому очень важно не навредить своей работой, установить взаимную заинтересованность в ее результатах.⁴

¹ См.: Карбоньез Ж. Юридическая социология. М., 1986. С. 164—175.

² См.: Зибарев В.А. Юстиция у малых народов Севера. Томск, 1990. С. 66 — 67.

³ Графский В.Г. Всеобщая история государства и права. М., 2007. С. 674.

⁴ Вопрос о том, как может быть получена информация и каковы ограничения существуют для ученых (кроме личных принципов), недостаточно обсуждался в российском научном сообществе, но эти проблемы должны рассматриваться как важная часть профессиональной подготовки антропологов. Вероятно, и в России, как, например, на Севере Канады, обязательным требованием при полевых исследованиях должно стать требование получения разрешения информанта на публикацию и указание его личных данных. Еще один аспект этой проблемы этического статуса исследователя связан с тем, что юридического антрополога часто воспринимают как «адвоката». И при большом разнообразии интересов изучаемых обществ исследователю легко стать ангажированным. Информанты подчас слишком хорошо знают, что они хотят получить от исследователя, они создают зачастую не только «образы права» для ученого, но и «образ юридино-антропологического исследования».

Ю. а. выступает как фундаментальная наука, которая изучает правовой процесс, чтобы дать адекватное представление о правовом бытии человека. Одновременно с этим, она выступает и как прикладная наука, стремящаяся научно укрепить законодательство, чувствительное к образу жизни людей, отношения между которыми регулируются различными нормами. Это в первую очередь относится к статусу коренных малочисленных народов, меньшинств, положения женщин, детей, вопросов культурной обусловленности прав человека. Ю. а. в своей прикладной части зависит от деятельности тех людей, групп и организаций, которые изучаются с точки зрения защиты и обеспечения их прав.

Исследования по антропологии права основаны на сочетании нормативного и процессуального анализа, а последний в значительной степени строится на анализе *конкретных дел* (case study) и позволяет связать идеальную и реальную стороны права.

Конкретные методы Ю. а. — это *методы полевой этнографии*: методы непосредственного и включенного наблюдения, опросы, интервью (углубленные, экспертные и т. п.), аудиовизуальная фиксация материала, проверочные исследования. Для Ю. а., как и всей социальной антропологии важнейшим методическим приемом является непосредственное наблюдение за правовым поведением людей, т. е. антропологи должны быть очевидцами.¹

Та информация, которая традиционно считается этнографической (образ жизни, хозяйство, общественный и семейный быт, религия, мировоззрение и т. п.) создает фон для собственно антрополого-юридических исследований. Обращение к полевым источникам не исключает сбор собственно правовой информации, которая содержится в «нормах права и системе законодательства и которая используется в государственном управлении, в правотворчестве и правоприменительной деятельности, в деятельности органов государства, должностными лицами, органами правосудия и самоуправления»². При изучении социокультурных аспектов правового бытия людей необходимо дополнить важным этнографическим аспектом — «голосом информанта», когда информация предполагает интерпретацию (фон), при этом важным являются формулировки, слова и умолчания.

Кроме того, для Ю. а. важно охватить по возможности все правовое поле, в котором живут те или иные группы. Отдельную часть исследования составит антропологическая критика существующего законодательства, соотношение новых идей и «традиционных» установок законодателей и ученых-экспертов, т. е. процесса превращения традиционного и научного знания в юридическую норму.

См. также статьи: *Культура: антропологические интерпретации; Культура: к определению понятия; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Общество; Организационная антропология; Политическая антропология; Прикладная антропология; Экономическая антропология.*

Соч.: *Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2004; *Карбонье Ж.* Юридическая социология. М., 1986; *Ковлер А.И.* Антропология права. М., 2002; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М., 1999; *Рулан Н.* Юридическая антропология. М., 1999; *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001; Law and Anthropology / Ed. by M. Mundy. Ashgate-Dartmouth. 2002.

Лит.: *Номо Juridicus.* Материалы конференции по юридической антропологии / Отв. ред. Н.И. Новикова, А.Г. Осипов. М., 1997; *Алексеев С.С.* Право на пороге нового тысячелетия. М., 2000; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984; *Зибарев В.А.* Юстиция у малых народов Севера (XVII—XIX вв.). Томск, 1990; *Карлов В.В.* Обычное право народов Сибири и его изучение // Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы) / Составитель и автор комментариев В.В. Карлов. Под ред. Ю.И. Семенова. М., 1997; *Крашенинникова Н.А.* Индусское право: История и со-

¹ См.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 331.

² См.: *Драма российского закона.* М., 1996. С. 106—111.

временность. М., 1982; *Мальцев Г.В.* Очерк теории обычая и обычного права // Обычное право в России: проблемы теории, истории и практики / Отв. ред. Г.В. Мальцев, Д.Ю. Шапсугов. Ростов-на-Дону, 1999; *Нерсисянц В.С., Муромцев Г.И., Мальцев Г.И., Лукашева Е.А., Варламова Н.В., Лапаева В.В., Соколова Н.С.* Право и культура. М., 2002; *Никишенков А.А.* Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986; Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 2002; Обычное право и правовой плюрализм (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г.) / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 1999; Обычное право народов России. Библиографический указатель (1890— 1998 гг.) / Составитель и автор вступительной статьи А. А. Никишенков. Под ред. Ю.И. Семенова. М., 1998; Обычное право сегодня. Специальная тема номера // Этнографическое обозрение. 2005. № 5; Олень всегда прав: Исследования по юридической антропологии / Отв. ред. Н.И. Новикова. М., 2003; *Перишц А.И.* Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979; Права человека: Итоги века, тенденции, перспективы / Отв. ред. Е.А. Лукашева. М., 2002; Право в зеркале жизни: Исследования по юридической антропологии / Отв. ред. Н.И. Новикова. М., 2006; Проблемы правового регулирования межэтнических отношений и антидискриминационного законодательства в Российской Федерации. М., 2004; *Синицына И.Е.* Обычай и обычное право в современной Африке. М., 1978; *Синицына И.Е.* В мире обычая. М., 1997; Структура права: вопросы теории, истории и методологии / Отв. ред. Г.И. Муромцев. М., 2005; *Сунатаев М.А.* Культурология и право. М., 1998; *Сюкияйнен А.Р.* Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997; *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003; Человек и право. Книга о Летней школе по юридической антропологии. Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 1999; *Шлее Г.* Управление конфликтами: теория и практика. М., 2004; Юридическая антропология. Закон и жизнь / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 2000.

Н.И. Новикова

2.3. АНТРОПОЛОГИЯ И ДРУГИЕ НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ И КУЛЬТУРЕ

Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор)

Антропология (далее А.) —полидисциплинарная наука, связанная непосредственно с философией и другими науками, изучающими человека в культуре и обществе (социологией, историей, культурологией и др.).

Некоторые авторы, следуя американской традиции и не разделяя содержательно культурную А. и социальную А., относят их к системе антропологического знания, куда они включают также физическую А., археологию, этнологию, социальную и психологическую лингвистику, социологию культуры, сравнительную психологию и ряд других дисциплин, изучающих человека и культуру. Но такое широкое понимание А. не позволяет нам определить ее предметную специфику и дисциплинарные границы.

Рассмотрим наиболее важные дисциплинарные отличия и предметные границы социокультурной А. и других социально-гуманитарных дисциплин на примере взглядов, получивших распространение в научной литературе в последние десятилетия.

Социокультурная антропология и философия

В первую очередь А. тесно связана с философским знанием, которое выступает ее методологической основой, одним из источников построения научной картины мира и формулирования предельно общих «онтологических» допущений. Как отмечают исследователи, от философской А. она «заимствует выдвижение на первый план теоретического анализа человека, рассмотрение его как первоосновы во взаимосвя-

зи с другими явлениями...»¹. От социальной философии и философии истории она берет «понимание сложности и многообразия общества, ориентацию на учет богатства современного философского понимания общества...»².

Развитие дисциплинарных связей, существующих между философией и социальной (культурной) А., часто приводит к образованию новых дисциплин. Так, *социально-философская А.* как научная и учебная дисциплина появляется в результате междисциплинарного синтеза философской А. и социальной философии, с одной стороны, и социальной и культурной А. — с другой. Предметом ее изучения становятся, по мнению ряда исследователей, всеобщие связи человека и общества, тогда как социальную и культурную А. всегда интересовали конкретно-специфические связи.

На состоянии исследований в области социальной и культурной А. значительное влияние оказала философия культуры, ориентированная на познание сущности, целей и ценностей культуры, ее условий и форм проявления. Она помогает ей осознать культуру как некую социально-историческую целостность и одновременно как специфически человеческий способ бытия.

Принципиальное отличие социальной (культурной) А. от системы философского знания в целом состоит, на наш взгляд, в следующем:

а) философия и А. относятся к разным областям человекознания — соответственно гуманитарной и социально-научной, — что обуславливает различие их предметного содержания и методологических ориентаций;

б) предметом философии и социально-философской А., в частности, выступает целостное бытие человека как биосоциального существа и его всеобщие связи с обществом; социальная и культурная А. как наука ориентирована на изучение идеальных и исторически определенных социокультурных феноменов жизнедеятельности людей, рассматриваемых в контексте анализа повседневной жизни традиционных и современных сообществ (общностей);

в) у социальной и культурной А., в отличие от философии, имеется собственный арсенал конкретно-научных методов — сравнительный анализ, методы полевого исследования, в т.ч. включенное наблюдение, эксперимент, опрос и др.

Социокультурная антропология и история

Первоначально по замыслу американских ученых культурная А. представлялась как «естественная история культуры»³. Она включала в себя элементы археологии и исторической этнографии. Это объясняется тем, что исследования различных феноменов первобытных культур (мифов, магии, ритуалов и пр.), проводившиеся в конце XIX — начале XX в., побуждали многих антропологов использовать методы исторической науки, имеющей к тому времени богатые традиции и разнообразный эмпирический материал. На научное родство социокультурной А. и истории культуры указывают также и отечественные исследователи.⁴

Однако уже в первой половине XX в. ситуация во взаимоотношениях социокультурной А. и исторических дисциплин в отечественном обществознании принципиально меняется. *Археология* (как наука об историческом прошлом человечества, изучаемом по памятникам материальной культуры), *этнография* (как наука об истории и современном положении народов мира) и *история культуры* развиваются далее в рамках исторического знания, а социальная и культурная А. становится частью самостоятельного блока дисциплин социально-научного характера, близких по своему статусу к социологии.

¹ Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 1994. С. 33 — 34.

² Там же. С. 34.

³ См.: Асочаков Ю.В., Чегринцев М.А. Американская культурная антропология: замысел естественной истории культуры //Редкол. журн. «Вестник Санкт-Петербург, гос. ун-та». Сер. 61. Философия и социально-политические науки. 1993.

⁴ См.: Иванов Вяч. Вс. Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. М., 1989.

Однако дальнейшее развитие А. показывает, что она не только не отрывается от своих истоков, но и стремится оказывать влияние на историческую науку. Во второй половине XX в. А. начинает активно проникать в сферу исторического знания, предлагая ему собственные принципы и средства исследования (например, многоступенчатость познания объекта, идеально-типическое конструирование социальности и культуры, критерий «дистантности» и непосредственности наблюдения, ориентация на анализ латентных структур и пр.). Так, продолжают успешно развиваться историческая антропология, историческая социология, социальная археология и другие «смежные» научные дисциплины.

О различии истории и других социальных наук (прежде всего социологии) писал в свое время П.А. Сорокин, разделяя их, вслед за неокантианцами, по методу исследования — индивидуализирующему или генерализирующему.¹ С этой точки зрения историю можно рассматривать как индивидуализирующую науку, изучающую уникальные и неповторимые факты (события), а этнологию (социальную и культурную А.) как генерализирующую науку, раскрывающую общие и повторяющиеся свойства социокультурных явлений. Данное предположение далеко не бесспорно, но все же его можно учитывать при анализе междисциплинарных связей А.

Совершенно очевидно, что такое понимание имеет и своих противников. Л.Н. Коган, возражая против подобного сравнения, предлагает в качестве критериев разграничения истории и социологии тип и характер получаемых фактов (факты прошлого и настоящего, «мертвые» и «живые» факты; индивидуальные, или отдельные, и массовые факты), способ описания, интерпретации (реконструкция общественно значимых действий людей, живших в прошлом, или фиксация «живых» фактов), характер изучаемых процессов и пр.²

Принципиальное различие социальной и культурной А., с одной стороны, и истории — с другой, заключается, на наш взгляд, не только в специфике изучаемых ими явлений или в особенностях применяемых методов, но и в постановке и решении проблемы времени. Как известно, в исторической науке преобладает *диахронический подход* с его установкой на изучение последовательно сменяющих друг друга фактов и событий. В социальной и культурной А. наряду с частичным использованием исторического (преимущественно диахронического) подхода широко применяется *синхронический анализ*, ориентированный на исследование одновременно происходящих и соотносящихся друг с другом в определенном контексте социокультурных явлений и процессов.

Главная цель антропологического изучения общества, по мнению одного из классиков социальной А. К. Леви-Строса, заключается в обнаружении его «синхронного разреза», «т. е. раскрытие формальной структуры взаимоотношений, вытекающих в свою очередь из бессознательной природы коллективных феноменов. Это "бессознательное" есть универсальное для всех времен и народов стремление заключить исторически конкретное многообразие действительности в символические формы традиций, ритуалов и в первую очередь языка»³.

Не менее сложны взаимоотношения социокультурной А. и этнографии. В большинстве случаев провести четкую границу между ними оказывается весьма затруднительным делом. Считается, например, «что этнологи и этнографы отличаются от культурных и социальных антропологов прежде всего тем, что первые в основном ориентируются на описательные процедуры, а вторые — на теоретическое осмысление своего предмета — функционирования и изменения культуры. Но исключений из правила более чем достаточно»⁴. И поэтому правомерно считать, что этнология и этнография входят в состав А. (социальной и культурной) как уровни ее структурной организации — описательный (дескриптивный) и сравнительно-исторический.

¹ См.: Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 160—161.

² См.: Коган Л.Н. Социология в системе наук о человеке и обществе // Гуманитарий. Ежегодник. № 1. СПб., 1995. С. 67-69.

³ Энциклопедический социологический словарь. М., 1995. С. 353.

⁴ Юнин Л.Г. Социология культуры: Учебное пособие. М., 1996. С. 15.

Археология, как известно, изучает историю общества и культуры по вещественным «остаткам» или «следам» прошлой жизни и деятельности людей. По сравнению с ней социокультурная А. имеет дело не только с материальными памятниками данной исторической эпохи, т. е. артефактами (орудиями, изделиями, сооружениями, обрядовыми предметами и т. д.), но и с представлениями людей (ментифактами), их социальными установлениями и институтами. Ее отличает от археологии иное видение этих памятников и других предметов материальной и духовной культуры. Она рассматривает их главным образом как социальные явления, имеющие значение в определенном культурно-историческом контексте.

В отличие же от социальной истории и истории культуры социальная (и культурная) А. имеет дело не столько с изучением уникальных и неповторимых событий жизни людей, когда-либо происходивших в истории, сколько с «идеальными типами», «социокультурными образами» («паттернами»), «культурными инвариантами», «социальными формами» и «моделями социального поведения», одним словом, со стандартизированными (типическими) и культурно обусловленными формами социального поведения, что сближает сферу ее исследования с предметной областью современной социологии.

Таким образом, социальная (культурная) А. неразрывно связана с историей как наукой. Она черпает многие сведения из различных исторических наук, и прежде всего из археологии, этнической истории и исторической этнографии, с которыми ее традиционно связывают общие предпосылки возникновения и развития. У социальной А. и этнической истории, рассматривающей историю культуры и быта различных народов мира, есть пограничная область изучения — этнология, которая, по мнению отечественного этнографа конца 1920-х гг. В.И. Невского, является наукой «о взаимоотношениях культурных единств друг к другу и отдельных культурных элементов в них»¹.

Социокультурная антропология и социология

В первую очередь необходимо отметить, что социология и социальная (культурная) А. в значительно большей степени, чем другие социальные науки, имеют общую судьбу и единые исторические корни. Они формировались синхронно и во взаимодействии друг с другом. Поэтому у них во многом общие идейно-теоретические ориентации и отцы-основатели. К числу идейных предтеч обеих наук обычно относят *эволюционизм* (Г. Спенсер), *социальный дарвинизм* (О. Аммон, Л. Вольтман, Х. Чемберлен), *французскую социально-научную школу* (Э. Дюркгейм, М. Мосс и отчасти Л. Леви-Брюль), *функционализм* (Б. Малиновский и А. Рэдклифф-Браун), *структурный функционализм* (Т. Парсонс, Р. Мертон), *структурализм* (К. Леви-Строс и др.), *«пост-модернизм»* (М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Деррида, Ж. Лиотар, Ж. Делез) и т. д.

Отечественные авторы, стремясь развести между собой эти научные и учебные дисциплины, опять же ссылаются на точку зрения американского антрополога Л. Уайта, который полагал, что «...социология — наука о взаимодействиях человеческих индивидов и обществ, формируемых этим взаимодействием»². Культурная же А. (или культурология в его понимании) изучает взаимодействие элементов культуры, а не самих индивидов. Следовательно, у нее имеется особый класс объектов. На этом основании делается допущение, что социология связана преимущественно с исследованием форм человеческой социальности (или социального взаимодействия), тогда как культурная (социальная) А. является наукой о содержании их совместной жизни и деятельности, т. е. о способах природной и социальной адаптации, технологиях жизнеобеспечения и общения, символических системах и оценочных критериях.³

¹ См.: Этнология. (Программа и методические задания) / Составитель В.И. Невский. М.: МГУ, 1930. С. 1.

² Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. Учеб. пособие. М., 1994.

С. 21.

³ Там же.

Нам представляется, что взаимосвязь между социальной А. и социологией гораздо сложнее и многостороннее. Главное различие в их подходах состоит в следующем: социология сосредоточена преимущественно на решении проблем институционализации и интеграции в рамках современных (и постсовременных) обществ; другими словами, ее интересует то, как индивиды и их группы определенным образом объединяются и организуются для решения общих проблем совместной деятельности; напротив, социальная и культурная А. предпочитает рассматривать проблемы, связанные с дифференциацией, т. е. социокультурным разнообразием людей, человеческих сообществ, фокусируя внимание на выявлении и изучении различий между ними. Одним словом, А., в отличие от социологии, стремится показать культурную самобытность каждой человеческой общности, этноса и индивида.

Но между ними имеются не только существенные различия, но и определенные сходства, что позволяет их рассматривать как единый комплекс социально-научных дисциплин.

Во-первых, у них есть общее предметное поле — *социальная организация* (система устойчивых и повторяющихся форм, образцов поведения людей в обществе). Вместе с тем они различаются по способам ее изучения. Принято считать, что социология характеризуется в основном макросоциальным подходом, что не исключает ее сближения с социальной психологией в исследовании малых групп, социальная А. тяготеет к изучению микросоциальных процессов и структур. Поэтому социология рассматривается как «попытка описать и объяснить всеобщие тенденции в крупных обществах; антропологический подход — микросоциален: здесь внимание сосредоточивается на изучении малых сообществ»¹.

Таким образом, социокультурная А., в отличие от социологии, обращает внимание главным образом на изучение «малых», «простых» сообществ, а также групповых (общностных) связей между людьми, рассматриваемых на микроуровне. Социология же, напротив, ориентирована преимущественно на исследование больших и сложных общностей, в т.ч. всего общества как системы социально-структурных связей и динамики социокультурных систем на макроуровне.²

«Социология, — пишет М.С. Комаров, — это научное изучение структурных механизмов изменения и функционирования общества и составляющих его компонентов — социальных групп, общностей и социальных институтов, возникающих в процессе социального взаимодействия людей. Главная задача социологии — объяснение и рациональное понимание поведения человека и социальной организации, благодаря чему становится возможным определить научные пути решения встающих перед обществом проблем»³. Это удачное определение лучше всего фиксирует своеобразие предметной области социологии и вместе с тем указывает на ее существенное отличие от предмета социокультурной А.

Во-вторых, общее между социологией и социальной А. — акцент на изучении различных *форм социальной организации* (группы, сообщества), которые, однако, рассматриваются в разных временных координатах. Традиционные объекты А. — общества и культуры прошлого или «первобытные сообщества», существующие в настоящем. Социология же занимается «изучением социальных отношений в современных группах преимущественно на экспериментальной основе...»⁴.

Считается, например, что предметом социологии является «современность», а А. — «живая старина», архаика или «застывшее прошлое». Это объясняется тем, что различные общества и народы живут в разное историческое время и пребывают в различных с точки зрения времени координатах истории. «Социология, — пишет Н.Н. Козлова вслед за Э. Гидденсом, — это исследование "нас" (белых, живущих в

¹ Бороноев А. О., Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 155.

² См.: Резник Ю.М. Социальная антропология как научная дисциплина (предпосылки структурного анализа) // Социол. исслед. 1997. № 4.

³ Комаров М. С. Введение в социологию: Учебник для вузов. М., 1994. С. 13.

⁴ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 321.

больших урбанизованных обществах). Антропология — изучение "их" (небелых, живущих в обществах племенных и традиционных)»¹.

Но сегодня такое понимание уже не может служить достаточным основанием для разделения двух наук. Социальная (культурная) А. все чаще проявляет интерес к более сложным формам современных обществ (социетальных общностей), что, казалось бы, нивелирует ее отличие от социологии. Ее объектами становятся не только культурно-исторические регионы и поселения, но и современные города, организации, институты. Так, Н.Н. Козлова отмечает значимость подходов, сложившихся в А. племенных и традиционных обществ, для исследования современных и «больших» обществ. А. привносит в изучение этих обществ знание сущностных моделей человеческого поведения, повышенный интерес к «тайнам» кровнородственных, территориально-соседских и статусных отношений и групп, а также свои методы исследования.

Однако нельзя забывать, что социокультурная А., имея с социологией общие исследовательские сферы — *формы социальных отношений* (социальной организации), расходится с последней в определении предметных областей. С одной стороны, предметом изучения социального (культурного) антрополога выступают прежде всего специфические типы связей как в традиционных, так и в современных общностях, которые чаще всего складываются внутри особых объектов — систем родства, форм брака, различных социальных установлений (обрядов, ритуалов и пр.). С другой стороны, при рассмотрении современных обществ и групп, которые обычно изучает социология, антрополога интересуют главным образом взаимосвязь и взаимовлияние разных типов культур, а также механизмы «срачивания» традиционных и инновационных институтов.

В-третьих, как сходство, так и различие социологии и социальной (культурной) А. проявляется также в сфере используемых ими методов. Если социолог рассматривает, как правило, современное ему общество, описывая и объясняя его в собственных категориях анализа, то социальный (культурный) антрополог, ставя перед собой задачу понять точку зрения наблюдаемого и сохранить систему его значений, — расширяя свой объект исследования и помещая в него «общество наблюдателя». Этот факт отмечал еще К. Леви-Строс. «По мере того, — подчеркивал он, — как социология прилагает усилия к тому, чтобы создать социальную науку об обществе с точки зрения наблюдателя, А. пытается разработать науку с точки зрения наблюдаемого»².

Различие в характере применяемой методологии отмечают и отечественные исследователи: «Методологически социология ориентирована больше на количественные методы, антропология — на качественные, предпочитая получать данные "из первых рук"... Если социологи полагаются на вторичную информацию, получаемую из анализа анкет, интервью и статистических отчетов, то антропологи, проводя полевые исследования подобно этнографам, непосредственно участвуют в каждодневной жизни людей...»³.

Разумеется, и социолог, и антрополог применяют общие методы исследования (наблюдение, эксперимент, опрос, анализ документов и пр.). В то же время имеются и дисциплинарные особенности в использовании некоторых методов. Социолог чаще всего работает с письменными источниками и документами, а антрополог — с устными и невербальными источниками (разговорной речью, изображениями, рисунками, жестами, мимикой и пр.). При изучении документальных источников социолог обращается чаще к типовым, стандартизированным документам, а антрополог анализирует, как правило, единичные документы, трудно поддающиеся стандартизации и имеющие биографическую или иную культурную ценность.

¹ Козлова Н.Н. Введение в социальную антропологию: Программа учеб. курса. М., 1996.

С. И.

² Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 322.

³ Бороноев А. О., Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 155.

Существуют также различия в способах организации и проведения полевых исследований, наблюдения и опроса. Антрополог значительно чаще, чем социолог, проводит сравнительные, кросскультурные исследования, использует метод *case studies*. Но и здесь, как правило, имеется множество промежуточных ситуаций, что не позволяет в полной мере методологически разграничить эти науки и проложить между ними непроницаемую границу.

Наконец, *в-четвертых*, помимо предметной дифференциации социологии и социокультурной А. существуют и сферы интеграции между ними, которые чаще всего проявляются в научно-исследовательских и учебно-методических разработках.

Отметим наиболее важные точки «пересечения» и сближения между ними. Прежде всего нам следует отметить укрепление их междисциплинарных связей. Мы считаем, что ближе всего к А., как социальной, так и культурной, находятся социология личности, социология культуры и социология национальных отношений (этносоциология). Исследования социально-типических черт личности, ее социальной и культурной идентичности, взаимосвязи с обществом, коллективом, проблем социализации являются полем взаимодействия социальной А. и *социологии личности*.

Социальные закономерности функционирования и развития культуры и формы их проявления в человеческой деятельности выступают общей сферой для изучения социальной А. и *социологии культуры*. Так, Л.Г. Ионин подчеркивает в своем определении социологии, что строение и развитие культуры необходимо рассматривать в связи с социальными структурами и институтами и применительно к конкретно-историческим ситуациям.¹ К этому мнению присоединяется Л.П. Воронкова, отмечая, что одной из ключевых идей социологии культуры выступает то, «что основой культуры является определенный тип социальной организации, характерная форма общности человеческих групп, сообществ»².

Общая проблематика объединяет также социальную А. и *этносоциологию*, предметом изучения которой выступает взаимосвязь социальных и этнических процессов, в т.ч. межнациональные отношения и этнокультурные особенности различных социальных групп.

В последние годы в отечественной науке и образовательной практике наблюдается процесс теоретической интеграции (синтеза) социальной А. и социологии. Одной из попыток такого междисциплинарного синтеза является «*культурный анализ*» Л.Г. Иониной, представляющий собой, по словам автора, не столько отдельную научную дисциплину, «сколько направление теоретического исследования, применяющее методологию и аналитический аппарат культурной антропологии, социологии и философии культуры и ставящее своей целью обнаружение и анализ закономерностей социокультурных изменений»³.

Вместе с тем предлагаются новые проекты «антропосоциологии», «социологии жизни», которые обосновывают необходимость перехода от объектной, стандартно-сциентистской социологии к субъектно-ориентированной и антропоцентрической социологии, направленной на раскрытие гуманистического потенциала жизненного мира человека в его экзистенциальном и социальном измерениях.⁴

Следует признать, что в настоящее время социокультурная А. несет на себе значительный отпечаток социологизма и социологического реализма. Проблема же заключается не в том, что разделить эти науки, а в том, чтобы построить саму социологию на принципах А., ориентированных в большей мере не на исследование массовых процессов и безличных (анонимных) структур, а на комплексное изучение жизнен-

¹ См.: Ионин Л.Г. Социология культуры: Учебное пособие. М., 1996. С. 16.

² Воронкова Л.П. Культура и образование. Предмет культурологии: Учебно-методическое пособие по курсу культурологии. Вып. 1. М., 1995. С. 19 — 20.

³ См.: там же.

⁴ См.: Ильин В.В. Теоретическое и эмпирическое в социологии: смена парадигмы? // Социол. исслед. 1996. № 10; Резник Ю.М. Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни). М., 1995; Резник Ю.М. Социология жизни: новая дисциплина или междисциплинарный синтез // Социол. исслед. 2005. № 9.

ного мира людей в конкретных обществах. Понятие «жизненный мир» отображает в данном случае спонтанные, субъективно осмысленные и интерсубъективно разделяемые процессы, противостоящие формальной (целерациональной) логике мира систем и институтов. Социологизация А., берущая свое начало в трудах Рэдклифф-Брауна, должна быть дополнена другой тенденцией — антропологизацией социологии, становлению подлинной антропосоциологии, соединяющей в себе преимущества той и другой наук.

Таким образом, социокультурная А. и социология являются не только самостоятельными научными дисциплинами, имеющими некоторую предметно-концептуальную и методологическую специфику, но и теми областями социально-научного знания, которые постоянно сближаются и интегрируются в процессе поиска и обоснования адекватных моделей социального поведения человека.

Социокультурная антропология и психология

При проведении исследований в области социальной и культурной А. многие авторы опираются на достижения психологической науки. Тема «А. и психология» неизбежно выводит нас на рассмотрение пограничной области научного знания — *психологической А.*, связывающей между собой социальную (культурную) А. и различные психологические дисциплины, в первую очередь — психологию культуры.

Как известно, термин «психологическая А.» введен в 1961 г. для обозначения исследований человеческого поведения в специфическом культурном окружении. В нее вошли различные (традиционные этнопсихологические, междисциплинарные и проблемно-теоретические) исследования и разработки, в т.ч. доктрина «личность-и-культура», психоаналитические теории поведения человека, концепция национального характера и др.¹

Для начала следует отметить, что взаимоотношения между психологической А. и психологией до сих пор остаются предметом дискуссий и разнообразных точек зрения. По мнению Э.А. Орловой, «психология связана с изучением психических состояний и процессов, с одной стороны, и уникальных особенностей личности — с другой. В психологической А. исследуются разделяемые членами сообщества психические характеристики — личностные черты, стереотипы поведения, психологические отклонения. Психологов интересует психика человека в ее собственных закономерностях. Для психологических антропологов особый интерес представляют психические аспекты связей человека с окружением»². Поведенческое взаимодействие индивида со средой — такова основная сфера исследования А. и психологической А., в частности.

Другие авторы опираются на представления Л. Уайта о взаимодействии между культурной А. (культурологией) и психологической наукой. Как известно, последний считал, что к изучению предметов и явлений, зависящих от способности человека к *символизации*, существует два различных подхода. «Если мы их рассматриваем, — подчеркивал он, — во взаимосвязи с организмом человека, т. е. в соматическом контексте, то эти явления и предметы есть для нас человеческое поведение, а сами мы занимаемся психологией. Если же мы будем рассматривать их во взаимосвязи друг с другом, независимо от организма человека, т. е. в экстрасоматическом контексте, то эти предметы и явления станут для нас культурой — культурными моментами или культурными чертами, а мы займемся культурологией. Психология человека и культурология имеют в качестве объекта исследования одни и те же феномены: предметы и явления, зависящие от способности человека символизировать (символы). А отличаются эти две науки друг от друга различными контекстами, в которых изучаются эти феномены»³.

¹ См.: Белик А.А. Психологическая антропология: некоторые итоги развития // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991. С. 24 — 50.

² Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. Учеб. пособие. М., 1994. С. 21-22.

³ Уайт А.А. Работы по культурологии (сбор, переводов). М., 1996. С. 135.

Психологическая ветвь социокультурной А. тесно связана с этнопсихологией, психологией культуры и личности. *Этнопсихология*, по мнению И.С. Кона, есть «междисциплинарная отрасль знания, изучающая этнические особенности психики людей, национальный характер, закономерности формирования и функции национального самосознания, этнических стереотипов и т. д.»¹. Психологическая А. включает в сферу своего познания культурно-психологические характеристики не только этнических групп, но и расовых, половозрастных, семейно-родственных отношений в традиционных и современных обществах. Ее интересует также взаимосвязь психических и этнических явлений в разнообразной культурной среде. И уже по этой причине она не может быть полностью сведена к этнопсихологии или логически выведена из других разделов психологии.

В рамках психологической науки сравнительно недавно возникла *психология культуры*, специфику которой ее сторонники видят в выявлении закономерностей становления и развития психологических параметров человека в зависимости от его культурных ориентаций.² Она нацелена на раскрытие особенностей символического мира и ценностных ориентаций личности, других характеристик ее направленности в отношении культуры, а также механизмов влияния последней на психические состояния и поведение.

Как видно из данного определения, у психологии культуры и психологической А. есть общее поле познавательной деятельности — связь элементов культуры с фактами сознания и поведения людей. Это обстоятельство дает основание некоторым исследователям для их отождествления. Однако культурная психология, по мнению других авторов, возникает значительно раньше, чем формируется психологическая А.³ При этом они различаются исходными исследовательскими установками: культурпсихология рассматривает влияние на психику человека элементов данной культуры, тогда как психологическая А. исходит из анализа поведенческих моделей человека, изучая их в поликультурной среде и учитывая влияние различных культурных факторов, как «внутренних», характерных для конкретной социальной группы, так и «внешних», обусловленных фактом ее интеграции в крупные общности (сообщества).

Психология личности — наиболее развитая область психологических знаний, круг интересов которой чрезвычайно широк и во многом пересекается с другими психологическими теориями. Это — психологическая сущность личности, ее структура, проблема соотношения биологического и социального, формирование личности, особенности ее поведения в группе и т. д. С психологией личности А. связывают такие проблемные области, как психологические механизмы социальной и культурной адаптации личности, мотивация и ценностные ориентации, психологические особенности социализации и инкультурации.

Следовательно, провести четкую границу между этнопсихологией, психологией культуры, психологией личности и психологической А. сегодня практически невозможно. В то же время, как отмечают некоторые авторы, современная психологическая А. не представляет собой единого целого как в содержательном, так и в методологическом плане. Однако можно попытаться выявить ключевые концепции и направления этой научной дисциплины. К ним, безусловно, относятся исследовательское направление «культура-и-личность», концепции социализации и инкультурации, изучение этнокультурных особенностей детства (этнография и А. детства), концепции социального и национального характера, психологические аспекты теории аккультурации и некоторые другие. В последние годы в проблемную область психологической А. стали включать изучение стратегий жизни, жизненных стилей, жизненного

¹ Энциклопедический социологический словарь. М., 1995. С. 915.

² См.: *Воронкова Л.П.* Культура и образование. Предмет культурологии: Учебно-методическое пособие. Вып. 1. М., 1995. С. 23.

³ См.: *Роцин С.К.* Личность в понимании культурной психологии или психологической антропологии // *Этнография за рубежом: Историографические очерки.* М., 1979. С. 23 — 24.

пути личности, которые рассматриваются в специфическом социокультурном окружении.¹

Конечно, предметная область психологической А. содержит многие темы и проблемы, конструктивно заимствованные и переработанные из различных психологических теорий. Антропологический подход к психологическим и социально-психологическим проблемам состоит, с одной стороны, в определении культурной обусловленности психических состояний и процессов личности (восприятия, мышления, эмоций, сознания и т. д.), а также ее индивидуальных особенностей, желаний, целей и интересов, а с другой — в постижении социокультурной природы межличностных отношений и групповой динамики.

Психологический характер самой А. определяется ее ориентацией на изучение корреляций между внутренним миром человека и внешне обусловленными (прежде всего культурно), объективированными структурами его деятельности. Предмет же самой психологической А. (взаимосвязь психологических характеристик и социокультурных особенностей становления и развития личности, группы) позволяет ее отличать от социальной А., в совокупности с которой она образует общее научное направление.

Социокультурная антропология и культурология

В структуру культурологии, понимаемой в широком смысле слова, некоторые авторы необоснованно включают такие дисциплины, как история культуры, культурная А., теория культуры, история культурологических учений, философия культуры, теология культуры, социология и психология культуры, экология культуры, прикладная культурология (культуроведение) и целый комплекс узкоспециализированных знаний об искусстве и учреждениях культуры (например, театроведение, музееведение, библиотечное дело и т. д.) и др. Культурология же в узком смысле слова содержит в основном два раздела — теорию культуры и историю культурологических учений.²

Подавляющее число исследователей возражают против включения в культурологию социальной и культурной А. Напротив, дело обстоит, с их точки зрения, как раз наоборот. Если рассматривать социокультурную А. в ее историческом ракурсе, т. е. как историческую науку о культуре, как это имеет место в американской научной традиции, то тогда в нее следует ввести не только культурологию (как теорию культуры), но и историческую А. (совокупность теорий, изучающих расовые, национальные и социальные отношения в сравнительном аспекте), доисторическую А., археологию, этнографию и лингвистику.

Однако мы далеки от соблазна чрезмерно расширять границы социальной и культурной А., следуя западной традиции. На современном этапе в отечественном общественном и социально-гуманитарном образовании культурология и социокультурная А. развиваются в едином комплексе знаний о культуре. Поэтому рассматривать их в порядке субординации вряд ли имеет смысл. Достаточно отметить, что культурология (в широком или узком ее значении) является в большей степени гуманитарной и комплексной («собирательной») дисциплиной, а социокультурная А. — социально-научной и «интегративной» дисциплиной.

Гуманитарную направленность культурологии подтверждает содержание большинства отечественных учебных пособий по этой дисциплине, которые включают такие разделы, как теория культуры, А. культуры, история мировой культуры, теория и история отечественной культуры, приложение с фрагментами классических работ по философии и теории культуры.³ Мы полагаем, что включение А. культуры в состав учебного курса по культурологии не совсем обосновано. Не стоит умалять историче-

¹ См.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. Учеб. пособие. М., 1994. С. 107.

² См.: Воронкова Л.П. Культура и образование. Предмет культурологи: Учебно-методическое пособие по курсу культурологии. Вып. 1. М., 1995. С. 17.

³ См.: Культурология: Учеб. пособие / Под науч. ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д, 1995.

ское значение огромного опыта исследований в области культурной А., накопленного ее представителями более чем за столетие до того, как появились первые проекты культурологии, претендующие на статус общей науки о культуре.

Теория культуры, как подчеркивают многие авторы, образует концептуальное «ядро» культурологии. По сути дела, данная дисциплина, которой предстоит еще стать научной, складывается как учение о сущности, структуре, функциях, морфологии и динамике культуры, что содержится в явном или неявном виде в любой монографии по социальной и культурной А. Вопрос лишь заключается в учете культурологами конкретно-исторического контекста изучаемой реальности.

Отечественные авторы, доказывая необходимость теоретической (а не только исторической) подготовки в области культурологии, часто ссылаются на работы известного американского антрополога А.А. Уайта, который впервые обосновал термин «культурология». «Культурология, — писал он в 1968 г., — отрасль антропологии, которая рассматривает культуру (институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существующих по своим законам»¹.

Мы полагаем, что теории культуры нельзя рассматривать в единственном числе и уж тем более отдавать ее на откуп еще только формирующейся научной дисциплине — культурологии. В современной А. уже давно существуют и взаимодействуют друг с другом множество теорий культуры, относящиеся к разным парадигмам. Это — классическая эволюционная теория (А. Морган, Э. Тайлор), теория культурной диффузии (Ф. Ратцель, Л. Фробениус, Ф. Гребнер, У. Риверс), американская историческая школа (Ф. Боас, А. Кребер, Р. Лоун), конфигурационизм и концепция культурных паттернов (Р. Бенедикт), теория культурных систем (Л. Уайт), символическая теория культуры (К. Гирц), исследовательское направление «культура-и-личность» (Р. Линтон, Э. Сепир, Дж. Хонигман) и др.

Поэтому культурологам, вместо того чтобы «присваивать» себе концептуальное содержание этих теорий, необходимо найти свой предмет и ракурс изучения культуры, отличные от предмета и ракурса социокультурной А. и других наук о культуре. Попытки же рассматривать культурологию как отечественный вариант культурной А., являясь не совсем оправданными, с нашей точки зрения, имеют все же определенную перспективу. У такой позиции есть будущее в том случае, если ее представители, стремясь обособить свою предметную сферу, будут активно вторгаться в область А. И, возможно, одной из причин тому является профессиональный снобизм и изоляционизм тех специалистов, которые, называя себя этнологами или этнографами, пытаются отмежеваться от культурологов и культурных антропологов.

Итак, культурная А., являясь составной частью комплекса наук о культуре, выполняет интегративную роль во взаимоотношениях культурологии и социальной А. С первой ее сближает общий объект — культура, которая рассматривается либо в общетеоретическом и историческом контексте, либо в сравнительно-историческом и идеально-типическом плане. С последней же она объединяется в рамках более широкого междисциплинарного синтеза — социокультурной А.

Социокультурная антропология и социальная работа

Становление института социальной защиты населения в нашей стране потребовало от ученых-обществоведов освоения относительно нового научно-прикладного пространства — *теории и методики социальной работы*. Преподавание социальной работы в вузе неизбежно связано с изучением социально-антропологических проблем. В одном из первых зарубежных справочных пособий, переведенных и изданных в России (1994), приводится ряд статей, имеющих антропологическое содержание. Среди них: «Социальные проблемы», «Территориальная община», «Эволюция человека», «Этнические группы» и некоторые др.²

¹ Уайт Л.А. Работы по культурологии (сбор, переводов). М., 1996. С. 162.

² См.: Энциклопедия социальной работы. В 3 т. М., 1994.

Проблемы защиты социальных прав человека выдвигаются на первый план в работах по теории и методике социальной работы. «Теория социальной работы, — подчеркивают авторы одного из первых пособий по данной дисциплине, — это наука о закономерностях и принципах функционирования и развития конкретных социальных процессов, их динамики под влиянием психолого-педагогических и управленческих факторов при защите гражданских прав и свобод личности в обществе»¹.

Однако столь широкое понимание предметной области социальной работы не позволяет определить ее специфику. Более точная формулировка предмета социальной работы, раскрывающая ее гуманистическую направленность, приводится Ю.Н. Емельяновым. Это — «деятельность, помогающая и отдельному человеку, и различным группам (сообществам) определить всякого рода затруднения (личностные, этнокультурные, социальные), носящие долговременный или ситуативный характер, а также преодолеть их посредством специально разработанных мер поддержки, защиты, психологической помощи, социопсихокоррекции, социокультурного тренинга и реабилитации»².

Как научная дисциплина, социальная работа взаимодействует практически со всеми отраслями антропологического знания. Она получает сведения о человеке из физической, социальной и психологической А. Ее интересует широкий круг антропологических проблем: биосоциальная и психологическая эволюция человека; социальная (социокультурная) адаптация людей, проживающих в разных регионах и принадлежащих различным группам — этническим, культурным, классовым и т. д.; инкультурация и социализация; межэтнические или межкультурные связи и отношения (аккультурация); расовые отношения и конфликты и др.

Социокультурную А., по мнению Ю.Н. Емельянова, следует «считать ведущей дисциплиной, способной служить теоретико-методологической основой для практики социальной работы»³. Приоритетность этой науки в системе подготовки социальных работников объясняется тем, что она наиболее полно отвечает задачам комплексного изучения человека в его единстве с природным и социокультурным окружением.

На наш взгляд, социальная работа является преимущественно прикладной наукой. Попытки построить собственную теорию, имеющую самостоятельное концептуальное значение, как и в случае с культурологией, пока не увенчались успехом. Такая теория на сегодняшний день не может быть ничем иным, как более или менее удачным и логически связанным набором антропологических, социологических, социально-психологических и правовых концепций. При этом ведущую роль в нем будут играть А. и ее различные дисциплины, поскольку они напрямую связаны с различными сторонами жизнедеятельности человека, в т.ч. с теми, где он нуждается в квалифицированной социальной помощи специалистов.

В свою очередь, социальная работа как прикладная дисциплина обеспечивает единство и взаимосвязь различных социально-гуманитарных наук, выступая основой для их междисциплинарного синтеза. Ведущая роль социокультурной А. в исследованиях и учебно-методических разработках по социальной работе не отменяет необходимости развития последних как относительно самостоятельных направлений научно-образовательной деятельности, соединяющих в себе антропологические знания с обобщением практического опыта деятельности социальных служб, органов социальной защиты и отдельных специалистов.

Научная взаимосвязь социокультурной А. и социальной работы обуславливает зачастую институциональные формы образования. Так, в Санкт-Петербургском государственном университете специальности «Социальная А.» и «Социальная работа» были объединены в рамках общего отделения. Преподавание социальной А. ведется

¹ Теория и методика социальной работы: Краткий курс / Под общ. ред. В.И. Жукова. М., 1994.

С. 9.

² Емельянов Ю.Н. Основы культуральной антропологии: Учеб. пособие. СПб., 1994. С. 17.

³ Там же. С. 21.

в расширенном объеме на факультете социальной работы Российского государственного социального университета. Некоторое время кафедра социальной А. была в составе именно этого факультета.

Таким образом, социальную (культурную) А. и другие «человековедческие» науки объединяют родственные научные связи и образующиеся на их стыке междисциплинарные области знаний, в т.ч. с философией — социально-философская А. и философия культуры, с историей — археология, этнография и этнология, с культурологией — культурная А., с социологией — социальная А., с психологией — психологическая А., с науками о социальной работе — теория социальной работы, с филологией — социальная и культурная лингвистика.

См. также статьи: *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Культурология: предмет и структура*; *Культурология: проект общей науки о культуре: Понятийный аппарат культурной антропологии*; *Структура культурной (социальной) антропологии*; *Философия культуры*; *Философская антропология*.

Лит.: Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). М., 1998; Ильин В.В. Теоретическое и эмпирическое в социологии: смена парадигмы? // Социол. исслед., 1996. № 10; Ионин Л.Г. Социология культуры: Учеб. пособие. М., 1996; Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Резник Ю.М. Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни). М., 1995; Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991.

Ю.М. Резник

Общая антропология

Общая антропология (далее О. а.) — раздел (составная часть) антропологической науки, исследующей, с одной стороны, теоретические проблемы единства и разнообразия форм существования человека в мире, с другой стороны, общеизвестные («родовые») свойства, которые возникают и изменяются в ходе его эволюции. О. а. сосредотачивает свое внимание на тех интегративных чертах, которые позволяют представить человечество как единое целое. Данный термин употребляется также в следующих значениях: «новое научное направление, связанное с целостным изучением человека, задача которого — постижение его интегративной природы, опираясь на результаты разных научных дисциплин»¹; метанаука, «исследующая проблематику становления человека и развития его как биосоциального существа»².

Антропология: комплекс наук о человеке

В настоящее время разделение труда между отечественными исследователями, изучающими человека, идет по пути дальнейшей дифференциации процесса познания и углубления специализации в сфере философии и науки. При этом следует отметить три существенных, на наш взгляд, противоречия, проявившиеся в ходе построении целостной картины человека и всего человеческого мира: (1) противоречие между науками о физической или биологической природе человека и науками о духе и душе, в т.ч. между физической (или биологической) антропологией и социокультурной антропологией; (2) противоречие между научными представлениями о человеке и ненаучными, в т.ч. оккультными или эзотерическими учениями; (3) существующий разрыв между философским и собственно научными уровнями антропологического знания.

Философия, претендующая с момента своего возникновения на целостное познание системы «человек — мир», в силу своего гносеологического статуса тяготеет в

¹ См.: Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 418.

² Остоцкий Г.П. История социальной (культурной) антропологии: Учеб. пособие. М., 2003. С. 3.

большей мере к постижению проблем всеобщего и сущего в человеке, упуская тем самым из виду многие существенные аспекты его бытия. Человек для нее, как отмечал Н.А. Бердяев, не природный объект, а сверхприродный субъект.¹

Сегодня, как и во времена Канта, мы все еще далеки от завершения проекта прагматической антропологии, соединяющей разнообразные знания о человеке в единую систему. По-прежнему создание единой науки о человеке было и остается пределом устремлений многих ученых. Но, если отвлечься от множества попыток построить междисциплинарный проект такой науки, то стоит признать, что они не вышли пока на уровень построения О. а.

Некоторые отечественные ученые (Ю.М. Федоров), стремясь отделить философскую антропологию от научной, настаивают на том, что первая базируется на субъектноцентрическом подходе, а вторая рассматривает человека с позиций объектноцентрического подхода.² Поэтому первую интересует мир субъективного, ментальный опыт человека, а вторую — мир объективного, совокупность объективаций. Вряд ли с этим можно согласиться в полной мере, хотя основания для подобного суждения имеются. Мы убеждены, что антропология субъектноцентрична по определению. Поэтому бессмысленно упрекать антропологов в антропоцентризме или человекоцентризме. Таков уж онтологический статус этой области знания.³

Как известно, в центре внимания философской антропологии находятся вопросы о происхождении, природе и сущности человека, о модусах его существования и всеобщих связях с миром (природой и обществом), другими людьми и самим собой. Ее интересуют тайны человеческого бытия — проблемы души и тела, смысла жизни и веры, смерти и бессмертия, любви и счастья и пр.

Главный вопрос философской антропологии — природа и сущность человека. В этой связи нам близка и понятна интенция одного из основателей философской антропологии. М. Шелера о необходимости создания новой методологии комплексного познания человека, которая позволит создать новую науку о человеке. Этой же идее служат представления Э. Фромма о новом человеке и новом обществе в контексте поиска альтернатив развития гуманитарных наук.

Существующие области научного знания о человеке (социология, психология, социальная антропология, культурология и т. д.) чрезмерно сужают предмет изучения, выделяя и постигая только существенные связи одной грани или стороны человеческого мира. Это касается в первую очередь социальной или культурной (в зависимости от научной традиции) антропологии, изучающей не столько человека, сколько культуру традиционных обществ в ее соотношении с культурой современного общества.

Несколько иначе обстоит дело в США и других западных странах, где еще в середине прошлого века началось междисциплинарное научное движение за создание интегрированных наук о социальном человеке.⁴ Другое дело, что это движение так и не получило окончательного концептуального и институционального оформления.

Б.Г. Ананьев, один из видных представителей отечественного человекознания, отталкиваясь от опыта классификации наук о человеке, предлагает разделить их на несколько групп: (1) науки о человеке *homo sapiens*, изучающие его как биологический вид (физическая антропология, анатомия и физиология человека, биофизика и биохимия, палеонтология, приматология, генетика человека, сравнительная анатомия и физиология, пр.); (2) науки о человечестве, изучающие социогенез человека (социология, экономика, социальная психология, физическая и социальная география и др.);

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 298.

² Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Новосибирск, 1996. С. 392 — 393.

³ Тем более что автору приведенных выше высказываний не всегда удается развести различные ветви своей онтологической антропологии, которые концентрируются на тех, или иных типах генезиса человека — природного, социального, космического и т. д. В ее структуру он включает также социальную и биологическую антропологию, что противоречит, на наш взгляд, его же собственной логике.

⁴ Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. СПб., 2000. С. 33.

(3) науки, изучающие связь человека и природы (науки о биосфере, биоклиматология, антропогеография, антропогеология, экология человека, науки о ноосфере и др.); (4) науки о человеке как индивиде и его онтогенезе (общая и возрастная психология, психофизиология, эмбриология человека, геронтология, акмеология и др.); (5) науки о личности и ее жизненном пути (социология, социальная психология и психология личности, педагогика, аксиология, прикладная этика, сравнительная психология и социология и др.); (6) науки о человеке как субъекте (науки о познавательной деятельности, науки о практической деятельности, науки о сознании субъекта и др.)¹.

Используя приведенную выше схему классификации наук о человеке, можно предложить следующий вариант построения системы человековедческого знания, основанной на критериях антропологизма, онтологизма, «смежности», междисциплинарности и интегративности (см. табл. 1).

Таблица 1.

Критерии (принципы) дифференциации знания	Типы знания о человеке		
	Эзотерические учения	Философские дисциплины	Наука
<i>Антропологический принцип</i>	Антропософия	Философская антропология	О. а., физическая и медицинская антропология, социальная (культурная) антропология и ее подразделения — политическая, экономическая, юридическая антропология и т. д.
<i>Онтологический принцип</i>	Оккультные или эзотерические «науки» о человеке	Философия человека	Анатомия и физиология человека, генетика человека, экология человека, палеонтология, этнография и этнология, археология, история культуры, лингвистика и др.
<i>Принцип «смежности»</i>		Философия культуры и др.	Приматология, сравнительная анатомия и физиология, психология, социология, политология и др.
<i>Принцип междисциплинарности</i>		Философия природных основ человека, биоэтика	Антропогеография (география человека), этология человека, акмеология, эвристика и пр.
<i>Принцип интегративности</i>		«Интегративные» направления исследований: прагматическая антропология И.Канта, «онтологическая», «интегративная» антропологии, «метаантропология» ит. д.	

В философской и научной литературе имеется несколько попыток метадисциплинарного синтеза наук о человеке: «система антропологии», «сумма антропологии», интегративная (или «интегральная антропология»), «метаантропология», используемые некоторыми авторами для обозначения собственных подходов.² Это, как правило, — философы и гуманитарии антропологической ориентации, которые предлагают разные версии О. а.

Мы полагаем, что следует развести по содержанию термины «система антропологии» и «сумма антропологии». На наш взгляд, система антропологии включает в себя весь комплекс знаний, ориентированных на изучение человека, в т.ч. О. а. и частные антропологические дисциплины естественнонаучного и социально-научного

¹ Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. СПб., 2000. С. 34 — 84.

² См., например: Диденко Б. Сумма антропологии. Кардинальная типология людей. М., 1992; Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Новосибирск, 1996.

профиля. «О. а.» — направление системных и комплексных исследований, разрабатываемое в 1990-е годы сотрудниками Института человека РАН под руководством академика И.Т. Фролова. В первую очередь данный термин связан с разработкой общетеоретических проблем антропологии, целью которой является синтез знаний о биологическом и социальном, физическом и соматическом уровнях человека. По сути дела речь идет не просто о расширении познавательных границ физической антропологии, пополнении их содержания результатами современных исследований в области естественных и социальных наук о человеке, а о новом теоретическом синтезе, который бы позволил преодолеть ограничения дисциплинарных подходов.

«Сумма антропологии» — это скорее собирательное понятие, выражающее стремление авторов к синтезу философских и научных разделов антропологического знания о человеке. Примером таких междисциплинарных синтезов являются проекты «интегральная антропология», «интегративная антропология» и метаантропология. Несколько слов об употреблении этих терминов.

Выражения «интегральная антропология» и «интегративная антропология» являются, с нашей точки зрения, вариантами или версиями О. а. Они используются некоторыми зарубежными философами, а также отечественными медиками и специалистами в области физической культуры и спорта.¹

Несколько иначе трактуют интегральную антропологию специалисты в области педагогики и педагогической психологии. С их точки зрения, это — попытка, опираясь на идеи педагогики К.Д. Ушинского, представить педагогическую антропологию как интегративную науку, обобщающую различные научные знания о человеке в аспекте воспитания. Именно в этом смысле рассматривают интегративную антропологию В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев,² В.В. Кузин и В.А. Никитюк,³ В.П. Губа и Р.Н. Дорохов.⁴

Что же касается термина «интегративная антропология», то он использовался отдельными представителями философской антропологии для обозначения комплексного и междисциплинарного характера их антропологической теории. Так, например, Дитмар Кампер — современный немецкий философ — употребляет термин «интегративная антропология» в совместной работе с педагогом Вульфом Камперу. Ориентиром их концепции служит требование «четкой амбивалентности» в понимании природы человека.⁵ В нашем же представлении «интегративная антропология» — относительно новое направление междисциплинарных исследований мира человека. Она призвана в первую очередь преодолеть искусственный разрыв, образовавшийся между философской и научной антропологией, между физической

¹ Так, в Белгороде несколько лет назад усилиями медиков и специалистов по физической культуре создана *Международная академия интегральной А.* Президент МАИА — проф. В.М. Мороз (Винница, Украина). Тема его выступления на 3 Международном конгрессе интегративной А. (октябрь 2000 г.) — «Интегральная функция подкорковых и корковых структур мозга в организации произвольных движений». Основные направления интегральных исследований человека: *биомедицинская А.* — Алексина Л.А. (Санкт-Петербург), Бобин В.В. (Харьков), Соколов В.В. (Ростов-на-Дону), Шапаренко П.П. (Винница) и др.; *клиническая А.* — Бурых М.П. (Харьков), Колесников Л.Л. (Москва), Корнетов Н.А. (Томск), Николаев В.Г. (Красноярск); *спортивная А.* — Дорофеева Т.С. (Смоленск), Сак Н.Н. (Харьков), Судзиловский Ф.В. (Санкт-Петербург), Щедрина А.Г. (Новосибирск) и др.; *экологическая А.* — Добровольский Г.А. (Саратов), Ковенников В.Г. (Луганск), Лупырь В.М. (Харьков) и др. Не трудно заметить, что указанные направления формируются в основном на стыке естественных, прежде всего биологических наук о человеке, медицины и физической А. Социокультурное измерение А. в них практически мало представлено.

² Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. М., 1995.

³ Кузин В.В., Никитюк Б.А. Очерки теории и истории интегративной антропологии. М., 1995; Никитюк Б.А. Очерки теории интегративной антропологии. М., Майкоп, 1995.

⁴ Губа В.П., Дорохов Р.Н. Вопросы интегративной антропологии в подготовке высококвалифицированных спортсменов. М., 1999.

⁵ Мареш Р. Дитмар Кампер: портрет философа — маргинала и аутсайдера // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Том II. № 4.

и социальной (культурной) антропологией, между антропологией и другими науками о человеке.¹

Термин «*метаантропология*» предложил в свое время Макс Шелер в своем итоговом труде «Философское мировоззрение». Введение нового термина было вызвано его недовольством старой метафизикой. К нему присоединились и некоторые теологи. Так, в богословском дискурсе, идею метаантропологии развивал Х.У. фон Бальтазар, который ставил вопрос, нельзя ли сегодня на место метафизики, т. е. прежней устаревшей картины мира, поставить метаантропологию, которая бы опиралась на личностное и диалогическое видение человека в христианстве. Вместе с тем в ней акцентируется внимание на трансцендировании человеческой природы («абсолютизации», «обожении» и т. п.), что представляет собой радикальный отказ от образа наличного, «ветхого» человека.

В современной литературе метаантропология рассматривается как перспективная тенденция, намечающая синтез современной философии и научной антропологии. Метадисциплинарность призвана не заменить собой междисциплинарные исследования в антропологии, организованные «по горизонтали», а дополнить их вертикальным уровнем, на котором формируются общие представления о сущности и природе человека.

Таким образом, выражения «интегральная антропология», «интегративная антропология», «метаантропология» являются, на наш взгляд, вариантами междисциплинарного синтеза под названием «сумма антропологии». Для обозначения же теоретических проблем, разрабатываемых в рамках системы антропологии, мы считаем более правомочным использовать термин «О. а.».

Зачем антропологам нужна общая антропология?

Необходимость возникновения и существования О. а. объясняется причинами онтологического и эпистемологического характера. Онтологически она может использовать методологию философской антропологии в изучении различных феноменов человеческого бытия или строить собственную теоретическую систему, опираясь на данные конкретных антропологических дисциплин.

Эпистемологической же причиной развития О. а. выступает, прежде всего, потребность в интегративных теориях, рассматривающих человека и человечество как целостности. Традиционное деление антропологии на физическую (биологическую) и социальную (культурную) уже давно устарело и требует переосмысления. Научная практика показывает, что биологическое и социальное, психическое и культурное в человеке неразрывно связаны друг с другом и их следует изучать не просто системным и комплексным образом. С помощью О. а. можно попытаться преодолеть негативные тенденции процессов дифференциации антропологии и усилить другую, интегратив-

¹ Как отмечал в свое время Б.Г. Ананьев, «по сравнению с прошлым столетием, когда с антропологией связывали весь комплекс научных знаний о человеке, современная антропология значительно ограничила свой предмет проблемами антропогенеза, расогенеза и изучением вариации физического типа человека во времени и пространстве» (См.: *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. СПб., 2000. С. 36). В советской науке принято строгое разделение этнографии и археологии, являющихся отраслями истории, и собственно антропологии как области биологии. Мы считаем, что такое положение в отечественной науке, продолжающееся и в настоящее время, следует считать шагом назад по сравнению с прошлым веком. Полагаем, что постсовременная А. в России, если рассматривать данную ситуацию как современную для нашей науки, должна преодолеть отмеченный разрыв. Пожалуй, в этом мы обошли не только Запад, где традиционно антропология выступает единым знанием, но и от Востока, который еще с древних времен стремился к целостному познанию человека. Как известно, в США А. включает в свой состав собственно физическую А. и культурную А., в т.ч. этнологию, археологию и лингвистику. Примерно такая же ситуация сложилась и в Западной Европе. По словам К. Леви-Строса, антропологическая наука содержит физическую А., имеющую тесную связь с естественными науками, социальную и культурную А., опирающуюся на этнографические или этнологические исследования и тесным образом связанную с археологией и лингвистикой.

ную тенденцию, чтобы вернуть целостного человека в предметную область антропологической науки.

Отметим теперь некоторые противоречия, которые характеризуют антропологическую науку в целом и требуют для своего разрешения дальнейшего развития О. а.

Во-первых, следует отметить, что антропология никогда не существовала как единая наука. Дефрагментация — бич антропологии на протяжении двух последних веков ее существования. Как известно, после отпочкования от философии антропология разделилась на три самостоятельные и относительно автономные области знания о человеке — философская антропология, которая осталась в составе философского знания, физическая антропология, вошедшая в структуру естествознания, социальная и культурная антропология, ставшая частью социальных наук. Различие предметных областей культурной антропологии и этнологии весьма условно. Название науки зависит больше от региональных традиций местных антропологических сообществ.

Итак, факт остается фактом: раздробленность и фрагментированность не позволяют научной антропологии на протяжении последнего столетия осуществить процесс «сборки» в единую науку о человеке. Не смогли оправдаться также и надежды философов, что такое единство может быть достигнуто на базе философской антропологии. Все это делает настоятельную необходимость развития О. а., которая бы объединила естественнонаучную и социально-научную ветви антропологии, опираясь на принципы философской антропологии.

Во-вторых, научная антропология пока не состоялась не только как единая наука, но и как наука о целостном человеке. Главная причина такого состояния — это то, что антропология до сих пор имела дело с разрозненным, фрагментированным человеком — физическим, социальным, экономическим и т. д. Отсюда такое разнообразие антропологических дисциплин.

Нам могут возразить, что проблема целостности человека разрабатывается в основном философской антропологией. Для научной антропологии данная проблема якобы не является определяющей, поскольку она в ряде случаев изучает не человека, как такового, а «фантом»¹. Антропологам приписывается то, что они изучают человеческие фантомы вместо того чтобы постигать природу реального человека. Другими словами, им вменяется в вину то, что они не изучают живого (или реального) человека, а реконструируют его мир по «останкам», «остаткам» и другим следам, оставленным в культуре прошлого и настоящего. Теоретически это возможно представить, но практически сложно доказать. Так, можно предположить, что отдельные представители культурной антропологии могут исследовать «культурные фантомы», т. е. то в человеке, что отображается, запечатлевается в культуре, на ее «внутреннем табло», а не происходит с ним на самом деле. Но когда речь идет об ушедшей старине, попавшей в поле зрения исследователя, такое обвинение вряд ли можно считать справедливым.

И все же, если принять точку зрения, что культура олицетворяет собой мир искусственного в человеке, то и наука о ней изучает искусственное. Тем самым делается вывод, что научная антропология изучает не естественного, а *искусственного* человека, лишённого целостности. А целостность человека, единство его тела и духа отдается на откуп философской антропологии, что не всегда оправданно, с нашей точки зрения. Любая наука стремится к целостности объекта познания, в т.ч. и антропология. Незрелость О. а. — еще не свидетельство неспособности антропологов заниматься человеком как целостным объектом, в единстве его биологического и социального, культурного и природного, индивидуального и общественного или иных измерений.

В-третьих, некоторые критики фрагментации научной антропологии утверждают, что она всегда интересовалась телом, а не духом человека. Как и с человеком в

¹ Как известно, фантом означает буквально призрак, привидение или причудливое явление.

602 Но есть и второе значение: это модель человека или животного (или части их тел) в натуральную величину, которая выставляется как наглядное пособие в паноптикумах, музеях и т. п.

целом, считают они, антропологи подобно анатомам расчленили его тело на множество фрагментов (например, физическое и социальное тело), самонадеянно полагая, что «куски разбитого стекла» можно когда-нибудь собрать в целое зеркало, в котором можно будет увидеть целостного человека.

Антропология, по мнению скептиков, так и не стала «зеркалом для человека», продолжая изучать не самого человека, а следы присутствия его тел в мире — «череп», «черепки» и странные обычаи. Поэтому антропологи интересуются в большей степени телесными (физическими или социокультурными) различиями человеческих существ, безуспешно стремясь восстановить единство человеческого рода. Родовая сущность человека как его предназначение в мире постепенно выпала из поля зрения научных антропологов и осталась предметом изучения философской антропологии.

Однако не все обстоит так безнадежно в мире научной антропологии. Конечно, решить эти проблемы и ответить на критические замечания вряд ли удастся в ближайшие годы. Но преодоление фрагментации антропологического знания — дело отнюдь не самого отдаленного будущего. И решающая роль в этом принадлежит О. а.

В-четвертых, дифференциация антропологического знания привела к тому, что человек был аналитически расчленен на разные стороны и грани, каждая из которых стала предметом изучения отдельной антропологической дисциплины. Организм человека, его строение и эволюция попали в сферу внимания биологической (физической) антропологии. Культура как среда деятельности человека и ее влияние на него стала предметом изучения культурной антропологии. Социальные аспекты жизни людей (как индивидов) оказались в поле зрения социальной антропологии, а личность и ее поведенческие характеристики — психологической антропологии. Тем самым концепт «человек» получил конкретизацию в ряде понятий — «организм», «культура», «социальность», «личность» и др.

Предназначение О. а. состоит в научной концептуализации понятия «человек» и разработке понятийного аппарата, единого для всей антропологической науки. Модели целостного и реального человека в его родовом (общевидовом) качестве и с учетом специфических черт, обусловленных природными и культурными факторами, должны стать предметом этой научной дисциплины. Следовательно, в структуре О. а. можно выделить условно три раздела:

- концептуализация основных категорий и понятий («человек», «организм», «культура», «сообщество», антропосоциогенез» и пр.) и разработка единого понятийного аппарата, обоснование методов исследования в антропологии (общетеоретические и методологические проблемы антропологии);

- эволюция родовых свойств и дифференциация особых (специфических) признаков человека как биосоциального существа (антропологические универсалии и человеческие различия);

- единство и разнообразие форм человеческого существования в мире (человеческие целостности и специфические жизненные формы).

Одним из центральных понятий О. а. выступает «родовой человек», понятие, обозначающее человека как представителя всего человеческого рода и носителя его сущностных сил и способностей.¹ Другими словами, «родовой человек» рассматривается в ней как целостное выражение всеобщих и сущностных свойств, присущих всему человеческому роду. С ним соотносятся другие понятия — «человек эпохи», которое характеризует человека как представителя определенной исторической эпохи, а также «реальный человек», живущий в условиях конкретно-исторического общества или данной социальной общности. Если родовой человек является воплощением «высших» (сущностных) качеств, а человек эпохи несет на себе отпечаток своей эпохи, то реальный человек характеризуется набором специфических и социально значимых качеств, обусловленных субъективными и объективными факторами его реального существования в данном обществе.

¹В данной статье мы сознательно оставляем в стороне анализ постродового (трансперсонального) состояния человека, чему будет посвящена отдельная статья.

При этом человек в его родовом качестве не существует вне исторического контекста. Можно предположить, что каждая историческая эпоха формирует собственную модель родового человека и его конкретные разновидности, типы и идеалы. В реальной жизни такой человек олицетворяет собой высшие человеческие достижения данной эпохи и конкретного общества. Это одновременно идеал, к которому необходимо стремиться, и уровень человеческого развития, предельно возможный или достигнутый в конкретном обществе.

Наряду с понятием «родовой человек» в О. а. используются и другие понятия, характеризующие системные свойства человека, — «личность», «индивидуальность», «индивид». В О. а. применяется также комплексный подход, стремящийся к описанию существенных сторон родового бытия человека и тем самым к синтезу познавательных возможностей разных наук о человеке.¹

О соотношении философской антропологии и общей антропологии

По нашему убеждению между О. а. как научной дисциплиной и философской антропологией как разделом философии существует тесная и неразрывная связь, которая проявляется в разработке и решении «смежных» проблем. По мнению И.Т. Фролова и П.С. Гуревича, О. а. связана «с целостным изучением человека, задача которого — постижение его интегративной природы, опираясь на результаты разных научных дисциплин»².

Нам представляется, что целостное изучение целостного человека — это задача не только О. а., но и философской антропологии. Методологические принципы целостного истолкования природы человека изложены О.Ф. Больновым и другими западными философскими антропологами. Это принципы антропологической редукции, принцип-орган, принцип антропологической интерпретации отдельных явлений человеческой жизни и др. Эти принципы необходимо положить в основу и О. а.

По словам Б.Т. Григорьяна, суть антропологического подхода или принципа в философии можно свести «к попытке определить основы и сферы «собственно человеческого» бытия, человеческой индивидуальности, субъективно-творческих возможностей человека, сделать его «мерой всех вещей», из него и через него объяснить как его собственную природу, так и смысл и значение окружающего мира»³.

Именно философская антропология изучает природу человека, проблемы человеческого бытия, рассматриваемые в их целостности. Это — *учение о сущности и сущностной (фундаментальной) структуре человека, взятого в его основных отношениях к природе, обществу, другим людям, самому себе*.⁴ Ее специфический подход как раз и состоит в рассмотрении «вечных» вопросов человеческого бытия — смысла и бессмыслицы, жизни и смерти, обладания или подлинного бытия, души и тела (или душевного и телесного!). Однако философскую антропологию интересуют не только императивы человеческого бытия, но и человек в конкретных ситуациях.⁵ В последние годы отечественные философы вслед за Финком пытаются осмыслить основные феномены человеческого бытия — любовь, смерть, труд, игру, господство.

Что же касается О. а., то ее предметная специфика лежит в несколько иной плоскости. В отличие от «частных» антропологических дисциплин ее предназначение состоит не в анализе конкретных фактов и связей между ними, а в обобщении эмпирических данных, полученных другими науками о человеке, и в их дальнейшем теоретическом синтезе.

¹ Более подробное обоснование данного подхода см.: Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. М., 1999. Ч. 1. Социальная эпистемология. Ч. 2. Социальная онтология; Резник Ю.М. Человек и общество (опыт комплексного изучения). Личность. Культура. Общество. 2000. Вып. 3 — 4.

² См.: Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 418.

³ Григорьян Б.Т. Философская антропология: Критический очерк. М., 1982. С. 7.

⁴ См.: Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., СПб., 2000. С. 9.

⁵ См.: Гуревич П.С. Философская антропология. Учеб. пособие. М., 1997. С. 48.

В отечественной литературе известны два проекта общего человекознания или О. а. Это — концепции Б.Г. Ананьева¹ и И.Т. Фролова.² Конечно, они далеки от своего концептуального завершения и предполагают дальнейшее развитие.

По аналогии с общей психологией, общей социологией и другими науками О. а. выявляет соответственно существенные закономерности существования и развития человека, а также формулирует теоретические принципы, методы, категориальный аппарат всех наук о человеке. О. а. разрабатывает междисциплинарные проблемы, категории и модели, описывающие и объясняющие мир человека как биосоциальной системы.

Кроме того, если философская антропология считается разделом философского знания, то О. а. — отраслью собственно научного антропологического знания. Опираясь на положения философии человека, она составляет непосредственную теоретико-методологическую базучастных антропологических дисциплин, как естественнонаучных (физическая антропология, социобиология и этология человека), так и социально-научных (социальная и культурная антропология, политическая, экономическая, юридическая антропология и т. д.).

При этом О. а. не занимается проблемами «человека вообще», как философская антропология, ее предмет — сущностные характеристики человека в его родовом и историческом измерениях. В данном случае понятие «человек» рассматривается как идеальная конструкция, взятая в относительной абстракции от конкретных черт реального человека, т. е. Иванова, Петрова, Смита и т. д.

О. а., развиваясь на стыке философии и антропологической науки, выработала некоторые синтетические признаки. Она стремится синтезировать философское и научное знание о человеке в единую познавательную картину на основе общенаучных методов, в т.ч. комплексного и системного подходов. Вместе с тем данная дисциплина формирует собственную методологию, опираясь на достижения «интегративного» движения в науке.

В заключении приведем некоторые основные разграничения между философской антропологией и О. а. (см. табл. 2).

Таблица 2.

Основания дифференциации	Философская антропология	Общая антропология
<i>Область знания</i>	Раздел философии, философского знания	Раздел научной антропологии, выделяемый наряду с конкретными антропологическими дисциплинами
<i>Объект изучения</i>	«Человек вообще», «человеческая природа»	Человек как биосоциальная система
<i>Предмет изучения</i>	Всеобщие определения сущности (природы) человека и закономерности его бытия в мире	«Общие» и существенные закономерности возникновения и развития человека как биосоциального существа
<i>Идейные ориентации</i>	Персонализм, психоанализ и др.	Функционализм, эволюционизм, структурализм
<i>Общий взгляд на человека или подход к его изучению</i>	Целостный, т. е. относящийся к характеристике внутреннего единства и сущностной определенности человека ¹	Системный, т. е. относящийся к человеку как системе; комплексный, т. е. характеризующий человека как сложный, многосоставной объект ²

¹ Данное понимание целостности характеризует человека с точки зрения его «внутренней» (сущностной) определенности и специфичности. Именно такой подход отличает философское познание человека от общенаучного — О. а.

² В данном случае термин «комплексный» означает буквально: соединенный с чем-либо, составленный из различных элементов и сложный по структуре объект. В методологическом смысле данный термин выражает одно из проявлений целостности объекта, а термин «комплексный подход» характеризует всесторонний учет полноты всех свойств, сторон и связей объекта.

¹ Недавно переизданы работы известного отечественного ученого Бориса Герасимовича Ананьева «О проблемах современного человекознания» (СПб., 2001) и «Человек как предмет познания» (СПб., 2001).

² Институт человека РАН подготовил несколько томов избранных трудов академика Ивана Тимофеевича Фролова, куда вошли лучшие работы автора. См.: *Фролов И.Т. Избранные труды. В 3 т. М., 2002. / Т. 1. Жизнь и познание. Т. 2. Философия и история генетики. Т. 3. О человеке и гуманизме.*

Таким образом, О. а. мы рассматриваем, с одной стороны, как попытку преодолеть фрагментированность конкретно-научной антропологии, а, с другой стороны, как теоретическое обоснование всего научного антропологического знания. Если философская антропология обогащает наши представления о «человеке вообще», то О. а. есть учение о родовой сущности человека в его общем (историческом) и особенном (индивидуальном) измерениях.

Ю.М. Резник

Культурология: предмети структура

Культурология (далее — К.) определяется как: а) *интегративное научное направление*, формирующееся с конца XIX — начала XX в. по мере накопления в различных науках о культуре и о человеке теоретических представлений о динамике культурной реальности во времени/пространстве и обобщения эмпирических исследований и наблюдений за развитием культуры и ее проявлениями во всей полноте функционального, ценностно-смыслового и символического содержания; б) *научная и учебная дисциплина*, введенная в систему социально-гуманитарного знания в России в начале 90-х г. XX в., интегративная сущность которой позволяет исследовать явления и процессы в культурах в их динамике, с разных ракурсов и сторон, в сложных взаимосвязях природного и социального контекста.

Происхождение термина «культурология» и становление научной дисциплины

Вокруг термина «К.» (от лат. *cultura* и греч. *Χοιρος*, — слово, наука), употребляющегося в трудах зарубежных этнографов, антропологов, социологов, представителей естественнонаучного знания для обозначения науки о культуре (у В. Освальда — в работах «Система наук» 1915 г., «Принципы теории образования»; у Р. Бейна в сборнике «Направление американской социологии» 1929 г.; у Л. Уайта в статье «Проблема терминологии родства» 1939 г., в работе «Наука о культуре» 1949 г. и др.), в России развернулась дискуссия, связанная с его переосмыслением и расширительным толкованием в отечественной научной практике. Результатом обсуждения стало признание права К. на собственное место в системе социально-гуманитарного знания, провозглашение К. широким научным направлением, объединяющим исторические, философские, социологические, антропологические, филологические, искусствоведческие представления о культуре в единый междисциплинарный комплекс.

Опираясь на разработки отечественных исследователей культуры 60 — 70-х гг. XX в. и благодаря включению в научный контекст зарубежной литературы, в настоящее время К. развивается в двух основных руслах, представленных учеными разных поколений:

а) *какополидисциплинарные исследования*, преодолевающие рамки исторического, литературоведческого и филологического характера (С.С. Аверинцев, А.Я. Гуревич, Вяч. Иванов, А.Я. Флиер, Д.С. Лихачев, Г.И. Зверева, И.В. Кондаков, В.Л. Рабинович, Г.С. Кнабе, М.Н. Эпштейн), расширяющие философские представления о культуре (В.С. Библер, М.Б. Туrowsкий, М.С. Каган, В.Ж. Келле, В.М. Межуев, А.И. Арнольд, Н.Злобин, П.С. Гуревич, В.Е. Давидович, Ю.А. Жданов, Т.Ф. Кузнецова, О.К. Румянцев, А.И. Пигалев, Л.П. Воронкова и др.), работы методологии искусствознания и эстетики (И.Н. Лисаковский, К.Э.Разлогов, Н.А. Хренов, Л.М. Мосолова, А.А. Оганов, Ю.А. Лукин), социологии и антропологии (Э.А. Маркарян, Л.Н. Коган, Э.А. Орлова, А.И. Шендрик, Э.В. Соколов, В.С. Жидков, Ю.У. Фохт-Бабушкин, Л.Г. Ионин, Ю.М. Резник, В.С. Ерасов, М.К. Петров, Г.А. Аванесова, В.Л. Глазычев), психологии (А.П. Назаретян, А.А. Велик). При этом предлагаемое сообществу индивидуальное видение перспектив К. в дальнейшем для многих из них послужит толчком к новым решениям и все большему тяготению к другому типу К. — *интегративной теории культуры*;

б) как *постнеклассический тип научного знания*, с общей ориентацией на интеграцию гуманитарных и социально-научных дисциплин на основе комплексного решения проблем социокультурной реальности, предполагающий преодоление дисциплинарных границ, но при этом удерживающий каркас предметно-проблемного ядра. Специфическими чертами К. являются интегративность и междисциплинарность (С.Н. Иконникова, И.М. Быховская, Г.В. Драч, А.А. Пелипенко, И.Г. Яковенко, А.Я. Флиер, П.С. Гуревич, Е.А. Александрова, О.Н. Астафьева, Н.Г. Багдасарян, О.В. Шлыкова, И.В. Малыгина, Е.А. Сайко и др.). Открытость разных наук о культуре к интеграции и освоению новых методов при опоре на традиции и активном восприятии предшествующих знаний о культуре позволили выделить широкий круг проблем, исследование которых стало невозможным в рамках отдельных дисциплин.

История становления отечественной К. связана с интенсивным развитием социально-гуманитарного знания во второй половине XX в., но свое институциональное закрепление в системе научного знания она получила только в последнее десятилетие XX в. Претерпев неоднократные изменения своего научного статуса, К. как самостоятельная дисциплина была закреплена и в учебных планах образовательных учреждений России. К настоящему времени в нормативных документах (номенклатуре научных специальностей ВАК РФ) обозначены структурные составляющие этого научного направления — две научные специальности: 24.00.01 — теория и история культуры (подготовка ведется по следующим отраслям науки: философские науки, К., социологические науки, исторические науки, искусствоведение); 24.00.03 — музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (подготовка ведется по следующим отраслям науки: технические науки, К., исторические науки, искусствоведение). Избранный ракурс отвечает научным задачам и методологическому инструментарию для их решения, к которым обращается исследователь с целью познания явлений культуры, закономерностей и специфики культурного процесса, системных взаимодействий разных областей культуры и т. д.

В научных специальностях отражена теоретическая направленность на внутреннюю дифференциацию К., что продолжает традиции этого направления знания, на которые она опирается. Дело в том, что в качестве *истоков культурологического знания* называются философия культуры, культурная и социальная антропология, этнология, лингвистика, история культуры, психология культуры, теология культуры и др., включающие в сферу своих интересов представления о культуре.

На понимание и оценку различных культур, культурных явлений или событий влияет множество факторов, прежде всего, избранная ученым определенная *концептуализация исходных категорий анализа, тип и методы познания*, закрепленные в той или иной исходной научной дисциплине, с позиций которой осуществляется исследование. И именно в силу этой *конкретности* любое исследование культуры всегда частично нуждается в многомерном видении объекта, философско-культурологическом осмыслении его субъектом как целостного.

Повторим, сложность познания такого объекта, как культура, проведение опережающей социокультурной диагностики происходящих в ней процессов, *предопределяет выход за границы* монодисциплинарного подхода, использование понятийного аппарата и методологического инструментария междисциплинарных исследовательских программ, а значит — *нацеленность исследователя на коммуникативную стратегию, на интеграцию научного знания*.

Коммуникативная стратегия, распространяющаяся в современном социальном и гуманитарном знании, направлена на поиск эффективных методологических решений и способствует разработке интегративных подходов, формированию пространства междисциплинарного взаимодействия. Сколь несомненны позитивные эффекты этого процесса, столь же очевидно и обострение противоречий, связанных с проблемами «пересечения дисциплинарных полей», «переноса и заимствований», «нарушения границ и трансграничности», «формирования метаязыка» и т. д. Соответственно, центральными остаются проблемы *упорядочивания понятийно-категориального аппарата К. и определение ее предмета*. В силу многообразия составляющих культу-

рологический комплекс наук признается сложность ядра К. как интегративной дисциплины, а само понятие «К.» используется *в широком и узком смыслах*.

Культурология как интегративная наука о культуре

Круг культурологических проблем и подходы к их изучению, акценты и аспекты исследований во многом зависят от того, как раскрывается *базовое понятие культуры*. Познание целостности культуры — одна из центральных задач К., решение которой связано с преодолением фундаментальных методологических и онтологических проблем. Признание бытия культуры как постоянно обновляющейся, креативной, созидательной сущности делает познание культуры в рамках позитивистских методологий, основанных на принципах классической рациональности, недостаточными, не раскрывающими ее сущности во всей полноте. Теоретические основания концептуализации, понятия «культуры», по сути — определяют реальность, отражающую специфику человеческого бытия. «Разные определения культуры — формулировки разных представлений об этой реальности» (А.С. Кармин).

К., базирующаяся на соотношении теоретического и эмпирического пластов, складывающихся в развернутую систему знаний о культуре, исследует культуру как *целостную сверхсложную систему взаимодействующих и взаимодополняющих друг друга явлений и процессов в их динамике, в том числе исторически сложившийся социальный опыт людей по селекции, аккумуляции и применению разных форм деятельности и взаимодействия, ценностно-нормативную систему, регулирующую и определяющую социальную практику*.

Вытекающая из этого определения культуры неизбежная описательность связана с решением комплексных задач — определением общего и особенного в исторических судьбах различных культур, осмыслением процессов взаимодействия цивилизаций, исследованием мира человека, его повседневной жизни, выявлением возможностей самоопределения и самореализации человека в изменяющихся социальных и природных условиях. Это и составляет основу «культурологического ракурса», который очевиден в исследованиях самого разного плана.

К примеру, культуролог, обращаясь к анализу артефактов художественной культуры и процессов, в ней происходящих, отказывается от излишней детализации структуры произведений искусства, рассматривая феномен в социокультурном контексте, направляет свое внимание на выявление системных связей, результатов взаимодействия художественного творчества с другими сферами социокультурной практики и т. д. Будучи научным методом познания, культурологический анализ этих процессов в ряде случаев не исключает обращение к описательности как методологическому приему, необходимому для уточнения или конкретизации смысловой характеристики культурного явления и события, к которым культуролог применяет методы типологизации, сопоставлений и выявления общих закономерностей.

Обобщенное проблемное поле междисциплинарных исследований культуры позволяет рассматривать строение и функционирование ее в связи с социальными структурами и институтами применительно к конкретно-историческим ситуациям. Формирующееся именно как особое междисциплинарное направление, в рамках которого *проблемы* обуславливают обращение к определенной методологии и аналитическому аппарату (социологии культуры, культурной и социальной антропологии, философии, психологии, истории культуры), К. «собирает» культурную реальность, «разбросанную» по проблемным областям социально-гуманитарного знания, онтологизируя культуру как целостность (А.С. Запесоцкий, А.П. Марков). В частности, сложнейшие проблемы, связанные с выявлением социокультурных закономерностей и динамики социокультурных изменений с анализом современного мира культуры, затрудняют соблюдение монометодологичности исследования, а в иных случаях делают его невозможным.

Выделяют *три направления культурологического знания*: гуманитарное, социально-научное и прикладное (А.Я. Флиер и др.). Если в *гуманитарной К.* в основном исполь-

зуются описательно-интерпретативные способы репрезентации культуры, то в социально-культурологическом анализе преобладают рационально-объяснительные методы. Огромный массив эмпирического и фактологического материала, реальные процессы общественной жизни — проблемы управления в сфере культуры и регуляция социокультурных процессов на федеральном, региональном и муниципальном уровнях, социокультурное прогнозирование и проектирование, культуuroохранная деятельность, а также вопросы культурной политики и эффективности ее механизмов, функционирования культурных институтов в условиях информатизации общества, культурологизации образования, социализации и инкультурации личности, музейное дело и т. д. — рассматриваются в рамках *прикладного направления К.*

В настоящее время в К. ясно прослеживаются два базовых уровня — *теоретический и предметный*, что также характеризует ее, как науку. Если говорить о теоретической К., то ученые, работающие в этой области, изучают системные связи между различными сферами действительности в их отношении к человеку. Этот уровень К. задается универсальными общесистемными связями (М.С. Каган, А.А. Пелипенко и др.). И в этом смысле *теоретическая К.* выступает «не в качестве экстенсивно распространяющегося познания культуры как внешнего объекта, но как изыскание форм исследовательской работы, отвечающих актуальным вызовам современности»; отмечается важность поиска теоретической К. *форм культуры*, позволяющих «выстроить и защитить внутреннее пространство людей, которое непрерывно подвергается агрессивному давлению современного образа жизни» (О.К. Румянцев, А.Ю. Шеманов).

Заявляемая широта предметной сферы, постановка и решение множества актуальных проблем в К. *предопределяют сопряжение ее фундаментального и практического уровня*, обосновывая закономерность появления различных направлений, вбирающих вместе с предметом и основную исследовательскую стратегию — междисциплинарность. Обращение к синтетическому, системному и/или системно-синергетическому подходу позволяет включать К. в структуру современного постнеклассического научного знания. Культурологам приходится решать сложные методологические проблемы, связанные не только с интеграцией методов социального и гуманитарного познания, но и с перенесением сложившихся в ходе развития точных наук методов в социально-гуманитарную сферу. Преодолению механического копирования подходов, уже имеющихся, призвана философская рефлексия. Поэтому удерживаемый философский уровень в работах культурологов позволяет им решать сложные методологические задачи, выявлять особенности применения принципов, работающих не только в социально-гуманитарной сфере, но даже и в естественнонаучной (М.С. Каган).

Это вполне соответствует вектору эволюции современного научного знания в сторону интеграции, отвечает разнонаправленности процессов взаимодействия, закономерности обратных влияний. Преодолевая естественную ограниченность любой методологии или конкретного метода исследования культуры, междисциплинарные связи образуют не только базовую познавательную парадигму К., но и способствуют развитию всех наук, включенных в процесс взаимодействия. Путем интегративного «стягивания» самых разных методологических решений (социокультурный и кросс-культурный анализ; системный, сравнительно-исторический, структурно-функциональный, семиотический, коммуникативный, синергетический, описательно-интерпретативный подходы и т. д.) удерживаются контуры когнитивного пространства, открытого для взаимопроникновения и трансформации рациональных алгоритмов, идущих от социально-научного ядра — культурной и социальной антропологии, — других структурных составляющих К., а также от ментальных стандартов, передаваемых философией и историей культуры; ценностных, смысловых, символических начал, сформировавшихся в лингвистике и искусствознании и т. д.

Принцип междисциплинарности выступает своеобразным мостиком, делающим эти связи реальными, тем самым исключая противопоставление научных подходов и вывода К. на уровень *трандисциплинарных стратегий*. В свою очередь, подобные

методологические основания соответствуют смысловым обновлениям и стилевым интерпретациям современной культуры, что также сказывается на характере культурологических исследований. В определенной степени исследования современных зарубежных ученых (социологов и философов культуры) Ж. Бодрийяра, Э. Гидденса, З. Баумана, Ю. Хабермаса, М. Кастельса можно отнести к интегративным, трансдисциплинарным исследованиям, оказывающим серьезное влияние на отечественную К.

Трансдисциплинарность обеспечивает прохождение «сквозь» традиционные дисциплинарные границы и когнитивные уровни, ибо она основана на признании ценности не только общенаучной логики и рациональных методов, но и интуитивных суждений. Обращение к принципам «новой рациональности» позволяет культурологам формировать целостное представление о сложных процессах и изменениях, происходящих в культуре, обществе и человеке, позволяя делать выводы, что «К., как она складывается сегодня, все более и более обретает вид метанауки, пытающейся осмыслить мир культуры как единое целое, проясняющей смысл человеческого бытия и историческое предназначение человека» (А.И. Шендрик), может быть понята как «междисциплинарная метатеория» (П.С. Гуревич).

При таком понимании место К. в системе научного знания не определяется только естественным процессом саморазвития науки, ее функционирование связывается с актуализацией практически значимых задач. Их успешное решение возможно в когнитивных пространствах культурологических — междисциплинарных и трансдисциплинарных — исследований, как путь к новому типу дисциплинарности, что не лишает их внутренней дискуссионности.

Сложная система междисциплинарных взаимодействий и интегративность К. связаны с познанием социокультурных объектов, гораздо более сложных, в сравнении с природными и техническими. Представить культуру как целое невозможно без культурологических построений, постулирующих закономерный характер культурных феноменов и устойчивость культурных черт, однако проблемное поле К. определяется границами применимости ее суждений, которые, по сравнению с философскими, опираются на наименее отрефлексированные метафизические допущения (Э.А. Орлова). Это замечание относительно К. не может быть отнесено к ее «недостаткам».

Общеизвестно, что предметное знание само несет на себе методологическую нагрузку и в значительной мере определяет направление исследовательского поиска. В то же время, представления об ограниченности дисциплинарных подходов к анализу культурных феноменов и современных социокультурных процессов также не лишены оснований, ибо для их познания невозможно найти соответствующий — единственно верный — метод из инструментария, сложившегося и устоявшегося в конкретной науке. В значительной степени этим объясняется многообразие и несовпадение теоретических объяснений, имеющих место в разных науках о культуре, а также необходимость диалога внутри самой К., между интегрируемыми ею познавательными ресурсами. Из сказанного также не следует вывод о некой «ущербности» дисциплинарного подхода, в равной степени необоснованно желание сделать границы дисциплин «жесткими».

С одной стороны, автономность по отношению к общему потенциалу взаимодействующих дисциплин — это показатель стабильности и/или изменчивости объекта. Для решения конкретных исследовательских задач допустимо ограничение рамками традиционных мыслительных конструкций, соответствующих конкретно выбранной программе. Однако динамика современных социокультурных процессов расширяет эти рамки.

С другой стороны, обращение к таким объектам, как человек, культура, общество, природа, предполагает в пределах отдельных дисциплин решение только определенной части задачи. Возможность постижения объекта во всей полноте и целостности у исследователя при таком решении практически отсутствует, приводит к «выпячиванию» отдельных сторон культуры, вне учета их включенности в сложные системные взаимосвязи.

Признание культуры не частным явлением, а ценностно-нормативной системой, регулирующей и определяющей всякую социальную практику, синтезирующей все виды деятельности человека, формирует специфический предмет научного знания о культуре. Тем самым предопределяется как его сложность и многосоставность, так и основания для выделения интегративного по своему характеру культурологического знания (Е.Я. Александрова, И.М. Быховская).

Подобная позиция разделяется и другими исследователями, полагающими, что «богатство проблемного и научного спектров К. свидетельствует не только о разнообразии научных форм, в которые может облекаться культурологическая мысль, но и о взаимодополнительности ее различных аспектов, складывающихся в своей совокупности в единую комплексную дисциплину, — *знание о культуре* как многогранном и многомерном явлении» (А.С. Запесоцкий, А.П. Марков).

Данная позиция не противоречит, но расширяет представление о К. как простом суммировании знаний о культуре (В.М. Межуев) или комплексе наук о культуре (Э.А. Орлова), ибо благодаря взаимодополнительности ее составляющих как базовой характеристике интегративности (а не синтеза) К. не является ни философией культуры, ни социокультурной антропологией, ни социологией культуры и т. д. Эти дисциплины — как самостоятельные области научного знания, предметом которых является культура, обладают собственным методологическим инструментарием — выполняют в научном знании близкие, но принципиально не тождественные задачи.

О соотношении культурологии и других наук о культуре

В определенной степени можно считать решенной проблему различения философии культуры и К. (В.М. Межуев), ибо при наличии общих проблем последняя исследует различные культуры, не ограничиваясь текстами, раскрывающими определенные ее стороны через философские концепции и идеи, но также опирается на конкретный материал, выступая практически значимой отраслью научного знания. В развитии К. особое место занимает другое гуманитарное «крыло», представленное работами С.С. Аверинцева, Вяч. Иванова, М.М. Бахтина, Ю.М. Лотмана и др., идеи которых развивают С.С. Неретина, А.С. Гончаров, Д.П. Бак, Г.С. Кнабе и др., что позволяет считать связи К. с филологией, литературоведением и лингвистикой не менее значимым фактором для ее формирования, подчеркивающим ее специфику (К.Э. Разлогов).

Наиболее дискуссионной остается проблема отношений К. и культурной (социальной или социокультурной) антропологии. Подобно антропологии, которая отличается от других наук о человеке тем, что пытается собрать воедино все отдельные аспекты и всесторонне изучить процесс физического и культурного развития человека, общие проблемы культурного развития человечества, К. также ставит объемную задачу — познание мира культуры во всей целостности ее системных взаимосвязей.

Социокультурная антропология акцентирует внимание на человеке в системе его взаимодействий с природным и культурным окружением и это акцентировка внимания определяет ход и результаты исследования. При этом и социокультурная антропология, и К. предполагают выстраивание междисциплинарных связей и открытости к результатам, полученным другими науками о культуре и человеке. Так, К. исходит из необходимости постижения различных культур, рассматриваемых как сложнейшие системы в единстве и взаимозависимости их структурных компонентов в рамках холистского подхода; понимания культуры как формы био-социо-культурной адаптации человека; следования этическому и методологическому принципу культурного релятивизма, постулирующему универсальную ценность каждой культуры вне зависимости от уровня ее развития и др. Научный статус К. подтверждается интенсивным развитием прикладного направления, значимость которого столь же важна и для социокультурной антропологии. Культуролога и социокультурного антрополога связывает обращение к этнографическому методу, полевым исследованиям (В.А. Тишков).

Специфика К. и социокультурной антропологии более всего становится очевидной, когда возникает вопрос о дисциплинарных основаниях их составляющих. Социокультурная антропология опирается на социологию, психологию, этнологию, в то время как интегративный потенциал К. значительно шире — история, философия, искусствоведение, социология, лингвистика и пр. Вполне очевидны естественные «пересечения» некоторых познавательных сегментов, объясняемые близостью предмета исследования (к примеру, проблематика культуры повседневности, этнокультурного разнообразия, межкультурных коммуникаций в аспекте взаимодействия «свой — чужой» и др.).

Таким образом, в равной степени ошибочно как отождествлять К. и социокультурную антропологию, так и отказывать К. в ее самостоятельном статусе, опираясь на факты «наличия» или «отсутствия» той или иной дисциплины в научных классификаторах России или зарубежных стран.

Социокультурный антрополог фокусирует внимание исследователя на человеке «через анализ взаимодействия с природным и искусственным окружением; через исследование причин, факторов и механизмов, обуславливающих порождение, поддержание и изменение людьми создаваемых ими объектов» (Э.А. Орлова).

При анализе аналогичных проблем, К. смещает ракурс исследования, расширяя проблемно-предметное поле: в центр внимания попадают социокультурные процессы в контексте широкого круга проблем, связанных с происходящими изменениями. При этом человек и его деятельность (творчество, коммуникации, генерирование смыслов, создание артефактов и т. д.) рассматриваются как неотъемлемая часть социокультурного процесса, включаются в него. Одним из первых это подчеркивал Л. Уайт, говоря «о содержании общественной жизни» как о собственном предмете исследования К. Кроме того, последствия социокультурных изменений для человека с точки зрения их понимания предлагаются К. не только в виде теоретических моделей и схем, но и развернутых прогностических философско-культурологических сценариев и картин будущего, что в целом неприемлемо для строго научного знания в рамках антропологических рабoт.

Предметной областью, в равной степени интересующей как культурологов, так и антропологов, является сфера *повседневности*. Культуролог обращается к анализу повседневности, вскрывая пласты человеческого опыта, телесность и образы, не поддающиеся строго научному описанию. Общеизвестно, что повседневность поддерживается специфичностью знаковых систем и кодов, наглядность которых обеспечивает *понимание*, тем самым подтверждая полезность опыта, постижение смысла которого предполагает как внимание к деталям, так и широту культурологических обобщений.

Новый уровень междисциплинарных исследований К. и социокультурной антропологии образуют *cultural studies*, где проблемы идентичности, массмедиа коммуникаций, формирование и проявление субкультур, культурной политики в условиях плюрализма и пр. рассматриваются как явления, глубоко затрагивающие повседневную жизнь каждого человека.

О критериях и перспективах развития культурологического знания

Несмотря на имеющую место специфику, Самостоятельность и нетождественность различных наук о культуре культурологи по-прежнему вынуждены преодолевать «непримиримость» ее противников, продолжая поиск концептуализации культурологических идей, моделей в когнитивном пространстве социогуманитарного знания. Это создает уникальную ситуацию для становления культурологического знания в России, придает ему инновационный характер по сравнению с другими социально-гуманитарными дисциплинами, продолжающими отстаивать «неприкосновенность» своих границ. Одновременно К. сохраняет свою уязвимость в силу имеющих место в работах начинающих исследователей эклектичности и заимствований, так как обращение к феномену культуры предполагает не только вычленение единицы культу-

рологического анализа, но и работу с избранной категорией, включением ее в синхронные и диахронные срезы социокультурного контекста.

Позиционирование К. как интегративного и междисциплинарного направления предполагает постановку вопроса относительно *научной строгости культурологического знания, достоверности и проверяемости результатов исследований, об «исследовательской субъективности»* в рамках культурологических текстов, об отсутствии собственного категориального аппарата и методологического инструментария и др. Неточное истолкование вопроса относительно строгости и точности К. как синонимов научного знания, перенесение на нее требований «социально-эмпирически ориентированной мотивации научного целеполагания» (В. Михайлов) основано на неразличении «строгости» как понятия логики, а точности — гносеологии. «Точность определяется соответствием познаваемому предмету, а строгость — характером мышления» (М.С. Каган).

Поэтому в *гуманитарном исследовании* опора на междисциплинарность выступает не как отклонение от нормы или переходное состояние на пути к новому типу дисциплинарности, а как поиск соответствия методологического инструментария сложной культурологической проблеме. Ее стремление к согласованию разных исследовательских практик связано с отождествлением междисциплинарных стратегий познания с синтетическими. На этапе ее становления как науки действительно имело место слабое различие направленности познавательного процесса в рамках культурологических исследований либо на «синтез», либо на «интегративность». Более того, имели место не только смысловые расхождения в категориальном аппарате, но и языковые игры, позволяющие отождествлять «культурологический синтез» и «культурный синтез», получающий позитивное наполнение при условии сохранения конкуренции «когнитивных и дискурсивных практик» при их общей направленности на интеграцию итогов коммуникации (И.Т. Касавин).

Интеграционный тренд определяет специфику формирования дисциплинарного тезауруса К. в процессе коммуникации с другими дисциплинами. Многообразие языков культуры выступает терминологическим ресурсом К., требующим в рамках научного знания понятийной точности. Тем более, что на границах дисциплин культурологическая терминология, взаимодействуя с языками других дисциплин, обнаруживает смысловую избыточность. Свободные от «догм» универсализации, культурологические дискурсы не упрощают и не усложняют познавательную ситуацию (это один из стереотипов, достаточно часто используемых оппонентами); они в большей степени *индивидуализируют ее*.

Обратим внимание на исследования современных отечественных и зарубежных культурологов, в которых метафоры, метонимии, синекдохи, ирония и другие тропы, наглядно-чувственные приемы аргументации доминируют в рациональности гуманитарного типа. Нередко «в конкретной культурологической дисциплине приоритетом пользуются субъективные восприятия, знания, оценки, зачастую лишенные экспериментальных свидетельств и строгого теоретического доказательства». Некоторые еще и не считают с тем, что «принимаемые людьми культурологические решения и их реализация зависят не столько от жизненных обстоятельств, сколько от представлений или мнений о них, сформировавшихся или сложившихся у людей» (Ю.М. Шилков).

В этой связи нет однозначного ответа на вопрос о перспективах культурологического познания, возможных результатах соединения принципов научной аргументации и поисков строгих доказательств, направленных на достижение объективности, с субъективной специфичностью изложения. К примеру, культурологическое видение истории обеспечивает глубокое погружение в мир психологии людей и народов, что позволяет показать действие механизмов истории, раскрыть сокровенные тайны человеческого бытия, приоткрыть завесу над совокупным творчеством человеческого рода (П.С. Гуревич).

В настоящее время можно выделить *основные интегративные стратегии культурологических исследований*, имеющие собственную «предметную» доминанту и составляющие структуру современной К.:

1) *теория культуры*, или теоретическое моделирование явлений и процессов, основанное на обобщении и типизации результатов предыдущих научно-теоретических изысканий в области культуры, конкретных эмпирических данных, результатов наблюдений и экспериментов, социологических опросов и т. д.;

2) *философско-культурологическая рефлексия* на недостаточно исследованные или новые явления и процессы в разных сферах культуры (экономической, политической и т. д.), по поводу отдельных событий или данных в широкой исторической панораме социокультурных процессов;

3) *историко-культурологический анализ* генезиса, строения и принципов функционирования культуры применительно к конкретно-историческим ситуациям, динамики локальных культур и культурно-исторических типов;

4) *прикладные исследования*, направленные на решение конкретных задач социокультурной практики и культурной политики;

5) *культурологический дискурс* как особый способ постановки и обсуждения социокультурных проблем; «*cultural studies*» как особый тип анализа и описания культурологических (в трактовке междисциплинарности) проблем, связанных с динамикой процессов, происходящих в разных областях культуры и на разных ее уровнях.

Широта культурологических стратегии, подходов и решений позволяет исследователям обращаться как к общим и частным вопросам, так и к познанию феномена культуры как целостности. В К. это связывается с решением фундаментальных методологических и онтологических проблем. Признание бытия культуры как постоянно обновляющейся, креативной, становящейся, созидательной сущности показывает, что *познание в рамках позитивистских методологий, основанных только на принципах рациональности, не раскрывает этот феномен в множественности его единства*. Интегративность и междисциплинарность как концептуальные основания культурологического знания приближают исследователей к преодолению этих ограничений.

См. также статьи: *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: к определению понятия*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития*; *Культурология: проект общей науки о культуре*; *Понятийный аппарат культурной антропологии*; *Структура культурной (социальной) антропологии*; *Философия культуры*.

Лит.: Александрова Е.Я., Быховская И.М. Культурологические опыты. М., 1998. С. 30 — 31; Антология исследования культуры. Том I. Интерпретации культуры. СПб., 1997; Арнольдов А.И. Введение в культурологию. М., 1993; Астафьева О.Н. Синергетический подход к исследованию культуры. М., 2002; Белик А.А. Психологическая антропология. М., 1997; Гуревич П.С. Культурология и философия культуры // Личность. Культура. Общество. 2004. Том VI. Вып 3 (23). С. 75; Давидович В.Е., Жданов Ю.А. Сущность культуры. Ростов-на-Дону, 1979; Егоров В.К. Философия культуры. М., 2002; Запесоцкий А.С., Марков А.П. Становление культурологической парадигмы. СПб., 2007. С. 8, 9 (Дискуссионный клуб Университета. Вып. 10); Иконникова С.Н. История культурологических теорий. СПб., 2006; Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991; Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996; Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996; Каган М. С. Взаимоотношение наук, искусства и философии как историко-культурная проблема // Гуманитарий. Ежегодник. № 1. СПб., 1995. С. 21; Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. В 2-х томах. СПб., 2000 — 2001; Кармин А.С. На путях к теории культуры // Журнал «Личность. Культура. Общество». 2007. Том IX. Спец. вып. 1 (35). С. 17; Кармин А.С. Культурология. СПб., 2004; Касавин И.Т. Философия познания и идея междисциплинарности // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. II. № 2. С. 7, 12; Культура: теории и проблемы. М., 1995; Культурология / Под ред. Г.В. Драча. Ростов-на-Дону, 1995; Культурология: Учеб. для студ. техн. вузов / Под ред. Н.Г. Багдасарьян. М., 1999; Культурология сегодня: основы, проблемы, перспективы. М., 1993; Лисаковский И.Н. Художественная культура. Термины. Понятия. Значения. Словарь-справочник. М., 2002; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: Логико-методологический анализ. М., 1983; Межуев В.М. Идея культуры: Очерки по философии

культуры. М., 2007; *Межуев В.М.* Как возможна наука о культуре (культурология)? // Постигание культуры. Концепции. Дискуссии. Диалоги. Ежегодник. Вып. 7. М., 1997. С. 180 — 201; *Морфология культуры: Структура и динамика* / Под ред. Э.А. Орловой. М., 1994; *Назаретян А.П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: синергетика, психология и футурология. М., 2004; *Орлова Э.А.* Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; *Орлова Э.А.* Социальная и культурная антропология. М., 2005; *Орлова Э.А.* Основания специализированного познания культурных феноменов. От философии жизни к философии культуры. СПб., 2001. С. 62; О строгости культурологического знания: Материалы круглого стола. Первые Гумбольтовские чтения (Выступления М.С. Кагана, Ю.М. Шилкова и др.) // Культурологические чтения: Научно-теоретический альманах. Вып. I. СПб.: Изд-ние СПб-кого университета, 2005. С. 144, 156—157, 155; *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998; *Пелипенко А.А.* Оправдание культурологии // *Личность. Культура. Общество.* 2004. Том 4. Вып. 3 (23). С. 87; *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию. В 2 т. М., 1999; *Резник Ю.М.* Культурология как незавершенный научный проект // *Личность. Культура. Общество.* 2007. Том IX. Вып. 3 (37). С. 9—17; *Розин В.М.* Культурология. М., 1998; *Румянцев О.К., Шеманов А.Ю.* Введение: между классической философией культуры и постмодернистской культурологией // *Теоретическая культурология.* М., Екатеринбург, 2005. С. 11; *Сильвестров В.В.* Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990; *Соколов Э.В.* Понятие, сущность и основные функции культуры. Л., 1989; *Тишков В.А.* Культура и культурная стратегия как антропологическое явление // *Культурология — Культурная политика — Развитие = Culture: Research — Policies — Development: Тезисы международной научно-практической конференции 1 — 3 июля 2001 г.*: Редкол.: К.Э. Разлогов (председ.) и др. М., 2001. С. 23 — 30; *Туровский М.Б.* Философские основания культурологии. М., 1997; *Uy m A.* The Concept of Cultural Systems. N.Y., 1975. P. 128 — 129; *Флиер А.Я.* Культурология для культурологов: Учебное пособие. М., 2000; *Шендрик А.И.* Теория культуры: Учебное пособие для вузов. М., 2002; *Шендрик А.И.* Культура в мире: драма бытия. М., 2007. С. 36; и др.

О.Н. Астафьева, К.Э. Разлогов

Культурология: проекты общей науки о культуре

Культурология в нашем понимании (далее К.) — это междисциплинарный научный проект, разработка которого ведется в современной России начиная с конца 80-х гг. XX в. Ему предшествовали в идейно-теоретическом плане различные проекты общей науки о культуре на Западе и комплексные исследования в области теории культуры в отечественном общественном знании советского времени.

Проекты науки о культуре

В истории зарубежной антропологической мысли известно несколько проектов общей науки о культуре. Одни из них опираются на уже существующие в науке поиски новой теории и методологии исследования. Другие, напротив, пытаются построить предметную область новой науки о культуре как результат междисциплинарного синтеза разных социально-научных дисциплин — социальной (культурной) антропологии, этнологии, социологии, социальной психологии и т. д.

В качестве примера можно привести три проекта, которые сложились в западной культурной антропологии во второй половине XX в. и связаны с попытками создания общей науки о культуре и преодоления дисциплинарных рамок антропологии.

Один из первых проектов общей науки о культуре предложили обосновал Л. Уайт. Он назвал его К.¹ Считается общепризнанным, что термин «К.» введен в научный

¹ См.: Работы Л. Уайта по культурологии. М., 1996; *Uy m Л.* Культурология // *Личность. Культура. Общество.* 2004. Т. 6. Вып. 1; *Uy m А.* Понятие культуры // *Личность. Культура. Общество.* 2004. Т. 6. Вып. 2; *Он же.* Энергия и эволюция культуры // *Личность. Культура. Общество.* 2005. Т. 7. Вып. 4.

оборот лауреатом Нобелевской премии В. Оставальдом в 1915 г. Сам Л. Уайт впервые использовал это название в 1961 г. «Культурология, — писал он, — отрасль антропологии, которая рассматривает культуру (институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существующих по своим законам»¹.

Как известно, трактовка К. как общей науки о культуре не получила признания в западном антропологическом сообществе. Однако она неожиданно оказалась популярной в современной России, где некоторые отечественные ученые стали возводить фундамент новой науки — К., впитавшей в себя философские, социологические, исторические и антропологические представления о культуре. Конечно, Уайт даже не мог предположить то, какое развитие его концепция К., не признанная на Западе, получит в постсоветской России. И уж тем более он не мог подозревать о том, что в содержание К., опирающейся в его понимании на богатый опыт антропологических исследований, будут вкладываться разные по смыслу и дисциплинарной принадлежности положения.

Другую концепцию общей науки о культуре предложил Дж. Фейблман в 1968 г.² Его точка зрения такова: «Наука о культуре должна вобрать в себя множество поднаук и объединить их в единую великую науку. Наука о культуре, которая известна под именами социальной антропологии и этнологии — ибо эти термины, судя по всему, используются как взаимозаменяемые, — должна включить в себя научные дисциплины, которые мы знаем как антропологию, этнологию, социологию и социальную психологию»³. При этом он не предложил нового названия для такой науки, полагая, что концептуальной основой для ее построения должны стать антропология, или этнология, поскольку эти названия, по его мнению, взаимозаменяемы. В отечественной литературе подобный взгляд на структуру науки о культуре разделяют сторонники широкого понимания К.

Еще одну версию теоретического осмысления культуры как целостного феномена предложил в 1970-е гг. К. Гирц. По его мнению, интерпретативная теория имеет дело с культурой как сетью смыслов, которыми «опутан» человек. Здесь цель состоит не в том, чтобы открыть новые законы, но в поиске истинных значений этих смыслов, «распутать» сети, в которых живет и существует человек, одним словом, загадки его поведения. Антрополог при помощи этнографического описания интерпретирует социальный дискурс и в результате вычленяет «сказанное» из потока исчезающих событий, фиксируя их содержание в читаемой форме.⁴

Модель науки о культуре, предложенная и обоснованная Гирцем, была встречена западной антропологической общественностью неоднозначно. Она явно выбивалась из привычных канонов антропологии, в которой до тех пор преобладали «описательные» модели исследования, и подверглась критике с разных сторон. Но его подход оказался весьма плодотворным для развития исследований культуры, базирующихся на методах лингвистики и герменевтики. И именно он оказался ближе всего к предложенной ниже гуманитарной («понимающей») версии К.

Итак, в западной социально-научной мысли имеется по крайней мере три проекта общей науки культуры, которые объединяет их антропологическая принадлежность: (1) К. как теоретический раздел культурной антропологии, обобщающий эмпирические исследования культур (Л. Уайт); (2) интегративная наука о культуре, опирающаяся на достижения антропологии, социологии, психологии и других научных дисциплин (Д. Фейблман); (3) символично-интерпретативная теория культуры (К. Гирц).

¹ Уайт Л. Культурология // Работы Л. Уайта по культурологии. М., 1996. С. 162.

² См.: Фейблман Д. Концепция науки о культуре // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997; Он же. Движение культур // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 3. Вып. 3.

³ Фейблман Д. Концепция науки о культуре // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 160.

⁴ См.: Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 171 — 199.

Следует подчеркнуть, что западные исследователи в своих попытках построить общую теорию культуры не выходят за рамки междисциплинарных поисков, опираясь прежде всего на фундаментальные и эмпирические исследования в культурной антропологии. Они не стремятся создать единую науку о культуре, а предлагают лишь различные версии культурной теории.

Несколько иначе и значительно позже, чем на Западе, происходили поиски общей теории культуры в России. Это можно показать на примере становления отечественной К., которая претендует сегодня на статус общей науки о культуре.¹

Нельзя забывать о том, что К. возникла не на пустом месте. В конце 1960-х — начале 1980-х гг. в советском общественном сознании шли активные поиски и велись бурные дискуссии о философских и научных основаниях теории культуры. Свое понимание такой теории предложили многие отечественные философы и социальные мыслители (Н.С. Злобин, М.С. Каган, Э.С. Маркарян, В.М. Межуев, Ф.Т. Михайлов, Ю.Л. Нестеренко, М.Б. Туrowsкий и др.). Некоторые из них до сих пор продолжают успешно работать в этом направлении. Основной спор происходил в то время между сторонниками социально-научного понимания культуры (М.С. Каган, Э.С. Маркарян и другие исследователи, опиравшиеся либо на концепцию Л. Уайта, либо на структурно-функциональный анализ и деятельностный подход) и представителями гуманистического направления в философии культуры (В.М. Межуев, Ф.Т. Михайлов и пр.), которые пытались переосмыслить марксизм и связывали концепт «культура» с представлениями о личности и ее свободе. Следовательно, именно философы одни из первых в стране поставили вопрос о необходимости создания теории культуры.

Среди отечественных этнографов и этнологов того времени, внесших заметный вклад в разработку концепций культуры в контексте исследований первобытности, этносов и народов, следует назвать Н.Н. Чебоксарова, С.А. Токарева, В.И. Козлова, Ю.В. Бромлея и др.

Одновременно с поисками отечественных философов и этнологов шло активное освоение западного (прежде всего американского) наследия наук о культуре (культурной антропологии, этнологии, социологии культуры и т. д.). Этим занимались в 1960 — 1970-х гг. научные сотрудники Института философии АН СССР (сектор теории культуры), Института этнографии АН СССР (позже он был переименован в Институт этнологии и антропологии РАН) и вновь образованного Института социальных исследований АН СССР (позже он был переименован в Институт социологических исследований АН СССР, а затем в Институт социологии РАН), в котором, в частности, был образован сектор по истории буржуазной социологии, где работали в разные годы А.Б. Гофман, Ю.Н. Давыдов, Л.Г. Ионин, Э.А. Орлова и другие исследователи, занимавшиеся научным переводом и интерпретацией зарубежной социологической и культурно-антропологической классики.

Нельзя обойти стороной и Российский институт культурологии, ранее называвшийся НИИ культуры, в котором разработка фундаментальных проблем теории культуры активно велась с начала 1970-х гг. (см. труды Н.С. Злобина, Ф.Т. Михайлова, М.Б. Туrowsкого и др.). В настоящее время в нем функционирует отдел теоретической и прикладной К., в котором работают сотрудники секторов философских проблем культуры и теории социокультурных процессов и систем, имеющие труды по теоретическим проблемам К. (П.К. Гречко, В.Ж. Келле, И.В. Кондаков, В.М. Межуев, А.П. Огурцов, А.А. Пелипенко, Ю.М. Резник, О.К. Румянцев, М.В. Глостанова, И.Г. Яковенко и др.).

Как известно, сегодня К., объединяя усилия философов, социологов, этнологов, лингвистов, историков культуры, формируется в двух основных направлениях: (1) как *совокупность научных дисциплин, изучающих культуру*: «суммарное обозначение

¹ Сегодняшние споры не имеют ничего общего с реализацией проекта общей науки о культуре. Они чаще всего институционально или личностно обусловлены. Как не раз это уже бывало в истории отечественного общественно-научного знания, институционализация новой научной дисциплины значительно опередила процесс формирования оригинальных научных идей и школ в данной области знания.

целого комплекса наук, изучающих культурное поведение человека и человеческих общностей на разных этапах их исторического существования»¹ (В.М. Межуев, Э.А. Орлова); как система знаний о культуре или область знания, соединяющая возможности и методы социальных наук, прежде всего социологии и антропологии культуры, и гуманитарных дисциплин — философии культуры, мировой художественной культуры (Г.В. Драч и др.);² (2) как *интегративная область исследований культуры*: «интегральное выражение гуманитарного знания», систематизирующее исследования культуры (П.С. Гуревич);³ «интегративная область научных знаний» (С.Я. Левит).⁴

Особенно четко первую позицию выразил В.М. Межуев, разделивший культуру на три слоя или уровня — этнический, основанный на кровном родстве определенной общности людей и наличии у нее общей территории; национальный, формирующийся на основе духовной близости и культурной идентичности; и массовый, относящийся к индустрии культуры и досуга. Им соответствуют, с его точки зрения, три типа знания о культуре — культурная антропология с ее объяснительной моделью познания, К., использующая преимущественно модель понимания, и социология, занимающаяся изучением явлений массовой культуры.⁵

Как видно из приведенных выше формулировок, внутри обоих подходов имеются сторонники соединения различных ветвей гуманитарного знания, построенного преимущественно на ценностных критериях и качественных методах исследования культуры, с одной стороны, и социально-научного знания, использующего, главным образом, принципы объективности исследования и ценностной нейтральности, а также количественные методы — с другой.

Так, например, Б.С. Ерасов предложил новое название такой форме интеграции гуманитарных и социально-научных дисциплин — *социальная К.*, которая, по его мнению, «основана на применении методов социальных наук к предмету, воплощающему... чисто гуманитарное содержание... Социальная К. рассматривает духовные факторы регуляции социальной жизнедеятельности как самостоятельную и специфическую сферу... Она объясняет социальное содержание, принципы и структуру духовной деятельности, воздействие культурных факторов на экономическую активность и политику, на типы социальной организации, место различных слоев и классов в духовной жизни общества, уровни и типы организации духовной жизни и т. д.»⁶.

Следует отметить эклектичность и внутреннюю противоречивость этого определения.⁷ Как известно, созданию любой научной дисциплины предшествует, как правило, длительный опыт междисциплинарных исследований. Об этом свидетельствует, например, проект К. Л. Уайта.

Нет ясности также и в том, что изучает К. у авторов учебника, изданного под общей редакцией Г.В. Драча.⁸ Под этим названием они понимают весьма «эклектичное» тематическое образование: различные философские концепции культуры, антропологическую концепцию аккультурации как процесса взаимного влияния различных типов культур, историю мировой культуры и др.

¹ Культура: теории и проблемы / Под ред. Т.Ф. Кузнецова, В.М. Межуева, И.О. Шайтанова и др. М., 1995. С. 38.

² См.: Культурология / Под ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д, 1999. С. 10 — 11.

³ См.: Гуревич П.С. Культурология. М., 1999. С. 24 — 25.

⁴ См.: Левит С.Я. Культурология как интегративная область знаний // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 654 — 655.

⁵ См.: Межуев В.М. Как возможна наука о культуре (культурология)? // Постигание культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1998. С. 180 — 201.

⁶ Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1996. С. 31.

⁷ Более подробно оценка этой позиции приводится в статье Ю.М. Резника (См.: Личность. Культура. Общество. 2000. Вып. 3. С. 65).

⁸ Культурология / Под ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д, 1999.

Еще одна попытка определить научный статус К. как своеобразного отечественного эквивалента культурной антропологии принадлежит А.Я. Флиеру¹. К., по его мнению, многосоставна. По методам исследования она подразделяется на *гуманитарную* К. (культуроведение), основанную на описательно-интерпретативной методологии, и *социально-научную* К., базирующуюся на «объясняющей» методологии. Последняя делится в свою очередь на *фундаментальную* К., соединяющую воедино философию и теорию культуры, которые формируют эпистемологию культурологической науки; *антропологию культуры*, исследующую культурное бытие людей на эмпирическом уровне, и, наконец, *прикладную* К., занимающуюся непосредственной разработкой технологий социокультурной регуляции поведения людей в обществе². В состав К. включаются также другие научные дисциплины — психология культуры, культурная семантика, герменевтика и многие другие.

Такая позиция приводит автора к неоправданному смешению различных дисциплинарных стилей, и прежде всего гуманитарного и социально-научного. В то же время данная дисциплина изучает, по его мнению, и способы или технологии осуществления коллективной деятельности людей (социологии же остается анализировать лишь структурные формы этой деятельности, как будто у нее не было никогда социальной инженерии и прикладных исследований в области организации труда и т. д.). Далее, К., по мнению автора, — это наука о формировании комплексов социально значимых знаний, о содержании и формах социальной коммуникации, о способах социального воспроизводства человека и общества.

Против подобных взглядов на природу культурологического знания можно выдвинуть два принципиальных возражения. Во-первых, если К. в понимании ряда авторов — это всего лишь общее семантическое пространство, используемое для обозначения разных дисциплин (философии культуры, социологии культуры, культурной антропологии, лингвистики и истории культуры), то зачем тогда порождать новый термин, не дающий никакого качественного и содержательного приращения. Но, по видимому, у них имеются свои основания, которые они пока до конца не прояснили.

Во-вторых, вряд ли уместно искусственное смешение в рамках одной дисциплины двух разных типов научного знания — гуманитарного (модель понимания) и социально-научного (модель объяснения). Конечно, на это можно ответить, что практически любая развитая форма научного знания о культуре, будь то антропология или социология, содержит в себе эти парадигмы и модели познания, используя как количественные, так и качественные методы исследования. Но речь идет о природе и специфике конкретно-научного познания, а не об используемых в ходе исследований разных методологических стратегий. Природа гуманитарного знания (филология, история, искусствознание и т. д.) принципиально иная, чем социально-научного. Поэтому культурологам надо определиться в том, что и на каких основаниях они разрабатывают в отличие от других дисциплин или междисциплинарных исследований (подходов).

Осмыслению предмета К. и ее границ были посвящены, во-первых, научная дискуссия, которая проходила на страницах журнала «Личность. Культура. Общество» в 2004 — 2006 гг. и послужила площадкой для обмена позициями между многими известными исследователями культуры — философами, культурологами и социологами (П.С. Гуревич, М.С. Каган, В.М. Межуев, Э.А. Орлова, А.А. Пелипенко, В.Л. Рабинович, В.М. Розин, А.Я. Флиер и др.). Во-вторых, начиная с 2008 г. Российский институт культурологии совместно с академическими институтами (Институт этнологии и антропологии РАН, Институт философии РАН, Институт социологии РАН и др.) проводит ежегодные научные конференции в Белых Столбах о границах К. и других наук о культуре (председатель оргкомитета, директор РИК — проф. К.Э. Разлогов), в

¹ См.: Флиер А.Я. Современная культурология: объект, предмет, структура // Общественные науки и современность. 1997. № 2; Флиер А.Я. Культурология // Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С. 248 — 253; Он же. Культурология для культурологов. М., 2000. С. 7 — 86.

² См.: Флиер А.Я. Культурология для культурологов. М., 2000. С. 11 — 13.

которых принимают участие ежегодно не менее 150 научных сотрудников и преподавателей вузов.

Таким образом, если в западной социальной мысли имеется достаточно много проектов общей науки о культуре, то в отечественном общественном сознании существуют по крайней мере два варианта построить культурную теорию — философский и научный. Один из них связан с научно-гуманитарным движением, которое можно условно назвать «культурологическим проектом».

Культурология как научно-образовательный проект

Существование К. как самостоятельной научной дисциплины обосновывается в рамках ряда наиболее распространенных подходов к ее построению: (1) К. должна сохранять статус комплексной науки о культуре («сумма знаний о культуре»); (2) К. надо вернуть в лоно культурной антропологии; (3) К. — это только учебная дисциплина, не имеющая самостоятельного научного статуса.

Пока же отечественная К. сохраняет в себе черты всех трех подходов. Однако можно выделить еще одну, немногочисленную группу сторонников К., которые рассматривают саму возможность построения общей науки о культуре как условно-гипотетическую, требующую значительных усилий по теоретическому обоснованию и эмпирическому подтверждению ее основных положений. Ведь необходимость формирования такой дисциплины (или сферы междисциплинарных исследований) вполне очевидна. Она обусловлена, с нашей точки зрения, следующими факторами:

— относительная неразработанность теоретического базиса наук о культуре (ни одна из наук, в т.ч. культурная антропология, не располагает сегодня достаточным комплексом теоретических моделей, позволяющих объяснять не только примитивные, традиционные, но и современные культуры, находя их общий знаменатель — «культурные универсалии»);

— известная ограниченность методологии и методов философского знания (философии культуры), других гуманитарных дисциплин (искусствознания, лингвистики, истории культуры) и конкретных наук о культуре (антропологии, социологии и психологии) и возрастающая потребность в методологии комплексного изучения культуры;

— наличие предпосылок для конструирования единого семиотического поля исследования культуры как целостного феномена.

В настоящее время отечественная К., находясь на этапе становления и предметного самоопределения, является лишь проектом общей науки о культуре. Другими словами, это — своего рода проектное пространство, состоящее из множества идей и междисциплинарных исследовательских программ, авторы которых осуществляют научные и образовательные практики в рамках разных сообществ и институциональных форм — вузов, академических учреждений, издательских центров.

Но если это так, то нужен и особый *способ представления объекта* (культуры) в процессе научной, образовательной и организационной деятельности, который включает в себя, соответственно, несколько направлений (научно-исследовательское, образовательное и организационное).

К. как *научный проект* — это новая деконструкция и конструкция объекта (культуры), обладающая определенным набором параметров — конвенционально согласованных и принятых «критериев» научности. Как известно, имеются и другие проекты наук о культуре: гуманитарные, социологические, антропологические и т. д. Но К. ищет и прокладывает среди них свой путь, выстраивая сферу специфического научного знания о культуре и технологического обеспечения процессов ее регуляции. В настоящее время она ближе всего подошла к гуманитарному («понимающему») осмыслению культуры и ее феноменов, о чем свидетельствуют реальная направленность и структура ее научных исследований и учебно-методических разработок.

К. как *образовательный и научно-организационный проект* — итог организационной деятельности людей, вне и помимо которой он не существует (не случайно

В.М. Розин подчеркивал: «культурологий столько, сколько самих культурологов»). Она относительно недавно (с начала 1990-х гг.) и во многом успешно преподается в отечественных вузах, занимая лидирующие позиции по числу специалистов и выпускников в системе высшего гуманитарного образования. Специальность «К.» открыта практически во всех ведущих университетах страны. К. присутствует и в номенклатуре научных специальностей в качестве отдельной отрасли наук, в рамках которой регулярно защищаются кандидатские и докторские диссертации.

Сегодня внутри формирующегося культурологического сообщества складываются институциональные предпосылки для консолидации и объединения разрозненных групп культурологов (кафедр, факультетов, институтов и других научно-образовательных подразделений). Пример — в целом успешная попытка создания Российского общества К. и его филиалов в Москве и других регионах страны. Конечно, можно объединить институты и кафедры путем согласования интересов («сфер влияния») их руководителей. Но объединить ученых, работающих сегодня в области К. и занимающих разные позиции, можно только на почве общих научных интересов и устойчивого стремления к совместному поиску решения проблем культуры.

Кроме того, К. располагает в институциональном плане значительным издательским потенциалом, собственными периодическими изданиями (журналы «Вопросы культурологии», «Личность. Культура. Общество», электронный «Культурологический журнал» и др.) и информационно-аналитическими сайтами.

Таким образом, к 2000-м гг. отечественная К. сформировалась как многоступенчатый проект (научный, образовательный и организационный), объединяющий тысячи специалистов и десятки научно-образовательных центров и учреждений. Однако такое экстенсивное развитие К. — это пока лишь «количество, которое еще не перешло в новое качество»: не хватает новых концепций культуры и оригинальных решений практических проблем (программ, технологий). Требовать этого от культурологов сегодня, когда сходная ситуация наблюдается и в смежных науках, по крайней мере, несправедливо. Гораздо важнее помочь им разобраться в предметных основаниях своей науки и найти собственные пути выхода из затянувшегося кризиса отечественного и мирового обществознания.

Культурология — интегративный проект «понимающей» науки о культуре

Следует отметить, что К. наиболее убедительно трактуется именно как проект науки о культуре, изучающей соответственно «сквозные» и «интегральные» проблемы функционирования и развития этого феномена.¹ Ее системность видится не в возведении уже существующих областей знания в новый комплекс (конфигурацию) знаний о культуре, а в построении собственной теории (или теорий), обобщающей результаты исследований и выдвигающей новые гипотезы и концепции. Только в таком виде она может претендовать на признание со стороны представителей других наук.

Но для того чтобы обосновать статус интегративной науки о культуре, К. необходимо обратиться вначале к исходным идеям одного из классиков теории культуры *Б. Малиновского*. Почему же в 20-е гг. XX в. и спустя почти столетие перед наукой о культуре по-прежнему стоит одна и та же задача — формирование научной теории культуры? И речь идет не только о внешнем сходстве ситуаций, поскольку тогда и сегодня имеются в виду разные типы знания о культуре — классический с его жестким разделением субъекта и объекта познания, характерный, например, для структурно-функционального направления в антропологии и социологии; и неклассический или постклассический, ориентирующий исследователя на изучение повседневной жизни и культуры людей, где во многом теряет смысл различие точки зрения наблюдателя (субъекта познания) и позиции наблюдаемого (объекта познания).

¹ О том, как возможна общая теория культуры и каковы должны быть ее теоретические предпосылки см.: *Михайлов Ф.Т.* Обоснование формы теоретического мышления в культурологии // Постижение культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1998. С. 235.

Совпадение ситуаций, разделенных столетним периодом, имеет более глубокую причину: как и в начале прошлого века, нынешнее научное сообщество пока не вышло на создание фундаментальных теорий культуры (разумеется, за исключением нескольких попыток). Оно не смогло сформировать общую науку о культуре. И у К. с учетом ее предметной специфики и междисциплинарного статуса есть исторический шанс стать испытательным полигоном для выработки интегративных подходов и теорий культуры.

Малиновский еще сто лет назад поставил вопрос о необходимости создания такой теории культуры, соединяющей в себе познавательные и методологические возможности всего комплекса научных дисциплин. Целостное изучение человека сквозь призму культуры — вот что отличает, по мнению Б. Малиновского, все науки о культуре в их совокупности, «которые могут и должны сотрудничать в построении общего научного базиса...»¹. И этот вопрос остается по-прежнему актуальным и в наши дни.

Но что же означает, по Малиновскому, заниматься теорией? «Строить теорию, — подчеркивает он, — это значит суммировать релевантное в прошлом наблюдении и предвидеть эмпирическое подтверждение или опровержение поставленных теоретических проблем»². Уже тогда проект научной теории культуры представлялся совершенно необходимым, и спустя сто лет положение дел остается тем же. По мнению Б. Малиновского, такая теория вовсе не является монополией антрополога. Роль последнего заключается лишь в систематизации сведений о культуре.

Сегодня вполне правомерно рассматривать К. как формирующуюся гуманитарную дисциплину, опирающуюся на методологию смежных областей знания, прежде всего философии культуры, истории культуры и культурной антропологии, и являющуюся результатом их междисциплинарного синтеза. Поэтому гипотетически можно выделить три основных источника ее возникновения и дальнейшей дифференциации: философский (теоретическая К.), исторический (историческая К.) и антропологический (направления культурантропологии хотя и сохранившие свою дисциплинарную принадлежность, но примыкающие к К., образуя вместе с ней междисциплинарные коридоры в исследовании различных феноменов культуры, например когнитивная и рефлексивная антропология, символическая или интерпретативная теории культуры).

Интегративный проект К., в отличие от антропологии и других наук о культуре, имеет дело с «внутренней» данностью культуры, постижением ее латентных смыслов и смысловых структур. К. в ее нынешнем состоянии редко прибегает к методам объяснения, не рискуя вторгнуться в сферу социологии и культурной антропологии. И по этому основанию вряд ли она относится к социальной науке, использующей преимущественно объяснительные модели и методы эмпирической интерпретации явлений культуры.

По-видимому, К. как интегративная дисциплина (или комплекс дисциплин) может пойти по пути, предложенному в свое время К. Гирцем для культурной антропологии. В этом плане ее предметом становится уже не культура как целостность (система и пр.), что характерно для исследовательской установки философии культуры, а *смысловое содержание культуры*, выраженное в символической, вербальной и материальной формах, *также культурные смыслы* цивилизации, эпохи, общественной системы, нации, этничности, группы и т. д. Поэтому такая К. является по преимуществу гуманитарной, «понимающей» дисциплиной, призванной реконструировать смыслы культуры как прошлой (историческая К.), так и современной (компаративная К.). Именно в этом качестве намечается ее предметный ракурс и научное предназначение. При таком подходе она имеет дело, как полагал Гирц, с культурой как «сетью смыслов», которая опутывает человеческую жизнь.

Таким образом, К., чтобы проникнуть в понимание глубинных пластов культуры, должна стремиться распознать («расшифровать») и реконструировать (восстановить) смыслы культурной деятельности человека в разные исторические эпохи (историче-

¹ Малиновский Б. Научная теория культуры // Вопросы философии. 1983. № 2. С. 117.

² Там же. С. 119.

ская ветвь К.) и во всех сферах его нынешней жизни (компаративная К.). Она становится «понимающей» и интерпретирующей дисциплиной по сравнению с такими «объясняющими» науками, как социокультурная антропология, социология культуры, культурная психология. И если К. состоится в качестве такой науки, то она будет обязана своим происхождением уже не Л. Уайту, который выделял в ее предметную область — особый класс явлений культуры, а К. Гирцу, предложившему рассматривать культуру как смысловую матрицу человеческого поведения.

Однако для многих отечественных культурологов объекты их познания составляют не классы определенных (например, экстрасоматических) явлений и предметов окружающего мира (т. е. культурные объекты), как у А. Уайта, а сама *субъектность* культуры. Личность как субъект культурно-исторического процесса — вот, по их мнению, подлинный предмет К. как философской и научной дисциплины. На этом основана, в частности, концепция культуры М.Б. Туровского и его последователей¹. Но вряд ли стоит абсолютизировать субъектный аспект или срез культуры. Это — лишь одна из сторон культурно-исторического процесса, которой уже давно и успешно занимаются культурные антропологи и психологи культуры. И вряд ли К. сможет привнести в ее изучение принципиально новое содержание, если она не предложит свой ракурс или подход.

Более полным и обоснованным мы считаем другой подход. В познавательном арсенале К. имеется не только *субъектность*, но и *объектность*, составляющие вместе с ней сферу ее изучения. Им соответствуют два класса явлений — «*системные*»² и «*внесистемные*» объекты культуры. Последние относятся к неструктурированной, диффузной реальности, находящейся на периферии культуры. Исследование внесистемных объектов как диффузных форм культуры еще только начинается в отечественной науке.³

Субъектностью культуры можно считать, если воспользоваться удачным выражением М. Мосса, «*целостные культурные феномены*», которые всегда (субъективно или интересубъективно) связаны с людьми, их сознательной активностью.⁴ Именно в

¹ См.: Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997. С. 318.

² В отличие от феномена культуры, «системный объект культуры» обладает объективной (фактической и социально-детерминированной) значимостью для человека (как познающего субъекта). Феномены происходят с людьми, проявляются в их деятельности, переживаются и интерпретируются ими как значимые для них явления жизни. Системные же объекты культуры характеризуют собой организованные комплексы предметов (культурных артефактов), представляющие общественную ценность. Их существование не зависит от субъективного восприятия. Они общезначимы и потому определенным образом маркируются и учитываются. Это — памятники культуры, оберегаемые обществом; культурные достижения, ставшие национальным или региональным достоянием; институты культуры, поддерживающие целостность общественной системы; тексты и информация, представленные в формальных системах языка; объекты инфраструктуры и ресурсы, обеспечивающие жизнедеятельность общества. Одним словом, это — то, что создано и поддерживается людьми, т. е. обладает искусственной природой. К. Поппер называл эти объекты «третьим миром».

³ Диффузные формы — это синкретичные (слитные), доструктурные и дотипологические формы социального существования людей. См.: Иотин Л.Г. Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997. С. 50 — 89.

⁴ Как известно, феномен, в отличие от явления, означает буквально то, что проходит через сознание индивида, проявляется в его деятельности как сознательной и предметно-чувственной активности. Поэтому феномен культуры — это результат или состояние человеческой деятельности, т. е. то, что создано и поддерживается людьми, переживается ими в ходе совместной жизни. Он имеет изначально действительную и «процессуальную» природу. Другими словами, этим термином следует обозначать субъективно значимые для людей (или интересубъективно разделяемые ими) состояния и процессы их деятельности, которые выступают на «поверхности» социальной реальности и становятся достоянием культуры, приобретая предметно-символическую форму. Примером феноменов культуры могут служить научные открытия конкретных ученых, встречи или знакомства людей с произведениями искусства, мастерство, демонстрируемое профессиональными специалистами, сеансы магии, спортивные достижения реальных индивидов, участие определенных людей в выставках, дискуссиях, выборах в органы власти и т. д. Феноменами культуры признаются и отдельные люди, обладающие особыми заслугами перед обществом или уникальными и даже сверхъестественными способностями. В антропологической литературе к феноменам культуры относят и ментифакты, т. е. духовные состояния человека как субъекта и носителя данной культуры (ценности, цели, идеалы и пр.).

них осуществляется подлинное бытие субъекта в культуре, которое репрезентируется персональными характеристиками.¹ Другими словами, феномен культуры всегда имеет персональное выражение.

Наиболее полно эти стороны культуры изучены антропологами, этнологами и психологами. Причем объектная сторона (объектность) культуры, в т.ч. ее институциональные формы, исследована в объективистских концепциях культуры, а субъектная — в субъективистских, психологических и интерпретативных. Следует отметить, что антропология Б. Малиновского уделяла первостепенное внимание объектности и являлась по преимуществу теорией институтов культуры, т. е. конкретным анализом типических единиц ее организации.² Субъектное бытие культуры интересовало в первую очередь представителей психологической антропологии, психологии культуры и интерпретативной антропологии.

Примечательно и то, что не только «объектность» и «субъектность» культуры, но и другие ее составляющие, равно как и знания о них, были предусмотрены в проекте научной теории культуры Б. Малиновского, хотя он отдавал предпочтение функциональному анализу культурных объектов. Он считал, что перед людьми стоит множество проблем, которые им помогает решать культура. «Все эти важнейшие проблемы человеческих существ решаются для индивида через посредство артефактов, через организацию в кооперативные группы, а также через развитие знания, понимание ценности и этики»³. Из этого вытекает, что решение жизненных проблем лежит в плоскости *взаимодействия субъекта и объекта* или *субъекта и субъекта* культурно-исторического процесса, т. е. в ходе деятельности или общения людей, которые изучают «поведенческие» науки (антропология, социология, психология).⁴

В системе же гуманитарных дисциплин, имеющих дело с текстами и их интерпретацией, т. е. с содержанием социокультурного взаимодействия, можно выделить семиотику, лингвистику и герменевтику.⁵ К ним следует отнести и К., которая упорно прокладывает свой путь в постижении смысловых аспектов взаимодействия (символических, практических и пр.).

Таким образом, предметная сфера К. как интегративного проекта науки о культуре включает в себя объектность, субъектность и взаимодействие между ними, в т.ч. субъект-субъектное взаимодействие. С учетом сказанного выше ее можно представить

¹ К персональным свойствам человека мы относим *инперсональность* (способность субъекта быть «самим собой», обладать самостью и личностной значимостью), *интерперсональность* (способность субъекта быть «значимым для других», поддерживать с ними отношения посредством интересубъективных значений), *метаперсональность* (способность субъекта выражать общие или всеобщие интересы и постигать «объективный» смысл объектов культуры) и *трансперсональность* (способность субъекта постигать мир трансцендентного — «высшие», абсолютные смыслы, выходить за пределы своей личности, обусловленной культурой). Обнаружение смыслов культуры достигается субъектом благодаря тем или иным персональным свойствам. Так, посредством инперсональности он обнаруживает субъективный смысл феноменов, которые он переживает и воспринимает непосредственно. При помощи интерперсональности он распознает интересубъективные значения и может понимать других участников взаимодействия. Метаперсональность дает ему возможность приобщиться к «объективным» смыслам культурных объектов — системным и внесистемным.

² Малиновский Б. Научная теория культуры // Вопросы философии. 1992. №2. С. 122.

³ Там же. С. 120.

⁴ Для примера приведем классификацию поведенческих наук, предложенную в свое время Т. Парсонсом. Так, в науках о системах действия он различал социологию (институциональный анализ собственно социальной системы), культурную антропологию (сравнительное исследование культурной системы, в которой выделяются подсистемы экономики, политики, социализации и социетальной общности), психологию (психологическое изучение системы личности). См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 312 — 320.

⁵ Как известно, *семиотика* включает в себя комплекс теорий, изучающих знаковые системы. Сюда относятся *синтактика* (структурный анализ и синтез систем), *семантика* (анализ смысла и значений конструкций формализованных языков) и *прагматика* (анализ взаимоотношений между потребителем знаковой системы и самой системой). *Лингвистика* же исследует естественные языки в контексте коммуникаций между людьми. *Герменевтика* занимается, в свою очередь, истолкованием текстов и выявлением объективного содержания и субъективных значений информации.

на «табло» познания в виде трех взаимосвязанных концептуальных систем: (1) *системы культурных объектов и феноменов* (с одной стороны, артефакты, формы культуры и пр., имеющие объективный смысл для субъектов, с другой — содержание их сознательной деятельности с ее субъективной или intersубъективной значимостью, т. е. ментифакты); (2) *системы субъектов культурно-исторического процесса* (индивиды и культурные сообщества, располагающие возможностями постижения и преобразования этих смыслов); (3) *системы социокультурного взаимодействия, которая подразделяется в свою очередь на подсистему субъект-субъектного взаимодействия, подсистему субъект-объектного взаимодействия и подсистему объект-объектного взаимодействия в культуре* (процессы, коммуникации, технологии, средства и процедуры распознавания и изменения содержания культурных смыслов).

Следовательно, в рамках интегративного проекта в К. постепенно складываются следующие разделы:

- 1) *онтология культуры*, в т.ч.:
 - а) *объектная онтология* (учение о культурных объектах);
 - б) *субъектная онтология* (изучение культурных феноменов, в которых проявляются персональные свойства субъектов);
- 2) *теории социокультурного взаимодействия*, в т.ч.:
 - а) *эпистемология культуры* (исследование процесса познавательного отражения субъектом явлений культуры);
 - б) *аксиология культуры* (исследование ценностных аспектов смыслов социокультурного взаимодействия);
 - в) *праксиология культуры* (особенности практического воздействия субъекта на культурные объекты, обладающие смыслом для людей);
 - г) другие субдисциплины К.

Причем в рамках К. эти разделы могут опираться на соответствующие области философии культуры, культурантропологии и истории культуры, реализуя тем самым ее философский, антропологический и исторический потенциалы (см. табл. 1).

Таким образом, отвечая на вопрос, возможен ли интегративный проект науки о культуре, следует констатировать, что такой проект не только возможен, но и совершенно необходим. Исследуя общесистемные связи и закономерности культуры, она проясняет ее смысловые и символические связи в более широком социальном и природном контексте.¹

Все сказанное выше можно обобщить следующим образом:

1. Первоначально К. возникла как результат теоретических поисков в области культурной антропологии. Она возникает как научный проект в лоне культурной антропологии Л. Уайта, Дж. Фейблмана, К. Гирца, других западных антропологов, а затем в конце 1980-х — начале 1990-х гг. получает распространение в России преимущественно как образовательный проект.

2. Отечественные разработки по методологии исследования культуры пока не продвинулись дальше размежевания двух основных позиций: считать К. комплексной наукой о культуре (в единстве «описательных» и «объясняющих» функций) или определять ее как интегративную, преимущественно гуманитарную и дескриптивную дисциплину.

3. Процесс институционализации К. в современной России (количество кафедр, факультетов, институтов и т. д.) значительно опережает рост научного знания, в т.ч. формирование новых научных школ.

4. К. включена, по нашему мнению, в систему знания о культуре как интегративная гуманитарная («понимающая») дисциплина, идущая по пути, который наметил К. Гирц. Поэтому ее не надо изобретать заново, вовлекая в сферу ее влияния предметные сферы других наук о культуре. Она имеет собственный ракурс исследования — «внутренние» связи мира культуры, определяемые (и опосредованные) смыслом.

¹ См.: Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983; Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996; Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998, и др.

Концептуальная структура интегративной культурологии

Предмет изучения	Единицы анализа	Субдисциплины
Культурная онтология		
1. Система объектов: «системные» и «вне-системные» объекты культуры	1.1. Артефакты, материальные предметы, паттерны и пр., формализованные тексты, обладающие объективным смыслом для субъектов	1.2. Объектная онтология культуры (теории культурных объектов и культурной динамики пр.)
2. Система субъектов: «целостные феномены культуры» (различные стороны активности субъекта культуры)	2.1. Персональные свойства субъекта (способности, представления, образы, события, позволяющие распознавать субъективный, интересубъективный и объективный смыслы)	2.2. Субъектная онтология культуры (теории конкретных субъектов культуры — личностей и культурных сообществ — и их персональных свойств, проявляемых в феноменах деятельности)
Теории социокультурного взаимодействия		
3. Познавательные аспекты социокультурного взаимодействия	3.1. Знания, когнитивные системы и другие единицы информации	3.2. Культурная эпистемология (концепции познавательной деятельности субъектов)
4. Ценностные аспекты социокультурного взаимодействия	4.1. Система ценностей	4.2. Культурная аксиология (концепции ценностей социокультурного взаимодействия, в т.ч. культурная этика и пр.)
5. Символические аспекты взаимодействия	5.1. Знаки, символы, знаковые системы	5.2. Культурная семантика (анализ смысла и значений языковых конструкций)
6. Практические аспекты социокультурного взаимодействия	6.1. Способы практического воздействия субъекта на объект или иного субъекта (средства, технологии и пр.)	6.2. Культурная праксиология (концепции и технологии практического воздействия субъекта на культурные объекты)

См. также статьи: *Антропология и другие науки о человеке и культуре (общий обзор); Культура: антропологические интерпретации; Культура: к определению понятия; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Культурология: предмет и структура; Философия культуры.*

Соч.: Гидденс Э. Социология. М., 1999; Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997; Малиновский Б. Научная теория культуры // Вопросы философии. 1983. № 2; Работы Л. Уайта по культурологии. М., 1996; Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; Уайт Л. Культурология // Личность. Культура. Общество. 2004. Т. 6. Вып. 1; Он же. Понятие культуры // Личность. Культура. Общество. 2004. Т. 6. Вып. 2; Он же. Энергия и эволюция культуры // Личность. Культура. Общество. 2005. Т. 7. Вып. 4; Фейблман Д. Концепция науки о культуре // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997; Он же. Движение культур // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 3. Вып. 3.

Лит.: Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). М., 1998; Иония Л.Г. Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997; Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996; Кармин А.С. Основы культурологии: Морфология культуры. СПб., 1997; Келле В.Ж. Культура и социальность // Постигание культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1997; Культура: теории и проблемы / Под ред. Т.Ф. Кузнецова, В.М. Межуева, И.О. Шайтанова и др. М., 1995; Культурология / Под ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д, 1999; Левит С.Я. Культурология как интегративная область знаний // Культурология: XX век. Антология. М., 1995; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983; Межуев В.М. Как возможна наука о культуре (культурология) ? // Постигание культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1998; Михайлов Ф. Т. Обоснование формы теоретического мышления в культурологии // Постиге-

ние культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1998; Наука о культуре и социальная практика: Антропологическая перспектива: Сбор, трудов / Под ред. Ю.М. Резника. М., 1998; *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998; *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию. Социальная эпистемология. М., 1999; *Он же.* Введение в социальную теорию. Социальная онтология. М., 1999; *Он же.* Введение в социальную теорию. Социальная системология. М., 2003; *Он же.* Человек и общество (опыт комплексного анализа) // Личность. Культура. Общество. 2000. Вып. 3 — 4; *Он же.* Культура как предмет изучения // Личность. Культура. Общество. 2001. Вып. 1—3; *Степин В.С.* Эпоха перемен и сценарий будущего. М., 1996; *Туровский М.Б.* Философские основания культурологии. М., 1997; *Флиер А.Я.* Культурология для культурологов. М., 2000.

Ю.М. Резник

Философская антропология

Философская антропология (далее — Ф. а.) — раздел философии, в котором изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, целостности человека, анализируются модусы человеческого существования, выявляется потенциал антропоцентрической картины мира, а также отношение человека к природе, обществу и самому себе. Понятие «Ф. а.» употребляется в различных значениях, которые, однако, близки, хотя и содержат в себе определенный круг подходов и проблем. Их общее содержание таково: Ф. а. направлена на постижение феномена человека; это — самостоятельная сфера философского знания. Первое из представлено философией человека XIX в., два других — в идеях человека XX в.

Становление философской антропологии (XVIII-XIX вв.).

Проблема систематики

Рождение новой философской дисциплины

Как самостоятельная отрасль философского знания Ф. а. возникла в XVIII в. Однако философское постижение человека имеет значительную предысторию. В разные эпохи философское понимание человека не оставалось неизменным. В эпоху Античности, например, человек видел себя частью естественного порядка, которым в основном определялось его бытие. При этом элементы вечного, космического, объективной цели, всеобщей нормы стояли над элементами субъективно-волюнтаристского, исторически преходящего.

Соотношения микро- и макрокосмоса были сформулированы различными способами в восточных цивилизациях. В Древности, таким образом, человеческая история была связана с космической, а человек — с космосом.¹ Одна из древнейших интуиций — истолкование человека как своеобразного ключа к разгадке тайн универсума. Эта идея получила отражение в восточной и западной мифологии, в античной философии.

На ранних ступенях развития человек не отделял себя от остальной природы. Он ощущал свою генетическую, неразрывную связь со всем органическим миром. Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек и божество в ней слиты. Процесс познания с самого начала «отягощен» способностью человека оценивать реальность как «очеловеченную», созданную по его меркам. Это находит свое выражение в *антропоморфизме*, т. е. в бессознательном восприятии космоса и божества как живых существ, подобных самому человеку. Представление о человеке как малом мире (микрокосмосе), находящемся в большом мире (макрокосмосе) — одна из древнейших натурфилософских концепций. Об этом свидетельствует космогоническая мифологема «вселенского человека» (инд. Пуруша в Ведах, скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу).

¹ *Конфуций. Я верю в древность.* М., 1995.

На этом этапе антропология могла быть лишь некоторым аспектом всеобщей концепции природы и космоса и не имела собственных специфических задач. Хотя в сократовском «Познай себя!»¹ и в тезисе Протагора, гласящем, что человек является мерой всех вещей, уже проявился интерес к человеческой сущности. Однако эти попытки раскрытия антропологической темы не привели еще к образованию в философии отдельной сферы знаний о человеке.

Поворотным моментом в этом отношении явилось *христианство*. Догмат о Сыне Божьем из всего мироздания и ставит его на особое, исключительное место. Человек рассматривается уже не как родовое существо, а как индивидуальное историческое лицо, которое общается с очеловеченной ипостасью Бога.

Подобно тому, как весь мир возник в результате свободного творчества Бога, так и человек в его относительной свободе и независимости поднялся над остальной природой. Христианство явилось почвой, на которой выросла европейская персоналистическая традиция. Человек в рамках этой традиции оценивается как суперценность. Созданный по образу и подобию божьему, он обладает свободой, находится перед выбором между индивидуализмом и универсализмом.

По справедливому замечанию М. Бубера, греческая модель мира как замкнутой в себе сфере заттла завершение в геоцентрической системе Аристотеля. Человек как вещь среди других вещей этого мира, некий объективно познаваемый вид живых существ наряду с другими видами уже не гость на чужбине, а обитатель особого уголка мироздания, хоть и не в верхнем его ярусе, но и не в нижнем, а скорее всего в среднем. Человек у Аристотеля всегда говорит о себе в третьем лице.²

Через семь с лишним столетий после Аристотеля к антропологической проблематике обратился Блаженный Августин. Для него человек — уже не вещь среди вещей. Нет у него и своего неизменного места в космосе. Имея душу и тело, он принадлежит обоим царствам — Граду Земному и Граду Божьему, будучи одновременно и полем битвы, и главным ее трофеем. В каждом человеке проглядывает падший *первочеловек*, и проблемы бытия решаются в нем сообразно его жизни.

Для средневековой западноевропейской философии характерно стремление к синтезу некоторых элементов античности и христианства. Хотя человеку как свободному существу, наделенному душой, в царстве бытия отводилось главенствующее место, в то же время признавалось, что он подвластен объективным всеобщим законам.

Философия средних веков балансировала между идеей общего порядка (которая представляла одну из ее основ) и идеей индивидуальной неповторимости человека. Это явление нашло свое выражение, прежде всего, в противоречии между томистским и францисканско-августинским направлениями, причем оно в последнем момент всеобщего порядка отступает на задний план по сравнению с живой свободной волей человеческого индивида, что, таким образом, сближает это направление — в его наиболее радикальных формах — с *номинализмом*.

Главная антропологическая тема вырисовывается в средневековье вполне определено, но здесь еще нет ни теоретических основ Ф. а., ни заинтересованности в решении вопроса о человеке.

Возрожденческий идеал человека сопряжен с поиском своеобразия и самобытности человека. Так рождается проблема свободного индивида, индивидуальности. Возрожденческий *индивидуализм* порождает стихийное самоутверждение человека. В европейском сознании возникает идея *гуманизма*, которая прославляет человека как высшую ценность.

В Новое время, с наступлением Ренессанса и Реформации, поднимается протест против ограничений и стеснений неповторимо индивидуального в человеке общепринятыми порядками и нормами. На этом этапе индивидуальная человеческая личность осознает свои творческие силы, гордится своей независимостью. И в отноше-

¹ Библихин В.В. Узнай себя. СПб., 1994.

² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

ниях к абсолютам человек не хочет быть ограничен институтами и догмами. С персонафицированным Богом он обращается теперь как полноправный субъект.

Осознание независимости и творческой силы человека ведет к принципиально новой точке зрения. Если в эпоху Средневековья общепринятый порядок и историческая неповторимость личности выступали как две противоречивые тенденции, то теперь делается попытка конструирования общего порядка, исходя из интересов личности. При этом в результате того, что индивидуализм и номинализм Нового времени отменяют заранее данные законы, принципы и нормы, и оставляют лишь множественность индивидуальностей, возникает опасность полного *релятивизма*.

Преодоление этой опасности представляется возможным лишь через конституцию самого субъекта, который в своей свободной деятельности отбрасывает существующий порядок, принципы, нормы. Трагизм и негарантированность человеческого существования обозначается в формуле провозвестника новой постренессансной эпохи Паскаля: «Человек — мыслящий тростник». Паскаль говорит о бренности человеческого бытия, о вселенском страхе человека.

Острейшее самосознание одинокой личности сменяется в эпоху Просвещения *либерально-просветительскими представлениями* о неисчерпаемых возможностях независимой и разумной личности. Культ автономного человека — развитие персоналистической линии европейского сознания. В XVIII в. началось разностороннее изучение человека.

Работа К. Гельвеция «О человеке» может рассматриваться как специальное антропологическое сочинение. Он пытался создать «науку о нравственности», которая базировалось бы на физической основе человеческой психики. В эпоху Просвещения человеческие существа рассматривались как разумные животные, в то время как доктрина «просвещенного эгоизма» доминировала в интерпретации истории.

Немецкая классическая философия принесла с собой множество новых философских прозрений о человеке. Когда *И. Кант* (нем. Immanuel Kant; 1724 — 1804) рассуждает о новой области философской рефлексии, о суверенном статусе человека, он заслуживает, с точки зрения последователей, статуса философского антрополога. Что касается его конкретных интуиций о человеке, то эти соображения, при всем величии мысли Канта, кажутся частными.

Кант оставил множество ценных заметок по поводу познания человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих разрозненных представлений не сложилась человеческая целостность. Значит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не по той причине, что он ответил на коренные вопросы человеческого бытия.

К определению философской и научной антропологии

Первое значение понятия «Ф. а.» представлено идеей *специального выделения собственно антропологических учений* родилась в XVIII в. И. Канту принадлежит мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. В этом значении Ф. а. противостоит традиционным сферам философского знания — логике, теории познания, натурфилософии, социальной философии, этике, эстетике, истории философии.

Значительную роль в развитии философского знания о человеке сыграл *Г.В. Гегель* (нем. Georg Wilhelm Friedrich Hegel; 1770—1831). «Индивид имеет бесконечную ценность», — писал он в «Философии религии»¹. Полагая, что человек обладает бесконечной ценностью, Гегель отмечал, что он является целью в себе самом благодаря своему божественному началу. «Бог есть бог лишь постольку, — писал Гегель, — поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке»². Заслуга немецкого философа состоит в том, что он анализировал проблему

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 2. С. 297.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 2. С. 389.

человека в онтологическом аспекте, через общее понимание мира, его природы и его абсолюта.

Многие исследователи, в т.ч. Н. А. Бердяев, М. Бубер, А. Гелен, Б. Гретхойзен, В. Дильтей, Э. Кассирер, М. Шелер, пытались воссоздать эволюцию философско-антропологической мысли.

Так, М. Шелер был неудовлетворен тем, что мало кто из философов вообще пытался представить очерк развития философско-антропологических идей.¹

Э. Кассирер тоже сетует: философия человека как исторический очерк пока не существует.² Причем выясняется, что все исследователи останавливаются как раз перед наиболее плодотворным и интересным этапом постижения человека — перед началом XX столетия. Это относится и к «Ф. а.» Б. Гретхойзена.³

XIX в. дал большой и разносторонний материал для развития *философии человека*. Новый поворот в осмыслении человека был осуществлен романтиками и философией жизни. Романтики выдвинули проблему индивидуального личностного бытия человека. До романтиков человек рассматривался в основном как природное или социальное существо. Соответственно, его собственное существование мыслилось в формах, заданных историей. Человеческое бытие отождествлялось с социальным. Оно могло восприниматься только в пределах наличной истории.

Романтики высказали догадку, что человеческое измерение неизмеримо богаче его социального измерения. Индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения «катапультирует» себя в иные культурные миры, которые сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее только ему как живому существу. Здесь открывается, по существу, простор для неожиданного самосуществования. Возникло обостренное внимание к человеческому самочувствию, к тончайшим нюансам человеческих состояний. Философы обратили внимание на богатство и неисчерпаемость личностного мира человека. В поле их зрения попали любовь, творчество, смерть как факты человеческого бытия (Новалис, Ф. Баадер, Й. Гёппе).

После рождения Ф. а. человек осмысливается как мыслящее, но главным образом волящее и чувствующее существо (Шопенгауэр, Кьеркегор). Так, философы жизни заявили о том, что человек плохо укоренен в природе, является «халтурой природы», «еще не установившимся животным» (Ницше). Обсуждается проблема возвращения человека к своей биологической, инстинктивной подоснове (противопоставление «дионисийского» и «аполлонического» начал в человеке).

Философы жизни поставили в центр собственных метафизических размышлений человека как *живое чувствующее создание*. Эта же установка питала попытки младогегельянца Л. Фейербаха утвердить человека во всей полноте его материального, чувственного и духовного, рационально-нравственного бытия. Антропологический принцип стал исходным пунктом и основой философии Л. Фейербаха, хотя он рассматривал человека лишь как природное существо.

Развитие человека стало также центром внимания с рождением антропологии как науки о происхождении и эволюции человека, образовании человеческих рас и о нормальных вариациях физического строения человека.

В качестве самостоятельной науки научная антропология сформировалась к середине XIX в. Тогда же сложились и ее основные разделы: морфология человека, учение об антропогенезе, расоведение, социальная и культурная антропология. Социальная антропология рассматривала человека как общественное существо. К числу неизменных проблем науки можно отнести изучение исторических событий,

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

С. 31.

² Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 1—30.

³ См.: Handbuch der Philosophie. München, 1933.

которые создали современные условия, и источников различных форм общественной жизни, процессов появления рас, языков и культур, отношений между человеком и обществом.

Внутри антропологии как науки постепенно выделились различные группы вопросов — биологические, психологические, культурные. Здесь объединились собственно антропология, или *естественная история человека* (включая его эмбриологию, биологию, психофизиологию и анатомию); палеоэтнология, или предистория; этнология; социология; мифология; медицинская география; демография. Что же касается Ф. а., то она окончательно оформилась в последней четверти XIX в. и связывалась с задачей полного постижения человека.

Значительным открытием XIX в. явилась идея К. Маркса о том, что антропология должна быть переосмыслена через призму социальности, что человеческая природа исторична. К. Маркс и Ф. Энгельс связывали понимание сущности человека с общественными условиями его функционирования и развития, с сознательной деятельностью, в ходе которой человек оказывается и предпосылкой, и продуктом истории.

Кого же следует считать философским антропологом? Проблема систематики философско-антропологического знания.

В ходе становления Ф. а. возникали сложности в ее предметном самоопределении. Выражение «Ф. а.» обозначало в разное время самые различные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения.

Например, ранние сочинения французских моралистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к этому разряду «Афоризмы житейской мудрости»

А. Шопенгауэра, хотя в них разработана типология человеческих потребностей.¹

Или почему, скажем, Сократ считается родоначальником философии человека, а у Аристотеля, как считает М. Бубер, человек утрачивает проблематичность?² Все это стимулирует постановку ряда вопросов. Как раскрыть эволюцию философско-антропологических воззрений? Можно ли построить типологию антропологических учений? Как провести систематику Ф. а.?

Н. Мальбранш (фр. Nicolas Malebranche, 1638—1715), один из самых серьезных последователей Рене Декарта во Франции, в предисловии к своему главному труду «О разыскании истины», опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается наукой, очень мало посвятивших себя ей и еще меньше — в ней преуспевших»³.

Заметим, что в XVII в. Ф. а. еще не утвердилась в собственном статусе. Впрочем, как подмечает М. Бубер, и сам Мальбранш, специально коснувшийся в своей книге антропологических вопросов (например, о том, в какой мере деятельность нервов, заведующих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума), никакого учения о сущности человека не создал.⁴

Стало быть, не каждая антропологическая тема обретает статус философско-антропологической. Парадокс действительно состоит в том, что можно предложить, допустим, целый каскад философских идей о сердце человека, о присущих ему страстях, о закономерностях их познания, но вряд ли они окажутся за пределами Ф. а.

Следовательно, чтобылюбая мысль была признана философско-антропологической, нужны какие-то предусловия. Но какие именно? Может быть, предполагается, что идея встраивается в некий целостный антропологический каркас? Или философ

¹ Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992. С. 269 — 394.

² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

³ Там же. С. 158.

⁴ Там же. С. 159.

предварительно должен заявить о себе как антропологически ориентированный мыслитель? Может быть, само постижение должно раскрывать сущность человека, а не выражать частности человеческого естества? Наконец, не исключено, что прав Бубер, который делил эпохи на антропологические и неантропологические. Это как бы автоматически решает вопрос о том, кого относить к философским антропологам, а кого нет.¹

Некий парадокс просматривается и в том, что философскими антропологами называют в основном тех, кто толкует о важности человеческой проблемы независимо от их собственного вклада в ее разработку. Но тогда почему, скажем, никому не придет в голову назвать философским антропологом *Зигмунда Фрейда* (нем. Sigmund Freud; 1856 — 1939)? А вот его ученик и продолжатель традиции Э. Фромм легко проходит по этому «ведомству», поскольку (выскажем такое предположение) у него имеются специальные высказывания о значении проблемы человека.

Или другой пример: Н.А. Бердяев, безусловно, является видным представителем *персоналистической традиции* в Ф. а. Его работа «О рабстве и свободе человека» имеет подзаголовок — «Опыт персоналистической философии»². Однако ни в одной энциклопедической статье не отмечается причастность к Ф. а. основателей «философии жизни» (А Шопенгауэр, Ф. Ницше). Даже в книге *Мартина Бубера* (нем. Martin Buber; 1878—1965) «Проблема человека», основательном исследовании философско-антропологической мысли, говорится об Аристотеле и Канте, о Гегеле и Марксе, но мельком о Шопенгауэре. Аведь немецкий философ предельно обострил философско-антропологическую тему и дал ей новое истолкование.

Как же в таком случае подойти к систематике Ф. а.? Почему все-таки не совпадают точки зрения философов на ее генезис, характер развития и специфику? Так, одни исследователи усматривают собственно антропологическую тему уже в истоках философствования, в известной мере даже в мифологии (Э. Кассирер), другие ставят Ф. а. после мистической и религиозной непосредственно, полагая человека основным вопросом философии (Н.А. Бердяев), третьи — относят генезис Ф. а. к XX в. (Э. Фромм).

Развитие философской антропологии в XX в.

Классический период (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер)

В современной Ф. а. существует ряд направлений — биологическое (Гелен, Портман), культурно-историческое (Ротхакер, Ландман), религиозное (Х.-Э. Хенгстенберг), педагогическое (О. Больнов).

Наиболее развернутая типология постижений человека в европейской философии принадлежит *Максу Шелеру* (Scheler Max; 1874—1928). Он выделяет, во-первых, теистическую (иудейскую и христианскую) трактовку человека, во-вторых, античную концепцию «человека разумного», которая выражена у Анаксагора, а у Платона и Аристотеля оформлена в философских категориях. В-третьих, Шелер выделяет натуралистические, позитивистские и прагматические учения, которые толкуют человека как *homo faber* («человек деятельный»). В-четвертых, имеется, по его мнению, представление о человеке как свихнувшейся обезьяне, помешанной на «духе». В-пятых, он называет воззрение, согласно которому человек и его самосознание оцениваются чрезмерно восторженно, что присуще философии XX в. К перечисленным концепциям можно добавить и другие, например, «человек символический». Основанием для включения его в отмеченную типологию служит опора на такое базисное антропологическое свойство, как воображение.

В XX в. Ф.а. приобрела еще два значения. В 1920-х гг. так стали называть особое философское направление, к которому принадлежали М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер. Эти философы не только пытались вслед за Кантом выделить и представить в некой целостности накопленные философией прозрения о человеке. Они непосредственно

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

² См.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995.

обратились к проблеме человека как космического существа и противопоставили данное философское течение другим направлениям современной философии. С этого момента следует считать начало *классического периода* в развитии Ф. а.

М. Шелер поставил вопрос о едином понимании человека. Человек, по его мнению, есть нечто сущностно отличное от «животного вообще». Он считал, что ступени психических способностей совпадают со ступенями развития органического мира. Шелер пытался разработать общую космологическую структуру. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще. Греки называли его «разумом», позже оно получило название духа. Дух как принцип, противоположный жизни, способен на безграничную свободу как по отношению к внешнему миру человека, так и по отношению к его внутреннему миру.

Шелер видел основную задачу Ф. а. в том, чтобы показать, как из основной структуры человеческого бытия рождаются язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и справедливости, государство, миф, религия, наука, историчность и социальность. Шелер и Гелен подчеркивали, что у животных имеется специфический для вида окружающий мир. Человек же открыт по отношению к миру. Философы применяют для характеристики такого отношения понятия «зияния» и «пропасти». Шелер — как одну из характеристик живого, Гелен — как один из важнейших признаков человека.

Вместе с тем у основателей Ф. а. возникает идея «эксцентричности» человека. Они выдвинули две самостоятельные программы исследования: истолкования человека как носителя культуры и его познания как организма в ряду других организмов. Плеснер выделил ступени органического мира. Обосновывая отличие живого от неживого, он обозначает границы того и другого, анализирует специфическую организацию человека. По Гелену, специфика человеческой организации состоит во взаимосвязанной системе функций. Он формулирует идею открытости и незавершенности человека как живого существа. Понятие «разгрузка» разъясняет то, что более высокие уровни человеческой организации освобождают более низкие, переводя исполнение их функций на другой уровень.

На формирование *культурно-философского направления* Ф. а. (Э. Ротхакер, М. Ландман) оказали воздействие дильтеевская трактовка жизни как истории с ее культурными формами, а человека — как создателя и продукта этой истории.

Персоналистическая философия

В конце XIX в. — первой половине XX в. значительный вклад в постижение человека внесла *русская философия*, которая обнаружила персоналистический пафос в противовес западному позитивизму. В *персонализме* личность предстает как фундаментальная онтологическая категория и основное проявление бытия человека. Русские персоналисты развили понятие аскезы, концепцию цельности духа, проповедь универсального всеединства.

Рассматривая природу человека, русская персоналистическая философия толковала ее как точку пересечения двух миров (Н.А. Бердяев) — микрокосма и макрокосма. В трудах Н.О. Лосского, П.А. Флоренского, Льва Шестова раскрыта экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, истолкованы разнообразные человеческие страсти и тончайшие переживания человека. «Растрата человеческих сил не может не сопровождаться истощением, которое в конце концов должно привести к потере центра человеческой личности... Такая человеческая личность должна постепенно перестать сознавать себя, свою самость, свою особость... Решительно во всем чувствуется потрясение человеческого образа, разложение той человеческой личности, которая выковывалась в христианстве и выковывание которой было задачей европейской культуры»¹.

По мнению Я.А. Бердяева (1874— 1948), утверждение человеческой индивидуальности предполагает универсализм. По его словам, повторяется та парадоксальная истина, что человек себя приобретает и утверждает, если он подчиняется высшему

¹ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1. С. 214.

сверхчеловеческому началу и находит божественную святыню как содержание своей жизни; и, наоборот, человек себя теряет, если он себя освобождает от высшего сверхчеловеческого содержания и ничего в себе не находит, кроме своего замкнутого мира.

Можно констатировать, что персоналистическая Ф. а. начала XX в. выполнила задачу, поставленную Кантом, — подвергнуть философской рефлексии накопленное знание о человеке. Однако возник призыв не только к обобщению научных знаний, но и к разграничению собственно антропологических и неантропологических принципов познания. Ни кантовское мировидение (так называл он антропологический подход), ни шелеровское убеждение в том, что через человека можно выйти на более общие философские проблемы, не предполагали выработку особого стиля мышления и специфического метода постижения реальности, которые можно было бы назвать антропологическими.

В середине XX в. все полнее стала осознаваться потребность в особой антропологической установке, в разработке такого мышления, которое изначально отталкивалось бы от человека и затем придерживалось бы чисто антропологических принципов в истолковании реальности. Вследствие этого Ф. а. обретает сегодня свое *третье значение*. Человек в конкретной ситуации: исторической, социальной, экзистенциальной, психологической — таков исходный пункт нового антропологического философствования.

Психоаналитическая антропология

Введя понятие бессознательного, *психоанализ* определил свое место в Ф. а. Последователи Фрейда (Юнг, Фромм) поставили вопрос о человеке как о «вместилище архетипов». Наличие противоположностей в человеке вовсе не означает, по их мнению, принципиальной нецелостности.

Апогей жизненной полноты, считал *Карл Юнг* (нем. Carl Gustav Jung; 1875— 1961), все более и более извлекает себя из противоположных крайностей.¹ По его мнению, ведийское мировоззрение сознательно ищет освобождения от парных противоположностей. Пары противоположностей были созданы уже творцом мира. Комментатор Куллука приводит также такие пары противоположностей: желание и гнев, любовь и ненависть, голод и жажда, забота и мечта, честь и позор. Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей.

Юнг показывает, что противоречивость, разорванность человеческой психики не может служить свидетельством нецелостности человека. «Естественно, что аффективные колебания являются постоянными спутниками всех психических противоположностей, как и всех противоположных пониманий в моральном и других отношениях... Поэтому смысл индийского задания совершенно ясен: оно стремится освободить от противоположностей человеческой природы вообще, и притом для новой жизни в Брахмане...»².

Эрих Фромм (Erich. Fromm, 1900— 1980), обращаясь к проблеме целостности человека, отмечает, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же способами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеют ли разные люди столь же общую психическую организацию? А если бы они различались в своей психической и духовной основе, то можно ли было бы говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно разных культур?

С этой точки зрения можно говорить о том, что понятие человеческой природы не столь уж бессодержательно. Да, человек постоянно преобразует себя, он обладает открытостью и незавершенностью. Но вместе с тем он целостен, имеет единую при-

¹ Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997. С. 245.

² Там же. С. 248.

роду. Подытожим: человеческая природа как некая данность, безусловно, существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных феноменах и не сводится к перечню каких-то установившихся признаков. Наконец, эта природа не является беспрельдно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она, тем не менее, подвержена изменениям.

Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду и т. д. То, что человек необычаен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них. Человек, несомненно, часть природы. В то же время естественные функции у него не выглядят органичными. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела, ничего не проясняют в определении его природы.

Экзистенциализм

Появление *экзистенциализма* значительно расширило представление о человеческом бытии. Экзистенциализм продемонстрировал специфический тип философствования. Он приковал внимание к индивидуальным смысложизненным вопросам (вины и ответственности, решения и выбора, отношения человека к своему призванию и смерти), дал трактовку острейших проблем (элемента случайности в судьбе человека, бессилия разума, отчуждения, неизбежности смерти, одиночества и тайны небытия). Проблемой и установкой экзистенциализма стал стоический антиисторизм.

В пользу того, что человек не является однозначно определенным существом, без колебаний идущим по заранее предначертанному пути, свидетельствует его борьба с самим собой. Человек — не просто принудительный синтез противоположностей (каковым является все живое) или необходимое и, в сущности, доступное пониманию диалектико-синтетическое движение духа. Уже в самых глубоких своих истоках человек — это не что иное, как борьба. Различные формы этой непримиримой борьбы можно рассматривать как ряд ступеней, ведущих от того, что является общим для всего живого, к чисто человеческим проявлениям.

Рассмотрим те противоречия, которые видит в человеческой природе *Карл Ясперс* (Karl Jaspers; 1883 — 1969). Человек, толкуемый им как *форма жизни*, является ареной борьбы между наследственной предрасположенностью и окружающей средой, между внутренним и внешним миром. Человек же как *общественное существо* находится в центре конфликта между индивидуальной и коллективной волей; в последней идет борьба между той волей, которая обусловлена природой отдельных людей, и волей общества в целом. Человек как *мыслящее существо* пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и вещами — между неразрешимыми антиномиями, сталкиваясь с которыми человеческий разум терпит крушение. Человек как дух пребывает в пространстве созидательного движения противоположностей. Противоречие — это тот непреодолимый стимул, который побуждает человека к созиданию; такую творческую функцию выполняют противоречия, свойственные любым типам переживания, опыта, мышления. Человек как феномен духа склонен к отрицанию. Но отрицание не разрушает человека, а выступает как форма его созидания через преодоление и синтез, осуществляемые в процессе становления.

Следовательно, человек как существо живущее, мыслящее и духовное планирует свое будущее, осознанно вносит в жизнь определенный порядок, дисциплинирует себя. Благодаря воле он имеет возможность делать с окружающей средой и с самим собой все, что хочет. Его воля постоянно борется с противоречиями; она является разрушительным фактором, когда вырождается в «чистую», формальную волю. Такая воля способствует угасанию собственного источника, его вырождению в нечто механическое. Оставаясь же на службе объемлющего содержания, она становится, так

сказать, Волей с большой буквы — проявлением человека, осуществляющего себя в борьбе.

Ни в мире, ни для человека не может быть осуществлен такой синтез, который вобрал бы в себя всю совокупность возможностей (все образы человека — форма жизни, общественное существо, мыслящее и духовное существо). Всякое истинное осуществление так или иначе связано с решающим выбором. По сравнению с его серьезностью (поскольку любой выбор неизбежно исключает часть возможностей и заставляет человека принимать безусловные решения) все остальные конфликты превращаются в нечто чисто внешнее, в полную многообразных движений игру живого. Только человек, сделавший выбор — это тот, в чьей природе утвердилось и господствует принятое решение, — является человеком в истинном, *экзистенциальном смысле*.

Экзистенциализм дал принципиально новый подход к проблеме целостности человека. Экзистенциальные проблемы — проблемы самого факта человеческого существования. Это означает, что человек прежде всего существует, т. е. он рождается и сразу же занимает конкретное место в неосмысленном, грубо вещественном мире и лишь после этого определяется, входит в мир различных смыслов. Он потому и не поддается теоретическому определению, что изначально он ничего собой не представляет.

Таким образом человек извечно лишен какой-то природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Он становится человеком не сразу, иной вообще им может не стать. С момента осознания себя перед ним возникает дилемма самобытного существования или растворения в наличной социальности и мировой данности.

Новые вызовы для философской антропологии

Структурализм стал рассматривать личность как культурное отложение ушедших веков, запечатлевших себя в глубинных структурах сознания. Трактую человека как «символическое животное», западное неокантианство (Э. Кассирер) по-новому поставило проблемы антропогенеза и уникальности человека. Антропологический поворот в философии обеспечил внимание к таким вопросам, как модусы человеческого существования, открытость и незавершенность человеческой природы.

Философское постижение человека существует, как известно, во множестве вариантов: философской, социальной, культурной, религиозной антропологии. Вместе взятые, они демонстрируют «антропологический ренессанс», всесторонний и обо-странный интерес к феномену человека. Он отражает различные подходы к философско-антропологической теме, разнообразные постижения конкретных проблем.

Напряженное внимание к феномену человека вызвано, прежде всего, потребностью индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Современная наука, как может показаться, приблизилась к распознаванию важнейших секретов природы. Хайдеггер не случайно отмечал, что наука вряд ли сможет раскрыть тайны человеческого бытия, коль скоро она не способна понять пределы и смысл собственного развития. Наука утратила пафос искания изначальной целостности и универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Поэтому возникает недоверие к современному научному постижению человека и тем перспективам, которые оно открывает.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической уязвимости человека. Многим из них воля и чувства человека также представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он ратерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мстительностью, фанатизмом, куда опаснее все же проявления некрофилии, которые порождены сознательной ориентацией людей на идеи ненависти и убийства.

К осмыслению человеческой природы побуждает и огромный исторический опыт человечества. Люди мучительно переживают процесс отчуждения от власти, собственности, окружающего мира. Социальная практика показывает, что те цели, которые они ставили перед собой, оборачиваются зачастую прямо противоположными результатами. Созданные ими организации, институты, вещи обнаруживают парадоксальную враждебность человеку. В истории то и дело возникает опасность тоталитаризма, чреватого злодеяниями и преступлениями против человечества.

Философское размышление о человеке в еще большей степени стимулируется мировоззренческими факторами. Современная биология, психология, культурология, история, этнография накопили множество сведений, которые требуют анализа, обобщения и философской рефлексии.

Если попытаться подвести предварительный итог философско-антропологической рефлексии, характерной для прошлого столетия, то можно обозначить некоторые, наиболее значимые выводы.

1. Человеческое бытие расколото не только по гендерному принципу, но и по многим другим основаниям. Человека нельзя определить как ставшее бытие. Он в своем развитии незавершен и открыт, находится в процессе становления и авантюре собственного преобразования.

2. Человека нельзя рассматривать только как объект познания, он прежде всего — субъект жизни. Культура как специфически человеческий способ бытия — это способ бытия человека ущербного и парадоксального в своих основаниях.¹ Человек — это эксцентрическая форма жизни, существо, способное на переживание собственного переживания. Тело человека — это «сигнификационное ядро», общечеловеческий способ проектирования культурного мира.

3. Современная постмодернистская (аналитическая) антропология отказывается от общенаучного принципа системности. Она ориентирована на поиск того, что не позволяет системе завершиться, размыкает ее, обогащая философию практикой особой длящейся коммуникации. При этом культивируется интерес к уникальности предмета, «превосходство анализа над синтезом, объекта над субъектом, мыслимого над мыслящим»².

4. Вместе с тем Ф.а обнаруживает сегодня обостренный интерес к проблемам методологии. Она ищет собственный путь герменевтического понимания феномена человека.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о человеке и культуре (общий обзор)*; *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: к определению понятия*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурология: предмет и структура*; *Философия культуры*.

Соч.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995; Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1; Биbihин В.В. Узнай себя. СПб., 1994; Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165; Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 2; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 2; Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Конфуций. Я верю в древность. М., 1995; Недорога В. Словарь аналитической антропологии // Логос. 1999. № 2; Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992; Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997.

П.С. Гуревич

¹ См.: Шичанина Ю.В. Феномен иномерности в современной культуре (философско-культурологический анализ). Ростов-на-Дону, 2004.

² Подорога В. Словарь аналитической антропологии // Логос. 1999. № 2. С. 26.

Философия культуры (далее Ф. к.) — раздел философии, предметом изучения которого выступает культура как идея и самосознание свободного человека.

О понятии «философия культуры»

В составе современного знания о культуре Ф. к. принадлежит особое место, прямо не совпадающее с тем, которое занимает научное знание о ней, называемое сегодня культурологией (или наукой о культуре). Здесь примерно то же различие, что между социальной философией и социологией, философией истории и исторической наукой, политической философией и политологией, философской и научной антропологией и пр. Отношение между ними — часть общего вопроса о соотношении философии и науки. Не имея ответа на него, нельзя разобраться и в специфике философского знания о культуре.

В более узком смысле под Ф. к. понимают особое направление европейской философской мысли, сложившееся преимущественно в Германии к началу XX в. Как отмечает В.С. Малахов, «термин Kulturphilosophie возник в конце XIX в. в рамках неокантианства Баденской школы»¹.

Термин же «Ф. к.» был введен в широкий оборот в конце XIX в. неокантианцами — сначала представителями Баденской школы (Виндельбанд и Риккерт), а затем Кассирером, вышедшим из Марбургской школы. По мнению Виндельбанда, Ф. к. противостоит, с одной стороны, позитивизму, с другой — «философии жизни», охватывает собой всю линию трансцендентального идеализма, начиная с Канта (Кант с этой точки зрения — первый философ культуры). Задачей Ф. к., как он пишет, является не просто постижение культуры в ее прошлом и настоящем (данной культуры) и не конструирование идеальной модели будущей культуры (заданной культуры), а уяснение разумных оснований любой формы культурного творчества, кем бы и когда бы оно ни осуществлялось.

Культура, конечно, меняется во времени, но то, что делает возможным само культурное творчество — человеческий разум, — остается неизменным. В разуме и надо искать ответ на вопрос о том, как возможна культура в любом ее качестве и виде. Философию интересует не фактическое содержание культуры, а сам принцип ее существования, с необходимостью порождающий ее многообразные формы. Но в этом, как пишет Виндельбанд, и заключается критический метод Канта, а вытекающий из него способ постижения культурных функций разума и есть трансцендентальный идеализм. Виндельбанд и Риккерт понимали под Ф. к. всю философию, усматривая ее задачу либо в обосновании логики и методологии «наук о культуре», в отличие от «наук о природе», либо в познании должного (ценности, смысла), в отличие от познания сущего.

Философия и культура

Граница между Ф. к. и науками о культуре не всегда отчетливо формулируется, но она очевидна при сопоставлении, например, трудов немецких культурфилософов и американских культурных антропологов. Последние противопоставили философскому воззрению на культуру ее научное изучение, базирующееся на сборе и анализе эмпирических данных, получаемых в ходе полевых исследований и наблюдений над жизнью примитивных народов. По словам американского антрополога Л. Уайта, предпринявшего попытку обосновать право культурологии (как раздела культурной антропологии) на самостоятельное существование в ряду социальных наук, «... важнее всего то, что культурология отвергает и упраздняет философию, которая веками оставалась дорога сердцам людей и которая по-прежнему вдохновляет и питает пред-

¹ См.: Современная западная философия: Словарь. 2-изд. М., 1998. С. 437.

ставителей общественных наук и дилетантов. Это древняя и почтенная философия антропоцентризма и Свободной Воли»¹. Подобная претензия на упразднение философии заставляет более внимательно отнестись к тому, что значит быть философом культуры и в чем состоит философское отношение к ней.

Легче всего, конечно, понимать под Ф. к. то, что писали о культуре философы прошлого и настоящего. Такое знание, однако, свидетельствует более об информированности в ф. к., чем о ней самой. Оно необходимо любому культурному человеку, но само по себе не делает его философом культуры (равно как начитанность в художественной литературе не делает его писателем). Ф. к. — не просто сумма высказываний о культуре отдельных философов, но часть философской системы, необходимо вытекающая из ее общего замысла. Что это за часть и как она связана с системой в целом?

На этот счет мнения расходятся. Согласно одному из них, о чем бы ни говорил философ — о мире, природе, обществе, человеке, — он всегда говорит о культуре. Природа философской рефлексии такова, что любой ее объект раскрывается как феномен культуры. По определению М.Б. Туrowsкого, «рефлексия на культуру и есть философия»². Значит ли это, что любая философия есть Ф. к., что история последней совпадает со всей историей философии? Философ может не называть себя философом культуры, но его философия будет именно таковой.

По другому мнению, Ф. к. — одна из дисциплин в «энциклопедии философских наук». С какого времени эта дисциплина обретает право на существование? Выступая в 1939 г. с лекцией перед студентами Гетеборгского университета, Э. Кассирер начал ее следующими словами: «Из всех отдельных частных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой, пожалуй, раздел, существование которого чаще всего дает повод для сомнений и дискуссий. Даже ее понятие еще ни в коей мере не является достаточно четко очерченным и однозначно определенным... Эта своеобразная неопределенность связана с тем, что философия культуры является наиболее молодой среди философских дисциплин и что она не может, подобно другим дисциплинам, опираться на прочную традицию, на многовековое развитие»³.

Мнение о том, что Ф. к. — не вся философия, а только ее часть, разделяется и рядом наших отечественных авторов. Задачей этой части, как считал М.С. Каган, является теоретическое моделирование культуры в «ее *реальной целостности и полноте конкретных форм ее существования, в ее строении, функционировании и развитии*»⁴. Сходное определение дается П.С. Гуревичем: «Философия культуры (культурфилософия) — философская дисциплина, ориентированная на философское постижение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена»⁵.

Ясно, что Ф. к. есть ее философское постижение и никаким другим быть не может. Указание же на то, что она постигает культуру в ее целостности, также вызывает недоумение — разве наука как-то иначе ее постигает? В том же словаре, где помещена статья П.С. Гуревича о Ф. к., культурология определяется А.Я. Флиером как «наука, формирующаяся на стыке социального и гуманитарного знания о человеке и обществе и изучающая культуру как целостность, как специфическую функцию и модальность человеческого бытия»⁶. Итак, Ф. к. и культурология изучают культуру как целостность — что же тогда их отличает друг от друга? Очевидно, данное отличие следует искать не в культуре самой по себе, а в специфике философского и научного знания о ней. В чем же состоит тогда эта специфика?

Зафиксируем для начала очевиднейший факт: философ, утверждающий что-то относительно культуры, до всякого суждения о ней сам принадлежит к определенной

¹ См.: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 154.

² Туrowsкий М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997. С. 33.

³ Кассирер Эрнст. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 155.

⁴ Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 21.

⁵ См.: Культурология XX века: Словарь. СПб., 1997. С. 497.

⁶ См.: там же. С. 248.

культуре, включен в ее контекст. Философия есть часть культуры, причем не любой, а вполне конкретной — *европейской*, начало которой было положено греческой античной традицией. Философия, по словам итальянских историков западной философии Д. Реале и Д. Антисери, есть «создание эллинского гения». «Действительно, — пишут они, — если остальным компонентам греческой культуры можно найти аналоги у других народов Востока, достигших высокого уровня цивилизации раньше греков (верования и религиозные культы, ремесла различной природы, технические возможности разнообразного применения, политические институты, военные организации и т. п.), то, касаясь философии, мы не находим ничего подобного или даже просто похожего»¹.

В равной мере это касается и науки, ибо последняя «не есть нечто, что возможно в любой культуре»². Философия, родившаяся в Античности, сделала возможным и появление науки, причем долгое время они существовали нераздельно друг от друга. Только когда наука «отпочковалась» от философии, стало ясно, что их разделяет в плане познания мира.

Будучи обязаны своим происхождением одной и той же культуре, философия и наука по-разному реагируют на свою связь с ней, на факт своей культурной обусловленности. Для философа данный факт является определяющим: он смотрит на мир глазами своей культуры, сознает он это или нет. Даже когда философ облакает свою мысль в научную форму, последняя оказывается лишь переводом присущих его культуре смыслов и значений на язык науки.

Философия существует тем самым в горизонте определенной культуры, существенно преобразуясь по мере того, как одна культурная эпоха сменяется другой. Античность, Средневековье, Новое и новейшее время — вехи не только в истории европейской культуры, но и в процессе смены философских мировоззрений. Наука, конечно, также существует в определенном культурном контексте, который, однако, воспринимается ученым скорее как помеха на пути к объективному знанию, что лучше вынести за скобки, исключить из состава теоретических выводов и положений. Если бы истины науки признавались таковыми только для определенной культуры, наука была бы невозможной. Культурный контекст, в котором существует наука, учитывается при исследовании истории науки, но, как правило, исчезает при ее логико-методологическом обосновании.

В отличие от науки, философия неотделима от своего культурного контекста. А так как такой культурой, как уже говорилось, является европейская, мир в изображении философов — это мир, как он дан сознанию европейского человека, точнее, человека европейской культуры. Научные представления сохраняют свою истинность и за пределами породившей их культуры, философские идеи живут в границах лишь той культуры, которой они обязаны своим существованием.

Претензия философии быть истиной на все времена легко опровергается в иной культурной ситуации и со сменой исторических эпох. Нет одной философии для всех времен и народов, тогда как выводы науки не могут быть оспорены обстоятельствами места и времени. Можно сказать, что ученый познает мир объективно, т. е. таким, каким он существует независимо от познающего его субъекта, сформированного определенной культурой, тогда как философ постигает его (точнее, мысленно преобразует) в прямой связи с человеческой субъективностью, всегда культурно обусловленной. Связь объекта с субъектом, как в онтологическом, так и в гносеологическом плане, интересовала философию во все времена, хотя и трактовалась ею по-разному при переходе от одного времени к другому.

Соответственно различаются между собой философская и научная картины мира. Поясним это различие на следующем примере. Животные, как известно, не узнают себя в зеркале, на фотографии или на картине, не идентифицируют себя с собствен-

¹ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб., 1994.

С. 3.

² Там же.

ным изображением. А человек, глядя в зеркало, говорит «это — я». Он как бы обладает знанием о себе, что позволяет ему отличать себя от других людей, причем не только с внешней, лицевой стороны. На философском языке такое знание называется *самосознанием* (в психологии — «концепцией Я»), и оно в первую очередь отличает человека от животного или любого автоматического устройства. Даже самое сложное информационное устройство (Например, компьютер), вмещающее в себя весь объем человеческой памяти, не обладает самосознанием, никуда не смотрится и ни с чем себя не идентифицирует.

Человек же в любом случае нуждается в каком-то «зеркале» (зеркало здесь, конечно, — чистая метафора), которое служит ему источником знания о самом себе. В функции такого «зеркала» выступают разные формы сознания. Каждая из них ставит своей целью создание картины мира, в которой человек находит и узнает себя, судит о том, кто он сам в этом мире. В своей совокупности эти формы сознания, служащие человеку зеркалом его самого, и образуют мир его культуры.

Способность видеть в мире собственное отражение свойственна людям во все времена, а первобытным людям даже в большей степени, чем современным. Глядя, например, на солнце, они видели в нем не то, что видим мы — физическое тело с происходящими на нем физическими процессами, а отражение своих племенных и родовых сил в облике солнечных духов и богов. Так возникли солярные мифы. Мифологическое сознание — наиболее ранняя форма человеческого самосознания, его коллективной самоидентификации, а миф лежит в истоке любой культуры. В равной мере и искусство, когда, например, оно живописует картины природы, позволяет нам видеть в них не просто определенные физические состояния и процессы, а нечто касающееся нас самих — наши чувства, настроения, переживания. Искусство, конечно, отражает жизнь, но ведь не вообще жизнь, а нашу собственную — в формах, ей соответствующих.

Но в том же духе действует и философия. Создавая рациональными средствами картину мира, философ как бы проецирует на нее свое представление «о времени и о себе», точнее, о человеке, как он открывается ему в ситуации его времени. Философская картина мира — это всегда своеобразный портрет своего времени и живущего в нем человека, или, по словам Гегеля, «эпоха, схваченная в мысли». Отдельный человек может и не узнать себя на этой картине, но для времени, в котором он живет, она — наиболее адекватное отражение культивируемого им образа человека.

Если философия уподобляет мир своеобразному «зеркалу», то наука, выражаясь столь же метафорически, смотрит на мир как бы через прозрачное стекло, через которое видно все, кроме того, кто смотрит на него. Для философа все в мире, даже природа, исполнено человеческого смысла и содержания, существует, следовательно, как культура, ученый даже культуру воспринимает по аналогии с природой — как существующий помимо него объект познания. Ученый движим стремлением к *натурализации* мира, в том числе культурного, философ — к *гуманизации* мира, включая и природный, к его, хотя бы только мысленному, преобразованию в мир культуры. В этом, возможно, и состоит главное отличие философии от науки.

Уже в Античности философия обрела значение основной формы человеческого самосознания и самопознания, пришедшей на смену мифопоэтическому сознанию. Именно греки отличали себя от других народов не только по вере (или мифу), но и по идее, вырабатываемой средствами философского знания. Э. Гуссерль, например, усматривал в философии «изначальный феномен духовной Европы»¹. Ее «духовный облик» он определял как «явленность философской идеи»², берущей начало у греков. Здесь впервые человек как бы выходит из-под власти мифа, осознает себя принадлежащим к царству «логоса». Переход от *мифа* к *логосу* не был, конечно, чистой случайностью, диктовался глубокими изменениями в общественном бытии человека. Мир, явленный в мысли, в идее, был миром уже не богов, добрых или злых духов, а

¹ См.: Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 304.

² См.: там же. С.159.

материальных или идеальных субстанций, отражавших человеку его новое положение в мире и, следовательно, совершенно новый способ его мышления и поведения.

Рождение философии прямо связано с возникновением греческого полиса — первой и самой ранней формы демократии. По словам Ж.-П. Вернана, «становление полиса, рождение философии — весьма тесные связи между этими явлениями объясняют возникновение рациональной мысли, истоки которой восходят к социальным структурам и складу мышления, присущим греческому полису»¹. Греческий разум «во всех своих достоинствах и недостатках — ...дитя полиса»². Философию можно определить в этом смысле как *самосознание человека в свободе* — политической и духовной. Недаром ее расцвет падает на те периоды в истории, в которых происходил переход от тиранических и деспотических режимов к демократии и гражданскому обществу. Это, во-первых, Античность и, во-вторых, Новое время. Свобода политическая, означающая право людей устанавливать по всеобщему согласию законы своей совместной жизни, основываясь при этом лишь на собственном разуме, рождала и уверенность в возможности столь же рационального постижения окружающего мира. Если человеческий разум может быть источником законов человеческого общежития, то почему бы и миру не быть столь же разумным, существовать не по воле богов, а по имманентно присущим ему законам. Полис, опрокинутый на действительность, рождал идею космоса — вечного и неизменного порядка вещей, открывающегося человеку в форме уже *не мифа, & логоса*. В этой форме человеку светилась не столько природа самих вещей, сколько его собственная природа — как она давала о себе знать в мире греческого полиса.

О специфике философии культуры

Философия в целом есть действительно «рефлексия на культуру», что, однако, недостаточно для возникновения Ф. к. Смотреть на мир философскими глазами, т. е. видеть в нем собственное отражение, не значит еще иметь «идею культуры» (равно как мифологическое восприятие мира первобытным человеком не означало наличия у него «идеи мифа»). Выработка такой идеи, составляющая собственную задачу Ф. к., стала возможной на значительно более позднем этапе европейской истории. Начальное тождество европейской культуры с философией объясняет лишь то, почему именно философия стала исторически первой формой знания о культуре, опередив в этом знание научное. Европейец ранее других догадался, что живет в культуре, оформив свою догадку в виде *философской идеи культуры*. Ее следует отличать от *научного понятия культуры*, посредством которого культура предстает уже как предмет эмпирического исследования и теоретического знания.

Идея и понятие — не одно и то же. Идея также существует в форме понятия, но, в отличие от последнего, включает в себе нечто большее, чем просто обобщение данного в опыте эмпирического материала. По словам П.В. Копнина, «в идее предмет отражается в аспекте идеала, т. е. не только таким, как "он есть", но и каким "должен быть". Идея направляет практическую деятельность, образуя идеальную форму будущей вещи или процесса»³. В идее объект представлен со стороны своей связи с субъектом; иными словами, она есть рационально выраженный субъективный смысл объективно существующей вещи, создаваемый не ее телесными, природными свойствами, а ее отношением к иному — неприродному — миру, к миру человеческой субъективности.

В самой по себе вещи нет никакого смысла. В своей самотождественности она есть природа, равнодушная ко всему, что выходит за ее пределы. Вещь наделяется смыслом, когда перестает быть равной себе, становится знаком, символом неприродного — божественного или человеческого — мира. Так, предметы религиозного

¹ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1998. С. 156.

² Там же. С. 159.

³ См.: Философская энциклопедия. М., 1962. С. 236.

культы обретают сакральный смысл в точке пересечения «естественного» и «божественного» миров, на их стыке. Смысл вещи, выраженный в ее идее, и есть то ее значение, которое она получает в контексте своего не природного, а какого-то иного бытия.

Во все времена человек был убежден в том, что вещи, с которыми он имеет дело в своей жизненной практике, заключают в себе нечто большее, чем ему только видится, слышится, осязается в них. Ему постоянно чудился в них какой-то «тайный смысл», скрытый от внешнего наблюдения. Подобное убеждение растет из особого положения человека в мире: будучи сам «родовым» существом, он и в вещах ищет их «общий вид», «эйдос», или «идею». В вещах его интересует не их природная данность, а их человеческая значимость, их человеческий смысл. Способность вещи излучать из себя такой смысл (точнее, способность человека наделять ее им) и превращает ее в предмет культуры.

Философ обладает умением «видеть» этот смысл, выражать его в идее. Тем он и отличается от ученого, для которого вещи существуют в их объективной данности, т. е. вне связи с познающим их человеком. Отсюда не следует, что подобная связь отсутствует в науке, но она открывается опять же не ученому, а философу, стремящемуся постигнуть природу научного познания, вписать науку в мир культуры. Соответственно, и сама культура для философа — это не просто определенная совокупность предметных образований, которую можно наблюдать в опыте подобно тому, как мы наблюдаем в нем природные объекты, но некоторая заключенная в них идеальная мера, если угодно, их идеальная форма существования, которая и придает им человеческий смысл и значение. Фиксируя эту меру на языке понятий, пытаюсь представить ее в обобщенном виде, философ и вырабатывает идею культуры.

Различие между идеей и понятием культуры можно пояснить на примере того, как слово «культура» используется в нашем языке. Когда о ком-то говорят, что он — культурный человек, то тем самым дают ему положительную оценку, а называя кого-то некультурным — отрицательную. О культуре можно говорить, однако, как и о том, что присуще любому человеку — во все времена и при любых обстоятельствах. Данное слово имеет два значения — «оценочное» и «описательное» (нормативное и дескриптивное). С одной стороны, оно означает оценку с точки зрения некоторой нормы (под культурой в этом случае понимается качество или свойство, которое присуще или не присуще объекту, — наряду с «культурой» возможно и «бескультурье»), с другой — обозначает класс элементов, существующий безотносительно к любой оценке. В науке это слово используется, как правило, в описательном значении, в философии — в нормативном, или оценочном. За различным словоупотреблением скрывается и разное отношение к культуре.

Философская идея культуры заключает в себе то, что служит для нас нормой и образцом, тогда как в понятии культуры мы фиксируем нечто, что свойственно любой группе людей. В последнем случае культура существует для нас исключительно как предмет научного знания. Любая культура достойна такого знания, а все вместе они и подводят под общее понятие культуры. Как бы, однако, ни определялось это понятие (а оно, как известно, имеет сегодня множество разных определений), задачей науки является познание не «культуры вообще», а каждой из культур в отдельности. Можно сказать, что целью этого познания является установление *границ, разделяющих разные культуры*, — того, что их отличает друг от друга. Усилия антропологов и историков культуры сосредоточены в основном на выявлении специфики каждой из культур, в чем, собственно, они и видят главное достоинство своих областей научного знания. Ученые справедливо гордятся своими открытиями даже самых мельчайших подробностей из жизни разных народов, как бы далеко по времени они от нас ни отстояли.

Но этим никак не исчерпывается задача постижения культуры в современном мире. В ситуации осознаваемого всеми культурного плюрализма встает вопрос и о том, где проходит *граница, отделяющая культуру, которую человек считает «своей», от чужих для него культур*. Что, собственно, следует считать «своей культурой»? **643**

Не так просто ответить на этот вопрос, зная, что культур много. Ведь связь с собственной культурой никому не гарантирована автоматически, в силу, так сказать, текущей в нас крови или заложенных генов. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот. Что же служит основанием для этой связи?

Тот же вопрос можно сформулировать как вопрос о границе, отделяющей культуру в качестве объекта познания от той, к которой принадлежит познающий субъект. Если культур много, знание о них и существование в одной из них не совпадают друг с другом. Можно знать ислам и не быть мусульманином. Знание и бытие, вопреки формуле Декарта, расходятся между собой. Знание делает человека ученым, но ничего не говорит о его культурной принадлежности. Оно как бы нейтрально по отношению к черте, отделяющей «мою культуру» от чужой. Из того, что человек знает о разных культурах, еще никак нельзя заключить, кто он сам по культуре. Соответственно, *знать* и *быть* оказываются двумя разошедшимися между собой модальностями нашего отношения к культуре: первая подлечит ведению специальных наук, вторая требует философской рефлексии. Но чем мое собственное бытие в культуре отличается от знания других культур, также являющихся чьим-то бытием? Почему «своя культура» не может быть предметом такого же эмпирически достоверного анализа, как и остальные?

И здесь мы подходим к главному вопросу.

О философском понимании культуры

Обычно «своей культурой» называют ту, с которой человек связан происхождением, местом проживания, воспитанием, языком, на котором говорит и мыслит, традициями, сохраняющимися в его памяти. По словам Д.С. Лихачева, одна из величайших основ, на которых зиждется культура, — это *память*. Определение культуры через память чрезвычайно распространено в наше время, страдающее беспамятством. Но только ли традиция и память связывают нас с ней? Наши надежды, цели и идеалы значат для нас не меньше, чем традиции, и не всегда прямо совпадают с ними. Живя в современности, трудно ограничиться одним прошлым. В нем многое приходится переосмысливать, создавать заново или заимствовать у других народов. Без этого культура — всего лишь исторический реликт, место которому в музее, а не в жизни. Вопрос о «своей культуре» — всегда новый вопрос, решаемый посредством не только памяти, но и воображения.

Важнейшим признаком культурной принадлежности является, конечно, *язык*. Однако существуют разные культуры, которые говорят на одном языке (например, английская и американская, испанская и латиноамериканские), и культуры, каждая из которых говорит на двух и более языках (индийская, еврейская). К тому же при наличии в современном мире языков межнационального общения (того же английского или русского в России) не только язык является критерием культурной самоидентификации. Татары, башкиры и другие народы, живущие в России и говорящие по-русски, не обязательно будут считать своей культурой русскую культуру.

В культуре, которую мы считаем «своей», многое, конечно, зависит от нашего происхождения, окружения, воспитания, но ведь многое зависит и от нас самих. В культуре, доставшейся нам от наших предков, нас может что-то не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить для себя нечто интересное и полезное. В своем культурном бытии мы детерминированы, следовательно, не только внешней необходимостью, предписывающей нам с непреложностью природного закона определенную культурную нишу (подобно тому, как природные организмы распределены природой по классам и видам), но и нашей *свободой*.

Граница между «своей» и чужими культурами устанавливается тем самым не только в силу независимых от нас обстоятельств, но и нашим свободным выбором. Ее не всегда легко распознать, но именно она отделяет в культуре то, что подлечит научному изучению, и то, что требует философского осмысления. Наука фиксирует

в культуре то, что не зависит от нас, философия — то, что предопределено нашей свободой. Традиция, положившая в основание культуры человеческую свободу, и сделала возможной появление Ф. к.

Теперь можно ответить и на вопрос, чем Ф. к. отличается от культурологии и культурантропологии. Последняя есть *знание разных культур в их отличии друг от друга*, Ф. к. есть *осознание человеком своей культурной идентичности, или, другими словами, его культурное самосознание*. Оба вида знания взаимно предполагают и дополняют друг друга. Вопрос о собственной культуре нельзя решить без знания других культур, а последнее лишено смысла без того, что она значит для нас, без идеи культуры. Вне научного изучения культура — отвлеченная идея, вне философского осмысления — пустое множество, непонятно зачем существующее и почему нам интересное.

Изучаемое наукой культурное множество предстает, с одной стороны, как множество формообразований культуры, включающее в себя миф, искусство, религию, философию и саму науку, с другой — как историческое множество, образуемое культурами разных стран, эпох и народов. Философская идея культуры позволяет придать первому множеству *систематическое единство*, второму — *типологическое различие*. Она как бы заключает в себе принцип связности всех составных частей культуры, с одной стороны, и ее деления на исторические типы — с другой. Без нее невозможна никакая культурная систематика и типология.

В практике научного исследования под культурой обычно понимают множество разных образований, имеющих символическое происхождение, — язык, религию, мифы и обряды, обычаи и ритуалы, знания и представления. Согласно широко известному определению культуры, данному Э.Б. Тайлором в его книге «Первобытная культура», она в целом складывается «из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и многих других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»¹. Культура сводится здесь к набору непосредственно наблюдаемых признаков человеческой жизни, подлежащих эмпирическому изучению. Именно по ним судят о том, чем один народ отличается от другого или чем отсталые народы отличаются от передовых. Но что заставляет нас считать эти признаки культурой? В конце концов, и животные обладают определенным набором навыков, умений и даже каких-то знаний, позволяющих им жить в стаде или в стае. Почему, например, пение человека мы считаем культурой, а пение птиц не считаем? Является ли наше понимание культуры результатом простого соглашения, договора, т. е. чем-то весьма условным и произвольным, или ему что-то реально соответствует в действительности?

Вопрос этот — скорее *онтологический*, касающийся *бытия* культуры. Нельзя ответить на него, основываясь на внешнем наблюдении. Во все времена люди смотрели на мир теми же глазами, что и мы, но не видели в нем никакой культуры, не осознавали, что имеют с ней дело. Окружающие нас явления и предметы становятся культурой в силу не своей фактической данности, а своей особой ценности, которую мы им придаем, отличая от остальных предметов внешнего мира.

Культура, короче, — это не то, что можно непосредственно наблюдать в действительности, а что мы выделяем в ней в качестве чего-то для нас важного и ценного. Пытаясь постичь основание, которое мы используем для такого выделения, философия и формулирует идею культуры. По словам В. Виндельбанда, «философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое (т. е. научное — В.М.) установление фактического ее содержания»², где она предстает в виде не сущего, а должного, некоторой идеальной нормы, т. е. в результате своей «заданности», а не «данности». Философское понимание культуры отличается от ее научного изучения тем, что фиксирует внимание не на фактах, как они даны в опыте внешнего наблюдения, а на *принципах, которые позволяют нам относить эти факты к культуре*.

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

² См.: Культурология. XX век: Антология. С. 58.

Отличие же Ф. к. от культурологии не всегда учитывается в нашей литературе. Долгое время философию у нас вообще не считали знанием о культуре, о чем свидетельствовало отсутствие соответствующего раздела в учебных программах и пособиях по философии. Положение стало меняться с середины 60-х гг. прошлого века, когда были сделаны первые попытки создания теории культуры, причем инициатива исходила прежде всего от философов.

Но и тогда вопрос о том, по какому ведомству числить эту теорию, считать ее философской или конкретно-научной дисциплиной, вызывал острые споры и дискуссии. По словам одного из участников этой дискуссии Э.С. Маркаряна, тот факт, что вопрос о необходимости создания теории культуры был поставлен философами, «не дает еще основания для ее причисления к философским дисциплинам. Несомненно, культура, как и другие общественные явления, должна выступать предметом и философского анализа, но теорию культуры все-таки следует относить к специализированным областям общественнознания, изучающим какой-либо из фундаментальных классов элементов социальной жизни людей»¹.

Другими словами, пусть философы говорят о культуре что угодно, но судить о том, чем она является на самом деле, могут только ученые-специалисты. Как будто можно решить этот вопрос без учета того, чем она является для живущих ныне людей. Ученые могут называть культурой какой угодно «класс элементов», но этим еще не решается проблема нашего собственного культурного выбора. А она-то как раз и является предметом философского размышления.

Хотя позже Ф. к. будет, наконец, признана в качестве относительно самостоятельной дисциплины (появились монографии и учебные пособия на эту тему, соответствующие статьи в философских энциклопедиях и словарях), многие и сейчас трактуют ее по прямой аналогии с наукой. Под Ф. к. понимают часто наиболее обобщенный уровень научного знания о культуре, что-то вроде науки о «культуре вообще», или общей теории культуры, причем, как правило, без указания на то, кто является автором этой теории. Такая вот получается теория без самих теоретиков. От других теорий ее отличает лишь предельно высокий уровень абстракции. В таком виде Ф. к. излагают обычно в наших многочисленных учебных пособиях по культурологии. Здесь дает знать идущая еще из советских времен традиция понимания философии как науки об общих законах развития «всего на свете».

В течение длительного времени философия действительно стремилась придать себе форму науки, даже мнила себя «царицей наук». Правда, была и есть философия, которую никак не назовешь научной, — романтизм, философия жизни, экзистенциализм, постмодернизм, религиозная философия и пр. Однако в любой форме — научной и ненаучной — философия брала на себя функцию прежде всего человеческого самосознания, облакая его до определенного момента в форму знания.

Если классическая философия стремилась возвысить самосознание до уровня знания (у Гегеля даже до уровня абсолютного знания), то современная (постклассическая) философия мыслит себя преимущественно как нечто, отличное от науки, противоположное ей по способам и стилю мышления. Соответственно, знание о культуре обретает здесь статус наук о культуре, получивших, по мнению некоторых исследователей, обобщенное название культурологии, тогда как культурное самосознание человека, утрачивая видимость научности, остается в ведении Ф. к. На этом этапе культурология окончательно отделяется («отпочковывается») от Ф. к., делая очевидным то, что их в действительности разделяет.

Неспособность отличить философское знание о культуре от научного дает о себе знать и в системе высшего гуманитарного образования. Так, студенты, достаточно осведомленные о разных культурных эпохах и неплохо разбирающиеся в истории культуры, часто затрудняются в ответе на вопрос, кто они сами по культуре, какую из культур считают своей, что для них в ней свято и ценно. Огромная культурная

информация, в т.ч. научная, поставляемая из разных источников, порой заглушает их личное самосознание, осознание ими своей культурной идентичности.

Характерная для нынешних поколений культурная всеядность, возможность пользоваться плодами любой культуры часто оборачиваются отсутствием культурной избирательности — способности отличать в культуре «свое» от «чужого», «высокое» от «низкого», «вечное» от «временного» и сиюминутного, главное от второстепенного. А это в конечном счете ведет к потере собственного лица, как национального, так и индивидуального. Кризис самосознания — наиболее распространенный духовный недуг современного человека, оказавшегося на пересечении разных культур и попавшего в ситуацию культурного плюрализма и релятивизма. Перед ним как бы «зеркало», разбившееся на многие осколки, и ни в одном из них он не находит собственного отражения.

Увидеть в этой пестроте культурных форм свое лицо возможно только в результате серьезной умственной работы, которая до сих пор выполнялась лишь в рамках *философского дискурса*. Пренебрежение философией, столь заметное сейчас, и умаление ее роли в системе образования, просвещения и воспитания ведет к обезличиванию культуры, к усреднению и нивелировке духовного мира человека, что, по существу, означает его реальное выпадение из мира культуры. Без философии можно многое узнать об уже существовавших или еще существующих культурах, но нельзя осознать, кто ты сам в культуре, т. е., попросту говоря, нельзя быть и считать себя культурным человеком. Отказ от философии равносителен, с этой точки зрения, отрицанию собственного бытия в культуре, отличного от бытия других людей и народов. Он чреват либо откатом к архаическим формам культурной самоидентификации (мифы, религия, традиционные обряды и обычаи), либо полным растворением в безличном мире научных понятий и технических устройств.

Культурная функция философии в том и состоит, что она предохраняет европейского человека от двух грозящих ему опасностей — его архаизации (возврата к донаучным формам сознания) и деперсонализации в результате чисто формальной рационализации его мышления и жизни. То и другое означает утрату человеком своей индивидуальной свободы, только и делающей возможным развитие культуры. В качестве защитного механизма такой свободы философия и обретает статус Ф. к.

См. также статьи: *Антропология и другие науки о человеке и культуре (общий обзор)*; *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: к определению понятия*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурология: предмет и структура*; *Культурология: проекты общей науки о культуре*; *Философская антропология*.

Лит.: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997; Верная Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1998; Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996; Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998; Культурология XX века: Словарь. СПб., 1997; Культурология. XX век. Антология. М., 1995; Маркарян Э.С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969; Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М., 2006; Неретина С.С., Огурцов А.П., Межуев В.М., Михайлов Ф.Т. История культурологии. М., 2006; Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб., 1994; Современная западная философия: Словарь. 2-е изд. М., 1998; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989; Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997; Философская энциклопедия. М., 1962.

В. М. Межуев

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

3.1. КУЛЬТУРА: ПОНЯТИЯ И ТИПЫ

Культура: дилтантропологической интерпретации

Культура (отлат. cultura — возделывание, обрабатывание, далее К.) — одно из центральных понятий социальной и культурной антропологии, которое выражает, во-первых, системное качество человеческой деятельности, связывающее воедино ее универсальное (общезначимое) содержание, индивидуальное своеобразие, репродуктивный потенциал и продуктивное (творческое) измерение, во-вторых, искусственный мир, созданный и поддерживаемый самими людьми в процессе деятельности или освоенный ими путем научения.

Одна из наиболее распространенных трактовок К. в классической антропологии заключается в следующем: это — система знаний и верований, унаследованных членами данного общества (сообщества) и проявляющихся на поведенческом уровне. Она базируется на понимании К. Э. Тайлором: «Культура, или цивилизация, рассматриваемая в широком этнографическом значении, представляет собой сложное целое, включающее познание, верования, искусство, мораль, право, обычаи и некоторые другие способности и привычки, присущие человеку как члену общества. Особенности культуры различных обществ человеческого рода, насколько они в принципе могут быть изучены, являются темой, близкой к изучению законов человеческого мышления и поступков»¹.

Отсюда вытекает главный вывод для исследователя в области антропологии: чтобы понять К. того или иного сообщества, необходимо систематически изучать поведение его членов в повседневных ситуациях на протяжении длительного времени. Однако такое понимание К. требует уточнения и дополнения с учетом научных представлений, сложившихся в социальной и культурной антропологии за последние полвека.

Антропологические ракурсы познания культуры

Можно выделить наиболее распространенные в антропологической науке исследовательские ракурсы или векторы познания К.: (1) *«зеркальное отражение»* как непосредственное отображение субъектом мира К. посредством наблюдения; (2) *антропологический редукционизм* как целый ряд версий или попыток исследователей сведения всего многообразия К. к первопричинам (биологическим или историческим формам), потребностям и универсалиям; (3) *символичность* как выражение инобытия культуры в знаковой и символической форме; (4) *рефлексивность* как способность субъекта исследования к отображению на «табло» познания сознательных или бессознательных состояний носителей определенной К.

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

Поясним кратко их содержание.

1. Первый вектор антропологического исследования К. характеризуется установкой на «зеркальное отражение» всех ее сторон и черт при помощи визуальных и иных средств. «Антропология, — подчеркивает К.М. Клакхон, — держит перед человеком большое зеркало и дает возможность посмотреть на себя во всем его безграничном разнообразии»¹. Вот почему излюбленный метод антропологов — это наблюдение.

Действительной основой для интеграции всех отраслей антропологии как единственной науки о К. Б. Малиновский считал исследование, базирующееся на методах полевого наблюдения. Последнее для антропологов начала прошлого века было образцом исследования любой К. Через это должны были пройти все поколения ученых, в т.ч. те, кто становился впоследствии теоретиками антропологической науки, хотя бывают исключения из правила (например, исследовательская работа М. Мосса). Это требование сохраняет свое значение и в наши дни, особенно в сообществе этнологов и в ряде случаев проявляется как профессиональный кренинизм (например, «этнологизм» или «этнографизм»), отрицающий тот факт, что явления К., которые даны нам непосредственно в процессе наблюдения, содержат объективные и интерсубъективные связи, постижение которых требует обобщения и использования определенного теоретического подхода. Так появились различные версии теории К., в т.ч. редукционистские (биологизм, предистория, универсализм, функционализм), а также символизм, «рефлексивная» или интерпретативная антропология.

2. Одно из условий *редукционистского* подхода к познанию К. — установка на поиск биологических или иных предпосылок К. досовременных (традиционных или примитивных) сообществ. Считается, например, что у каждого культурного явления имеется свой биологический аналог, своего рода «прототип». Считается также, что в процессе эволюции человек проходит последовательно все стадии культурного развития — от первобытных до современных. Поэтому, по мнению многих антропологов-эволюционистов, чтобы познать К. данного сообщества (этноса, народа), необходимо вначале изучить ее первобытные формы. Именно это обстоятельство повлекло за собой столь распространенное заблуждение (даже среди самих специалистов), что антропологи занимаются только первобытными обществами и культурами и мало интересуются современными реалиями. Не случайно среди представителей данного направления антропологической теории получило распространение мнение, что в К. существуют единые и неизменные основания, характерные для всех времен и народов (культурные универсалии).

Еще одной разновидностью антропологического редукционизма следует считать *функционализм*. Антропологи одними из первых осознали необходимость объективного анализа связей и зависимостей между потребностями человека и средствами их удовлетворения, которые вырабатывает и предоставляет ему К. Функциональная обусловленность явлений К. стала предметом пристального изучения Б. Малиновского и других классиков антропологии. Однако не следует переоценивать значение объективного анализа функциональных связей К.

3. Поэтому следующая, *символическая* версия антропологического изучения К. заключается в том, что последнюю нельзя постичь лишь непосредственным путем, т. е. обращаясь либо к внешним, чувственно воспринимаемым и наблюдаемым фактам, либо к функциональным зависимостям между ними и соответствующими потребностями человека. Иное бытие К. может быть представлено, по мнению сторонников этого направления в антропологии, в системе символических средств («символов», культурных кодов и пр.), которые нуждаются в расшифровке и последующей интерпретации. Поэтому большое внимание антропологи уделяют применению методов семиотики и лингвистики в процессе изучения языка К. С точки зрения методологии данная исследовательская установка характеризуется единством инструментального (или функционального) и семиотического аспектов анализа.

¹ Клакхон К.М.К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1998. С. 32.

4. Еще одна версия антропологического изучения К. состоит в *рефлексивном постижении* культурной реальности, в стремлении раскрыть сознательные и бессознательные состояния субъектов К. Не случайно К. Леви-Строс подчеркивал, что антрополог строит свое исследование общества и культуры с позиции наблюдаемого. Знать эту позицию — это значит проникнуть во внутренний мир наблюдаемых, постичь не только состояние их сознания, но и психологические истоки их символического или вербального поведения.

Опыт интерпретации культуры в социальной и культурной антропологии

Подробный анализ определений К. в антропологии уже содержится в ряде западных и отечественных изданий.¹ Поэтому приведем лишь самый общий обзор антропологических интерпретаций, взяв за основу систематизацию, предложенную А. Кребером и К. Клакхоном. Как известно, они предложили разделить определения К. в антропологии на несколько групп: описательные, исторические, нормативные, психологические и «структурные».

Описательные определения указывают на предметное содержание К. Пример: «К. складывается из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» (Э. Тайлор).

Исторические определения делают акцент на процессы социального наследования и традицию. Пример: «К. — это социально унаследованный комплекс способов деятельности и убеждений, составляющих ткань нашей жизни» (Э. Сепир).

Нормативные определения подразделяются на определения, в основе которых лежит идея образа жизни, и определения, берущие за основу нормы, идеалы и ценности. Некоторые из них А. Кребер и К. Клакхон называют структурными. Хотя сами они относили собственные определения к отдельной группе, их содержательная направленность позволяет нам включить их в данную группу. Примеры: «К. — это образ жизни, которому следует община» или «К. есть совокупность стандартизированных верований и практик, которым следует племя» (К. Уислер); «К. состоит из социально стандартизированного поведения и мышления некоторой группы и материальных продуктов ее деятельности» (Дж. Хонигман); К. состоит «из внутренне содержащихся и внешне проявляемых норм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов; она возникает в результате деятельности людей, включая ее воплощение в материальных средствах. Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся) идеи, в первую очередь те, которым приписывается особая ценность. Культурные системы могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности людей, а с другой — как ее регуляторы» (А. Кребер и К. Клакхон).²

Четвертую группу составляют *психологические определения*. В них делается упор либо на процесс адаптации индивидов к среде, либо на процесс их научения и формирования привычек. Примеры: «поведение, которое должно усваиваться каждым новым поколением путем обучения» (Р. Бенедикт); «совокупность всех сублимаций или реакций, одним словом, все то в обществе, что подавляет импульсы и создает возможность для их извращенной реализации» (Г. Рохайм); К. «как совокупность приспособлений человека к его жизненным условиям» (У. Самнер); «К. — это организованные реакции членов общества на повторяющиеся ситуации и условия жизни»; «сочетание приобретенного поведения и поведенческих результатов, компоненты которых разделяются и передаются по наследству членами данного общества» (Р. Линтон); К. есть «сумма поведения и мышления, образующая данное общество» (Дж. Хонигман); «К. — это выход избыточной энергии в постоянной реализации высших способностей человека» (Т. Карвер).

¹ См., например: *Белик А.А.* Культурология. Антропологические теории культуры. М., 1998; *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1996; *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996, и др.

² См.: *Белик А.А.* Культурология. Антропологические теории культуры. М., 1998. С. 12—17.

Некоторые определения характеризуют символическую организацию К. Назовем их условно *символическими определениями*, поскольку они содержат указания на главные структурные элементы или компоненты К. Пример: К. есть особый «класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, который рассматривается в экстрасоматическом контексте»¹ (Л. Уайт); К. — «исторически устойчивый образ значений, воплощенный в символах»; «закрытая система значений, лежащих в основе поступков и мыслей их носителей» (К. Гирц).

Формальный анализ антропологических определений К., проведенный А.К. Кафаньей, показывает, что в их основе лежит тот или иной тип человеческого поведения.² Это — *социально-наследуемое поведение*, научаемая форма поведения (Р. Бенедикт, Дж. Стюард, Э. Дэвис, К. Клакхон и др.), *идеальное содержание* символического или вербального поведения людей (К. Уисслер, Дж. Форд и др.), общее или стандартизированное поведение, присущее всем членам группы (Дж. Горер, К. Янг и др.), *абстрактная форма* поведения (А. Кребер, К. Клакхон и др.), *сверхорганическое* или *экстрасоматическое* поведение (Л. Уайт и др.) и пр. Именно это обстоятельство послужило поводом для отнесения антропологии к поведенческим наукам.

Необходимо отметить, что каждая из групп антропологических определений К. имеет свои преимущества и недостатки. Как правило, они охватывают лишь те связи, которые соединяют между собой ее отдельные явления независимо от человеческого организма. Представим теперь в общем виде специфические признаки и основные компоненты К., предложенные и обоснованные А. Кребером, К. Клакхоном и А.К. Кафаньей в результате их анализа (см. табл. 1).

Таблица 1

Классификация определений культуры

Группа определений культуры	Специфика (сущностный признак) культуры	Основные компоненты
<i>Описательные</i>	То, что усвоено (и присвоено) человеком как членом общества	Знания и другие представления людей
<i>Исторические</i>	«Комплекс способов деятельности»	Образцы и убеждения, передающиеся в ходе наследования
<i>Нормативные</i>	«Стандартизированное поведение», «коллективный образ жизни» (стандартизированные практики)	Поведенческие стандарты, регуляторы (нормы, верования, идеалы и ценности) и продукты деятельности
<i>Психологические</i>	«Социально-наследуемое поведение» или «научаемая форма поведения»	Поведенческие реакции, привычки
<i>Символические</i>	Особый класс экстрасоматических (символических) явлений; система значений	Предметы и явления, зависящие от способностей к символизации («символаты»)

Конечно, трудно себе представить определения К., в которых были бы указаны и соединены все интегративные признаки. Но все же попытаемся дать ее обобщенную характеристику, опираясь на исследовательский опыт зарубежных и отечественных ученых. В основе большинства антропологических интерпретаций К. лежат следующие базовые признаки.

1. *К. есть институционально заданный способ (или система способов) удовлетворения базовых и производных (искусственных) потребностей человека.* Как известно, такой подход наиболее полно разработан Б. Малиновским. Приведем некото-

¹ Уайт Л. Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 26.

² См.: Кафанья А.К. Формальный анализ определений понятия «культура» // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 91 — 114.

рые фрагменты из его работы «Научная теория культуры»: «Во-первых, ясно, что удовлетворение органических или базовых потребностей человека и расы является минимальным условием существования каждой культуры... Все эти важнейшие проблемы человеческих существ решаются для индивида через посредство артефактов, через организацию в кооперативные группы, а также через развитие знания, понимание ценности и этики»¹.

По мнению Малиновского, на базе базовых (органических) потребностей формируются или искусственно выращиваются императивные потребности — экономические (материальные продукты), духовные (идеи и ценности) и собственно социальные (обычаи и нормы). Дальнейшее же развитие культуры невозможно без постоянного роста новых потребностей, которые она призвана обслуживать.

Следует отметить еще один важный факт, на который указывает Б. Малиновский. Процесс удовлетворения человеческих потребностей осуществляется в рамках определенных институтов — типовых единиц организации социальной жизни людей, которые устанавливают четкие правила и запреты, а также поддерживают традиции и обычаи. Без этих институциональных рамок трудно себе представить цивилизованные формы потребления или общения людей.

2. *К. есть особая форма или контекст социального поведения людей.* Б. Малиновский, анализируя предметное содержание К., приходит к выводу: «Культура как наиболее широкий контекст человеческого поведения имеет важное значение как для психолога, так и для обществоведа, историка и лингвиста»².

3. *К. есть мир артефактов (акцент на материальную природу культурных объектов).* В культурной антропологии артефактом называется материальное и символическое воплощение какого-либо культурного объекта³. Артефакт нельзя отделить от его культурной формы и материального субстрата. Он создается и существует только в контексте определенной культуры. На этом доводе строит свои предположения и Б. Малиновский. «Задача исследователя предистории и археолога, — писал он, — состоит в том, чтобы реконструировать полноту жизненной реальности прошлой культуры, исходя из частичных свидетельств, которые дают материальные следы»⁴. Причем частичные свидетельства относятся к характеристике культурной формы артефакта, а материальные следы — к способу его выражения.

4. *К. есть сфера смыслов и значений.*⁵ Такой подход разделяют некоторые западные и отечественные исследователи. Символично-интерпретативный подход К. Гирца является наиболее полной и разработанной версией постижения смыслового содержания К. Согласно этой версии, человек живет в «паутине значений» — системе смыслов, которая ориентирует его по отношению к другим людям и окружающему миру в целом. Следовательно, чтобы постичь К. как Своеобразную систему смыслов, необходимо расшифровать значения действий и взаимодействий людей.⁶ С этой точки зрения К. представляет собой не внешнюю силу, детерминирующую поведение людей, а контекст, в котором оно может быть понято.

Конкретизируя далее содержание указанного выше подхода, А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко пишут: «Культура есть система всеобщих принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смыслообразования, в совокуп-

¹ Малиновский Б. Научная теория культуры // Вопросы философии. 1983. № 2. С. 120.

² Там же. С. 117.

³ Как известно, *артефакт* понимается в науке как искусственно созданный объект.

⁴ Там же. С. 116.

⁵ Понятие «смысл» буквально означает то, что связано с мыслью, мысленное содержание предмета или явления. *Значение* характеризует то, ради чего этот предмет существует. В отличие от смысла, оно выражает объективную функцию предмета, которую он выполняет в деятельности людей, в процессе их общения. Другими словами, значение содержит указание на своеобразие и идентичность того или иного явления, а смысл — на его содержание. Один и тот же смысл может иметь несколько значений. Точно так же конкретное значение разных языковых выражений имеет, как правило, не один, а несколько смысловых оттенков.

⁶ Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г., Тавровский А.В. Символично-интерпретативный подход в современной культурлантропологии // Очерки социальной антропологии. СПб., 1995. С. 107.

ности определяющих иноприродный характер человеческого бытия»¹. Культурная реальность воплощает в себе феноменологическую (опредмеченную) сферу смыслового пространства, которое определяется посредством введения и интерпретации оппозиций: «имманентное — трансцендентное», «дискретное — континуальное», «сакральное — профаническое» и пр.

5. *К. есть мир знаков и символических систем.* Такое понимание близко по содержанию к предыдущему определению, но имеет собственную специфику. В отличие от смыслов, знаки и значения являются их символическими посредниками.² Они занимают срединное положение между артефактами, как материальными носителями определенных культурных форм, и ментальностью, как способом мысленного воспроизводства и конструирования реальности (ментифактами³).

Предметы и явления, зависящие от способности человека к символизации, Л. Уайт называет *символатами*. Они исследуются независимо от человеческого организма, т. е. в экстрасоматическом контексте.

Следовательно, знаки как элементы смыслообразующей деятельности человека включаются в структурное содержание К. благодаря способностям людей к символизации. В отличие от артефактов как материальных проводников культуры они являются символическими проводниками деятельности, а в отличие от институционально заданных способов, регулирующих взаимодействие между людьми (норм), они опосредуют отношения между различными классами культурных явлений безотносительно к их биологическим предпосылкам или материальным воплощениям.

6. *К. — это своеобразный механизм, осуществляющий выработку и трансляцию социально значимой информации.* Другими словами, продуктом К. является социальная информация, которая вырабатывается и сохраняется в обществе при помощи символических средств. Хотя такое понимание не получило широкого распространения в антропологии, его следует учитывать при построении научной модели К.

В антропологии обычно выделяются и рассматриваются отдельно несколько общих концепций, характеризующих содержание К. Это — концепции черт К. и культурных универсалий, концепция аккультурации и диалога культур, концепция инкультурации и др. Рассмотрим некоторые из них.

7. *Концепции черт К. и культурных универсалий.* Культурными чертами в антропологии называют базисные единицы К. Это — далее неделимые единицы К. (материальные продукты, произведения искусства или образцы поведения). Они подразделяются на универсальные, присущие всему человеческому роду, общие, присущие ряду обществ и народов, и уникальные (специфические). Так, американский культурный антрополог Дж. Мердок попытался выделить и обосновать фундаментальные характеристики К. Он приводит семь основных черт: (1) К. передается посредством *научения*; она возникает на основе заученного поведения; (2) К. прививается *воспитанием*; (3) К. *социальна*, то есть культурные навыки и привычки разделяются людьми, живущими в организованных коллективах или сообществах; (4) К. имеет *идеационную* природу, то есть она выступает в виде идеальных норм или паттернов поведения; (5) К. обеспечивает удовлетворение базисных биологических потребностей и вторичных потребностей, возникающих на их основе; (6) К. *адаптивна*, так как она вооружает человека механизмами приспособления к условиям окружающей среды и к своим собратьям; (7) К. *интегративна*, поскольку способствует образованию коллектива как согласованного и интегрированного целого. Именно эти черты исследователи считают сущностными (универсальными) признаками К.

Культурные универсалии выражают родовые начала человека, реализуемые в К. Согласно данной концепции, базис или фундамент культурной системы образуют универсалии — общие черты, характеристики или компоненты К., присущие всем

¹ Пилипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. С. 10.

² Под *знаком* понимают обычно символический предмет, предназначенный для хранения, переработки и передачи информации о других предметах.

³ Под *ментифактами* понимаются духовные состояния человека как субъекта и носителя данной культуры (ценностные ориентации, мотивы, установки, идеалы и пр.).

странам и народам независимо от их географического и социально-экономического положения. Так, К. Уисслер выделил девять фундаментальных характеристик, присущих всем К.: речь (язык), материальные черты, искусство, мифология и научное знание, религиозная практика, семья и социальная система, собственность, правительство, война.

В 1965 г. Дж. Мердок предложил схему, в которой он привел и описал свыше 60 универсалий К. Это — изготовление орудий труда, институт брака, право собственности, религиозные обряды, спорт, украшение тела, совместный труд, танцы, образование, похоронные ритуалы, гостеприимство, игры, запреты кровосмешения, правила гигиены, язык и пр.

Соотечественник Дж. Мердока К. Клакхон считает, что в основе культурных универсалий лежат биологические предпосылки (наличие двух полов, беспомощность младенцев, потребность в пище, тепле и сексе, возрастные различия между людьми и т. д.). Несмотря на это, взгляды Дж. Мердока и К. Клакхона весьма близки друг к другу. Учитывая их интерпретации, можно предположить, что культурные универсалии базируются на соответствующих биологических потребностях (например, беспомощность младенцев и необходимость ухода за ними и воспитания, признанные во всех типах культуры).

Итак, антропологический подход отличается предельной конкретностью, ориентацией на исследование иного в К. — «промежуточных» слоев и уровней, удаленных от ее институционального. В первом случае антрополог пытается найти и указать на предельно конкретные формы или единицы К., благодаря которым человеческая жизнь разлагается на рационально конструируемые элементы, называемые культурными универсалиями. Во втором — он стремится определить своеобразие этих элементов, отличающее их друг от друга (культурные черты). Следовательно, его интересуют как общие черты К. (универсалии), так и ее специфические особенности (черты).

Приведем теперь краткую характеристику способов интерпретации К., сгруппировав их по другим основаниям (см. табл. 2).

Таблица 2

Способы интерпретации культуры

Способ интерпретации культуры	Специфика (сущностный признак) культуры	Основные компоненты
<i>Функционалистский</i>	Институционально заданный способ удовлетворения потребностей человека	Институциональные единицы (нормы, образцы и пр.)
<i>Контекстуальный</i>	Контекст человеческого поведения	Единицы поведенческого контекста
	Мир артефактов	Артефакты (материальные объекты культуры)
<i>Смыслогенетический</i>	Сфера смыслов и значений	Смыслы и паттерны
<i>Информационный</i>	Механизм получения и трансляции информации	Единицы информации
<i>Универсалистский</i>	Культурные универсалии	Научение, воспитание, адаптация

Рассмотренные выше способы интерпретации К., имеющие место в антропологических учениях, позволяют нам сделать предварительный вывод. В антропологии XX в. не было общепринятого определения К. Его содержание зависело от многих факторов, в т.ч. идейно-теоретической позиции автора и его опыта полевых исследований, из которого он черпал свое знание о К. Можно с уверенностью сказать, что практически любое определение К., хотя и привносит понимание ее отдельных существенных признаков, не может претендовать на полноту содержания.

Совершенно очевидно, что К. — это то, что усвоено (и присвоено) людьми как членами данного общества и то, что наследуется ими из поколения в поколение, и то, что позволяет удовлетворять их разнообразные потребности, и то, что регулирует их поведение посредством норм и стандартов, и многое другое. У нее есть материальное воплощение (мир артефактов), за которым скрывается «идеальное содержание символического или вербального поведения людей», отражающее человеческую ментальность (ментифакты). Другими словами, культура есть одновременно материальный и идеальный феномен совместной жизни людей. Она проявляется в поведении людей, их предметной деятельности и выступает символическим и материальным посредником в их отношениях друг с другом и миром в целом.

Итак, мы установили в ходе краткого обзора определений, что К. проявляется в поведении и деятельности человека, привнося в них качественное своеобразие. Теперь же нам необходимо определить сущностную специфику К. как особого феномена деятельности и ответить на вопросы:

— что именно в деятельности выступает предметом К. ?

— посредством чего К. конструирует и направляет человеческую деятельность?

Культура как универсальное содержание деятельности

Главное предназначение К. состоит, на наш взгляд, в том, чтобы обеспечить деятельность с точки зрения содержания и средств ее осуществления. И хотя К. и не сводится полностью к содержанию деятельности, в ней можно обнаружить общие, повторяющиеся и типичные единицы деятельности — традиции, образцы, паттерны и пр. Предметом К. является, на наш взгляд, универсальное содержание деятельности.

К. характеризует такое содержание деятельности, существенными признаками которого выступают объективность и общезначимость (универсальность), индивидуальное своеобразие и свободная творческая активность. Содержание, в отличие от формы, жестко не структурировано и не детерминировано. При этом мы не отрицаем, конечно, наличия типичных и универсальных форм самой К., постигаемых личностью в процессе социализации.

Можно предположить, что уровень формализации К. повышается по мере ее погружения в социальность, где она выполняет, как известно, разнообразные функции.

Можно предположить далее, что содержание деятельности как основание К. определяется целиком и полностью тем, как люди планируют и организуют ее, видоизменяя или приспособлявая объекты природы и социума. Поэтому К. с необходимостью должна включать программы деятельности, технологии их реализации, а также ресурсы и технические средства.

Таким образом, понятие «содержание деятельности» фиксирует в себе не только основные идеи и смыслы К., что характеризует ее символическое измерение, но средства и результаты деятельности людей, что следует уже относить к ее технологическому измерению. В этом смысле К. есть способ символического и технологического оснащения и обеспечения деятельности людей. Поэтому понятия «К.» и «деятельность» не могут быть тождественны по своему значению.

Кроме того, при рассмотрении культурного содержания деятельности необходимо учитывать критерий универсальности. Универсальным является далеко не всякое содержание, а лишь инварианты, типовые образцы, характерные для разных форм поведения людей и их жизненных ситуаций.

Наша позиция в определении К. такова. Подобно тому, как личность является системным качеством человека, определяющим меру его тождественности с обществом и самотождественности, точно так же К. есть *системное качество* всей совокупной деятельности людей. Если личность выражает целостность человека в его отношениях с обществом, то К. характеризует целостность его целостной деятельности, проявляющейся в отношениях с природой (природно-экологический слой К.), обществом (общественно-интегративный слой) иличностью (социально-регулирующий

слоем). Это — качественная и системная характеристика человеческой деятельности, охватывающая как ее субъективные предпосылки (поведенческие стандарты, паттерны и пр.), так и объективные условия (способы и результаты).

Каковы же системные признаки К., определяющие ее содержание? Приведем лишь общий перечень системных свойств, раскрывающих ее социальную и надсоциальную сущность, взяв за основу концептуальную схему Дж. Мердока: 1) *функциональность* (способность удовлетворять потребности кого-либо); 2) *адаптивность* (способность приспосабливать поведение людей к условиям окружающей среды); 3) *символичность* (способность к символизации социального опыта людей); 4) *экстрасоматический* характер (соотнесенность предметов К. друг с другом); 5) *научаемость* (способность формировать новые потребности и свойства людей); 6) *иерархичность* (способность к соподчинению и соподчиненности разных уровней и слоев культуры); 7) *идеационность* (способность вырабатывать и поддерживать идеальные образы и нормы); 8) *интегративность* (способность преобразовывать или трансформировать разрозненные элементы деятельности в единое целое).

Культура как «метасистема» деятельности

Сверхсоциальный смысл К. и ее универсальное содержание необходимо дополнить еще одним существенным признаком — *метасистемностью*¹. Другими словами, К. следует отнести к наиболее сложному типу систем — метасистемам, определяющим цели (культурные цели и идеалы), способы и результаты деятельности. С точки зрения теории управления К. является управляющей системой, тогда как деятельность — управляемой системой. Она выходит по своим результатам за пределы деятельности, будучи одновременно подсистемой более широкой системы — социоприродного окружения.

Однако не следует понимать изложенные выше положения так, что деятельность человека производна целиком и полностью от К., что последняя является единственным источником активности. Конечно, субъектом деятельности выступает человек или группа людей, но осуществляется она в рамках той или иной культуры, которая налагает свой отпечаток на содержание их деятельности.

Проведем теперь сравнение различных способов существования человека и соответствующих видов его активности, среди которых К. занимает вполне определенное место (см. табл 3).

Итак, К. — это своеобразная «надстройка» над деятельностью людей, осуществляемой в конкретно-историческом социуме, которая концентрирует в себе их совокупные достижения. Только будучи метасистемой, К. может функционировать одновременно как тип социальной памяти народа, включающий формы его коллективного бессознательного, коллективные представления и символические значения, и как совокупность способов трансляции социального опыта человечества (традиции, обычаи и ритуалы) и социализации личности (ценности, нормы, правила и т. д.).

Неслучайно поэтому содержание К. чаще всего выражается при помощи понятий «образец», «схема», «алгоритм», «код», «матрица», «канон», «эталон», «парадигма», «стереотип», «норма», «традиция» и т. д. «Все эти понятия, — подчеркивает ростовский исследователь В.Е. Давидович, — вышли из различных областей знания, несут неоднозначную смысловую нагрузку, но их объединяет одно: они выражают момент устойчивости в изменяющемся содержании деятельности, переноса этого содержания, трансляции образцов, поддержания непрерывности исторического процесса, связи его ступеней. Во всех этих понятиях высвечивается одна важная сторона сущности

¹ Приставка «мета» означает «после», «за», «между». Метасистема — это система систем или система, которая призвана по определению выражать и описывать свойства другой системы (или систем). Она характеризуется сверхнормативностью и продуктивной активностью, благодаря чему эта система способна управлять другими системами и обеспечивать контроль над их функционированием и развитием.

культуры — ее способность как бы давать достаточно четкие предписания о выполнении в определенной последовательности некоторой совокупности актов, образующих в своем единстве деятельность. Эта алгоритмичность, несомненно, внутренне присуща культуре. В ней выражена хотя и мягкая, но все же "формализованность" культурных явлений. Культура побуждает к действию "по правилу", по более или менее очерченным линиям. Транслятор деятельности, аккумулятор исторического опыта, суммированный разум прошлого (но и его неразумие) — все это культура¹.

Таблица 3

Способ существования	Носитель	Вид или уровень активности
<i>Природные предпосылки деятельности человека</i>		
Физический	Тело	<i>Активность</i> как форма движения материальных тел
Биологический	Организм	<i>Жизнедеятельность</i> как биологически обусловленная и генетически запрограммированная активность
<i>Социокультурные состояния деятельности людей</i>		
Надбиологический или сверхорганический	Личность	<i>Деятельность</i> как сознательная и целенаправленная активность человека
Собственно социальный	Общество	Конкретно-историческая форма организации <i>совместной деятельности</i> людей
Надсоциальный или сверхсоциальный	Культура	«Метасистема» человеческой деятельности, выступающая в качестве ее «надстройки» и характеризующаяся системной активностью (управляющим воздействием) по отношению к ней

В этих словах содержится указание на главное предназначение К. — ее способность направлять и конструировать деятельность посредством имеющихся эталонов, образцов, алгоритмов и пр. Чтобы управлять нормами, необходимо быть источником или центром сверхнормативной активности. В этом и заключается, на наш взгляд, «метасистемность» К.

Некоторые исследователи, желая подчеркнуть надсоциальное происхождение К., настаивают на том, что в ее основе лежит творчество, формирующая деятельность, порождающая новое, т. е. созидательная (креативная) активность.² Вряд ли с этим можно согласиться. Конструирование значительно шире по своему содержанию, чем творчество. Конструировать можно, даже не создавая новое, а воспроизводя уже существующие формы и образцы.

В известном смысле К. есть *способ материального и символического конструирования действительности* — социальной и природной. При этом она выступает одновременно как то, что предшествует или опосредствует деятельность, и как ее системное качество.³ В любом случае содержание К. выходит по своему значению за пределы деятельности, образуя исходное звено единой цепи: К. (как способ воспроизводства и конструирования реальности посредством деятельности (управляющая система) <-> деятельность (сознательная и целенаправленная активность человека или управляемая система) практика (преобразующая деятельность или самоуправляе-

¹ См.: Культурология: Учебное пособие. Ростов н/Д, 1999. С. 90 — 91.

² Там же. С. 92.

³ Следует отметить, что К., будучи «встроенной» в деятельность, имеет вместе с тем и самостоятельное, отличное от нее содержание, которое она черпает из внешней среды. «Следы» К. прошлого побуждают исследователей реконструировать как саму деятельность предков, так и ее опредмеченные результаты. Так, например, дошедшие до нас сведения об окружающей среде, климате, ландшафте того или иного региона дают представления не столько о самой деятельности, сколько о ее предполагаемых или реальных условиях. Как таковые, они имеют культурное значение, выраженное в попытках воссоздать и символически сконструировать внешнюю среду жизни людей того времени.

мая система) <-*■ действительность, ставшая достоянием К. (часть реальности, которая порождена или преобразована посредством деятельности человека).¹

Рассматривая К. как метасистему деятельности, мы тем самым выходим за рамки ее узкосоциологического понимания. Она представляет собой уже не просто подсистему социального действия, отвечающую за поддержание порядка (образца) и регулирование конфликта, как это следует из социологической доктрины Т. Парсонса, а «верхний» этаж всей деятельностной иерархии, в т.ч. и ее «мозговой центр», — рефлексивное и преобразующее начало.

Следовательно, К. опосредствует состояние и динамику деятельности, а не поглощает ее полностью, как это пытаются представить функционалисты. Она рождается в глубинах социальной жизни как сверхприродный и сверхорганический феномен, имеющий искусственную природу. По мере эволюции К. в ней все больше появляется «естественных» элементов — спонтанных по своей сути явлений (традиций, обычаев, ритуалов и т. д.). Жесткие образцы адаптируются к местным условиям, приобретая большую гибкость и усиливая свое регулирующее воздействие на деятельность.

Таким образом, К. представляется нам как нечто искусственное, т. е. то, что «делает» реальность людей, преобразуя «внешнюю» физическую и материальную природу, изменяя и преобразуя само общество как систему отношений, а также трансформируя «внутреннюю» природу самого человека. «Возделывание почвы» как прообраз современного понимания К. есть лишь одна из предпосылок ее изучения. С другой стороны, К. «врастает» в социальное тело посредством «естественных» и спонтанных компонентов (традиций, нравов и пр.), постепенно, шаг за шагом меняя облик всей человеческой действительности.

Сформулируем теперь комплексное антропологическое определение. В нашем понимании К. является:

- системным качеством человеческой деятельности, выражающим и связывающим воедино ее объективное и универсальное (общезначимое) содержание, индивидуальное своеобразие и творческое измерение;
- высшим уровнем «системной иерархии» деятельности или метасистемы деятельности, отвечающим за ее обеспечение эффективными способами и средствами;
- источником сверхнормативной и самонаправляемой активности, определяющей цели деятельности и управляющей ее процессами;
- способом предметно-символического воспроизводства и конструирования социоприродной реальности посредством деятельности;
- естественно-искусственным феноменом, формирующим социоприродную среду существования человека посредством механизмов взаимодействия «искусственных» (рациональных) и «естественных» (спонтанных, т. е. нерациональных и самопроизвольно возникающих) сторон деятельности.

В заключение приведем краткую формулировку К., вытекающую из предыдущего анализа ее определений. Это — исторически определенная и целостная совокупность способов конструирования (порождения), организации (программирования) и регуляции (нормативного опосредования) человеческой деятельности, проявляющаяся в ее содержании (результатах, средствах, артефактах, образцах и т. п.).

См. также статьи: *Культура: опыт определения понятия; Культура: структура и функции; Культура и социальность; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Культурная система (философские основания).*

Соч.: Кафанья А.К. Формальный анализ определений понятия «культура» // Антология исследований культур. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997; Клакхон К.М.К. Зерка-

¹ Положение о практике как культурной деятельности человека позволяет расширить наши представления о феноменах самой К. Это требует в свою очередь переосмысления содержания некоторых понятий. Так, понятие «культурная среда» характеризует окружающую среду, освоенную человеком в процессе его деятельности. Можно предположить, что культурным следует считать не то, к чему приоткрылась рука человека, или то, что оказалось в поле его зрения, а то, что стало предметом его преобразующей деятельности, т. е. многочисленных повседневных практик.

ло для человека. Введение в антропологию. СПб., 1998; *Клакхон К.* Универсальные категории культуры // *Личность. Культура. Общество.* 2001. Т. 3. Вып. 2; *Линтон Р.* Понятие культуры // Там же. 2000. Т. 2. Вып. 4; *Малиновский Б.* Научная теория культуры // *Вопросы философии.* 1983. № 2; *Уайт Л.* Понятие культуры // *Антология исследований культуры.* Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997; *Уайт Л.* Культурология // *Личность. Культура. Общество.* 2004. Т. 6. Вып. 1; *Уайт Л.* Понятие культуры // Там же. 2004. Т. 6. Вып. 2.

Лит.: Белик А.Л. Культурология: Антропологические теории культуры. М., 1998; *Белик А.А., Резник Ю.М.* Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). М., 1998; *Белик А.А.* Культурология. Антропологические теории культуры. М., 1998; *Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г., Тавровский А.В.* Символично-интерпретативный подход в современной культурологии // *Очерки социальной антропологии.* СПб., 1995; *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1996; *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996; *Кравченко А.И.* Культурология. М., 2000; *Орлова Э.А.* История антропологических учений: Учебник. М., 2010; *Отюцкий Г.П.* История социальной (культурной) антропологии: Учеб. пособие. М., 2003; *Пелипенко А. А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998; *Резник Ю.М.* Культура как предмет изучения // *Личность. Культура. Общество.* 2001. Т. 3. Вып. 1—3.

Ю.М. Резник

Культура: основания, определения, понятия

Понятие «культура» (от лат. cultura — возделывание, обрабатывание; далее К.) является центральным в культурной (социальной) антропологии, этнологии, этнографии, философии К. В самом общем виде оно обозначает искусственный, созданный самими людьми мир и их организованную, освоенную путем научения активность. В этом современном значении оно начало применяться в Европе в XVIII в. благодаря работам таких мыслителей, как Дж. Вико, И.-Г. Гердер, Ш. Монтескье.

Первоначально содержание понятия К. было преимущественно философским с прогрессивистским и европоцентристским обертонами, присущими эпохе Просвещения. Со второй половины XIX в. понятие «К.» постепенно приобретает статус научной (а не только философской) категории. Все менее заметным становится его оценочный смысл, подразумевающий «высокий» уровень развития общества. А благодаря интеллектуальным усилиям сторонников эволюционной концепции человеческой истории, таких как Г. Спенсер, К. Маркс, Г. Морган, Э. Тайлор, оно все более стало пересекаться с понятиями цивилизации, общественно-экономической формации, глобальной регионализации.

В первой половине XX в. становление социально-научной трактовки К. происходит в работах А. Кребера, К. Клакхона, Б. Малиновского, А. Рэдклифф-Брауна, Л. Уайта. Понятие «К.» стали определять как «биологически ненаследуемую память человечества», которая передается через системы локальных стандартов поведения, через работу антропологических и «эволюционных» универсалий.

В дальнейшем из его содержания уходят обертоны романтизма, сопутствующие значениям уникальности, творческого порыва, духовности, освобождения от бремени повседневности и т. п. Как отмечал Ж.-П. Сартр, К. никого и ничего не спасает и не оправдывает. Культурная реальность — это порождение совместного существования людей со всеми его конструктивными и деструктивными последствиями, со всеми объективациями, хранящими опыт поколений, который временами осваивается и воспроизводится, а временами игнорируется.

Систематизация определений понятия «культура» в социальных науках

В настоящее время в философии и в социальных науках циркулирует более 500 определений К. Так, в «Словаре русского языка» применительно к совместному существованию людей указываются следующие значения:

— совокупность достижений человеческого общества в производственной, общественной и духовной жизни;

— уровень таких достижений в определенную эпоху у какого-либо народа как группы общества (уровень, степень развития какой-либо отрасли хозяйственной или умственной деятельности);

— просвещенность, образованность, начитанность (наличие определенных навыков поведения в обществе; воспитанность; совокупность условий жизни, соответствующих потребностям просвещенного человека).

Основания интерпретации понятия «культура»

В основании разных определений К. можно выявить некоторые дихотомии, например, «вещественное — символическое», «социальное — культурное».

Вещественное («материальное») и символическое («духовное»). Наиболее популярным является разделение трактовок понятия «К.» на «материалистические», с центральной категорией «материальная К.», и «идеалистическую», с центральной категорией «идеациональные» (термин П. Сорокина). Кстати, термин «духовная К.» используется в широком смысле только в России.

Следует подчеркнуть, что в современном понимании «материализм» и «идеализм» утратили статус показателей онтологической позиции субъекта познания, т. е. они уже не указывают на первопричину — материальную или идеальную — происхождения и существования культурной реальности.

Сегодня речь идет лишь о приоритетах в исследовательских интересах. Сторонники «материализма» предпочитают изучать вещественный мир человека и технологические аспекты его формирования и существования. Они принимают во внимание идеи и образы, заключающиеся в искусственных объектах, но видят в них в первую очередь признаки вещественных и социальных взаимодействий (обменов действиями, энергией). Напротив, «идеалисты» при изучении К. ставят акцент на идеях и образах, выраженных в знаковой и символической формах. Их интересуют прежде всего способы порождения и организации искусственных объектов именно такого рода. Разумеется, в этом случае значимость вещественности ни в коей мере не отрицается. Просто к вещам относятся как к носителям определенных значений и смыслов.

В философских, исторических и в ряде теоретико-культурных построений принято противопоставление материальной и идеальной (духовной) модальностей К. При этом к материальной модальности К. обычно относят вещественную жизненную среду людей и сумму используемых ими технологий, позволяющих трансформировать природный «материал» в предметы потребления и обмена. В отличие от этого в идеациональную (духовную) модальность К. принято включать результаты и способы интеллектуального и образного освоения людьми их окружения, символическую представленность их жизненного мира.

Категория «материальная К.» зародилась в рамках археологии, где исследователи имели и имеют дело только с вещественными следами человеческого прошлого. Позже она стала использоваться более широко, пока в работах О. Шпенглера не утвердилась как ключевой элемент дихотомии «материальное — духовное», где «материальное» связывалось с понятием «цивилизация».

Понятие «духовное» применительно к К. в широком смысле несет на себе печать объективного идеализма с его центральным представлением о «мировом духе», либо религиозной онтологии, где считается, что человек содержит в себе частицу божественного духа. Понятие «духовная К.» в широком смысле стало использоваться также в советской России примерно с 1970-х гг. и применяется до сих пор без определения теоретических оснований и необходимости обращения к нему, принимая во внимание его этимологическую связь с категорией «дух».

Именно такие архаические коннотации в понимании К. побудили П. Сорокина заменить понятие «духовное» на «идеациональное» (производное от категории «идея»). В дальнейшем под влиянием лингвистической философии и семиологии начали говорить о *символическом уровне* К.

Несмотря на несовершенство терминологии, различие в рамках категории «К.» ее вещественной и символической модальностей имеет важный познавательный смысл. Данные, полученные в течение XX в. сторонниками как «материализма» («культурный материализм», неозволюционизм, экологическое направление), так и «идеализма» (направление «К. и личность», структурализм, когнитивизм), свидетельствуют о том, что каждая из модальностей имеет собственную историю и требует тщательного анализа.

Так, совокупности идей и образов нередко придают локальное своеобразие культурам (субкультурам) даже при условии существенного сходства инфраструктур и социальных организаций. Об этом свидетельствует сохраняющееся культурное своеобразие на уровнях народной К. и элитарного искусства в странах «модернити», завершивших путь модернизации. В то же время общие символические элементы обнаруживаются в странах с различными социальными структурами и уровнями технологического развития. Достаточно указать на глобальное распространение такого крупномасштабного феномена, как массовая К.

Нередко понятие «духовная К.» сводится к категории ценностей, т. е. результатам шкалирования определенных классов культурных объектов и явлений в соответствии с утилитарными, прагматическими, познавательными, эстетическими или этическими критериями. И в этом отношении рассматриваемая дихотомия (материальное — духовное) имеет определенный познавательный смысл.

Так, сообщества, проживающие в одинаковых природных условиях или в общих административно-территориальных границах, могут разделять различные системы ценностей. То, что одни считают полезным, истинным, прекрасным, морально обязательным, у других оказывается бесполезным, ложным, эстетически незначимым, аморальным. С другой стороны, социокультурные группы, проживающие на разных территориях, в разных государствах, могут придерживаться сходных ценностей, например конфессиональных или познавательных.

Такого рода сходства и различия не только указывают на относительную автономность условий и процессов совместного существования людей, с одной стороны, и их символического отображения — с другой. Они также задают область изучения причинных и функциональных связей между вещественным, социальным и символическим аспектами отношений людей с окружением.

Социальное и культурное. Говоря о современной концептуализации соотношения содержания понятий «культурное» и «социальное», следует отметить, что она осуществляется по двум различным, хотя и взаимосвязанным исследовательским направлениям.

Первое из них достаточно четко обозначено в рамках школы социальных действий и систем Т. Парсонса. Здесь культурное считается всего лишь одной составляющей набора теоретических конструктов, предназначенного для изучения социального действия. Это измерение обеспечивает «аналитическую плоскость» структурирования для ценностей наряду с биологическим, выполняющим ту же функцию для организма (потребностей), с психологическим — для индивидуальных нужд и социальным — для институтов.

Второе направление принято соотносить с идеями К. Леви-Строса. В этом случае К. трактуется как особая упорядоченная селективная область феноменов, противопоставляемая «природному». «Природное» рассматривается как материал для «К.», понимаемой как реализованная способность человека специфическим образом «метить» окружение как свою «территорию», «жизненную среду». Таким образом, все социальные явления одновременно считаются культурными. Социальное и культурное при таком понимании представляют различия в точках зрения, «позициях наблюдателя» при изучении совместного существования людей: первое указывает на его структурную организацию; второе — на его содержательные характеристики (принципы формообразования искусственных объектов, их значения и смыслы для людей).

Различия между этими толкованиями не абсолютны. Речь идет об акцентах в выборе объекта изучения при наличии общеразделяемых представлений о предметной

области, при которых К. понимается как искусственное начало в совместной жизни людей. К. Леви-Стросс имеет в виду все без исключения классы искусственных объектов, а Т. Парсонс только один из них — ценности.

В то же время концепция Парсонса позволяет преодолеть абстрактную дихотомию «природа — К.», предложенную Леви-Строссом, за счет введения третьего измерения — социального. Из этого следует, что при изучении совместного существования людей можно выделить по крайней мере три его модальности: природную, социальную и культурную. В этом теоретическом контексте исследования К. более не ограничены только наблюдением и описанием искусственных объектов, актов заученного поведения — отдельных либо связанных во времени и/или пространстве. Появляется возможность их интерпретации и объяснения как производных отношений людей с их вещественным окружением или друг с другом.

Предметное содержание понятия «культура»

Различия в толковании понятия «К.» зависят от того, какие искусственные объекты или виды заученного поведения оказываются в сфере приоритетного внимания исследователя. По этим основаниям можно выделить несколько типов содержательного наполнения понятия. Часть исследователей определяют К. как совокупность всех видов человеческой активности и их производных без какого-либо специального их упорядочения. Другие трактуют К. как категорию, обозначающую средства и способы приспособления общества к природному окружению. Некоторые подчеркивают непосредственную связь категории с концепцией человеческой деятельности. Имеются определения К., где акцент делается на традиции, т. е. механизмы наследования знаний, навыков, верований, воспроизводящихся в обществе из поколения в поколение. А кто-то выделяет формы отношений и поведения, приобретаемых путем научения (социализации, инкультурации) и характерных для определенных социальных слоев, сообществ, групп. Однако, несмотря на кажущиеся разнообразие интерпретаций понятия К., есть некоторые общие позиции, которые явно присутствуют или подразумеваются в каждом из его общих определений, например, содержательный аспект, искусственный характер и др.

К. как содержательный аспект социальной жизни. Под К. понимается содержание социальной жизни людей. На это указывал еще Ч. Моррис. В его работах постоянно присутствуют свидетельства о том, что одни и те же «естественные» процессы (например, отношения полов, поглощение пищи) в разных обществах принимают неодинаковые внешние социально санкционированные формы; члены одного и того же общества в рамках характерной для него социальной структуры могут ориентироваться на различные эталоны поведения, отношений, оценок.

Сторонники системных представлений о К. — К. Клакхон, А. Кребер, Л. Уайт и др. — полагали, что категория «общество» указывает на структурный аспект совместной жизни людей, а «К.» — на ее содержательное наполнение. Многие теоретики отмечали, что К. материализована в многочисленных объективированных формах прошлого и настоящего, но реально существует только во взаимодействии, вещественном и информационном обмене между людьми. Это означает также, что независимо от источника порождения культурных объектов — индивид или группа — подразумевается, что речь идет о социальном, а не индивидуальном понимании категории «К.».

Искусственность культурных феноменов. Изначально утверждается, что культурные явления искусственны, порождаются во взаимодействии людей с окружением. Их противопоставление естественным, природным можно считать классически аксиоматичным. А. Гелен, Дж. Вико, Ш. Монтескье рассматривали К. как природу, преобразованную в процессе человеческой деятельности. Б. Малиновский связывал представления о К. с искусственными средствами удовлетворения и регулирования витальных (природных) человеческих потребностей. М. Вебер полагал, что понятие «К.» подразумевает разумный и имеющий социальное значение разрыв «бессмысленной бесконечности происходящих в мире событий». К. рассматривается как био-

логически ненаследуемая информация, а также способы ее организации и хранения. В то же время ее определяют как заученное поведение К. Кун, Д. Бидни, Р. Линтон. Наряду с широким толкованием искусственности существует более узкое — семиологическое, когнитивистское, ограничивающееся областью знаков, символов.

Содержание понятия К. включает в себя следующие компоненты:

— *Вещи*. К. как область познания включает в себя вещи. Мир искусственных предметов всегда был основным материалом для ее изучения. В археологии издавна существует специальный термин «материальная К.», обозначающий разного рода вещественные следы прошлого: строения, средства передвижения, инструменты, предметы быта, утварь и пр.

— *Образцы человеческих отношений*. Важной составляющей понятия «К.» являются образцы человеческих отношений. В свое время Дж. Хонигман при определении К. выделял два рода явлений. Во-первых, социально стандартизированное поведение в сообществах. Во-вторых, материальные продукты групповой активности. Из тех и других единиц складываются типичные образцы, конфигурации, стереотипные формы (паттерны), которые принимаются людьми как относительно устойчивые и повторяющиеся способы восприятия, чувствования, мнения и поведения. Они могут быть общепринятыми для той или иной К. (например, государственные торжества) или специфичными для конкретного региона (например, диалект) и группы (например, жаргон). Образцы могут носить характер реальных действий и отношений или же быть плодом воображения. К числу последних относятся идеалы, т. е. нечто желаемое, но недостижимое. Л. Уайт полагал, что именно образцы и продукты человеческой активности, а не люди составляют предметную область изучения К..

— *Технологии*. Значимость выделения технологий, или специально организованного взаимодействия, ориентированного на достижение заранее установленного результата, в особую предметную область изучения К. сегодня не вызывает сомнения. Некоторые теоретики считают, что К. в основе своей технологична. Принято даже разделять такие целеориентированные стандартные последовательности действий в зависимости от типов объектов, на создание которых они направлены: создание физических вещей; организация социального взаимодействия; порождение и трансляция символов.

— *Символические единицы*. К. понятию «К.» обязательно относят символически выраженные связи людей с окружением, в т.ч. ценности и нормы. В свое время А. Кребер и К. Клакхон, определяя понятие «К.», писали, что К. состоит из эксплицитных и имплицитных норм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов. Ее сущностное ядро составляют традиционные идеи, которым приписывается особая ценность. Л. Уайт считал, что К. представляет собой организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных с помощью орудий), идей (верований, знаний) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме. АУ. Гудинаф полагал, что К. общества состоит из того, что необходимо знать и во что необходимо верить его членам, чтобы действовать взаимоприемлемым способом и исполнять любые значимые для них роли.

Обобщая все наиболее значимые характеристики К., которые выделялись в приведенных выше авторитетных теоретических позициях, можно сформулировать некоторое интегральное определение. Итак, категория «К.» в ее социально-научном понимании обозначает *содержание совместной жизни людей, представляющее собой биологически ненаследуемую информацию и искусственные, созданные людьми объекты (артефакты)*. К *артефактам* как элементарным единицам изучения К. относятся следующие классы таких объектов: вещи; символы и знаки; технологии их порождения, трансляции и использования; способы регулирования социальных взаимодействий и коммуникаций; оценочные критерии. Из их организованных совокупностей и состоит то, что принято называть феноменами К. Это — созданная самими людьми искусственная среда их существования и самореализации — источник формирования и регулирования отношений с окружением, социального взаимодействия и коммуникации.

Термин «морфология К.» (*Kultur morphologie*) был введен немецким этнологом А. Фробениусом. Так он обозначал исследовательское направление, связанное с выявлением строения К. и исторических связей между К. В рамках этого направления использовался метод классификации на основании критериев, которые позволили бы свести многообразие культурных феноменов к совокупности таксономических единиц — «культурных кругов», распределенных по определенным географическим зонам. В то же время Фробениус основывался на принципах «понимающей» философии В. Дильтея, что добавляло к формальной процедуре классификации семантический анализ каждой из ее составляющих. Объединение этих теоретических позиций позволило сочетать закономерности построения культурных форм с их содержательными характеристиками (пайдейума, или «душа» К.), придающих своеобразие каждой К. в целом.

Эти идеи не нашли, однако, широкого распространения, ограничиваясь рамками основанного в 1925 г. во Франкфурте-на-Майне института морфологии К. и журнала *Paideuma* (с 1966 г. — «*Mittlungen zur Kulturkunde*»). За время своего существования представления о морфологии К. претерпели существенные изменения, а концепция «культурных кругов» составила основу последующих разработок, относящихся к определению культурных конфигураций. Накопленные в рамках этого направления описания устойчивых компонент различных культур и попытки их классификации, определения их значений и смыслов в контексте культурной целостности, несмотря на все несовершенства, стали заметным шагом в продвижении социально-научного знания о К.

Уровни организации культуры

В настоящее время практически любая обобщенная концепция К. содержит определенные допущения о ее строении. Почти все теоретики выделяют такие ее морфологические единицы, как религия (мифология), искусство. Многие проводят различие между *профессиональным* (институционализация общественного разделения труда) и *обыденным* (нравы, обычаи) уровнями К. Существуют работы, посвященные таким единицам, как хозяйственная, политическая К. В антропологии утвердились такие области исследования, как антропология образования, юридическая антропология, экономическая антропология и др., где объектами изучения становятся соответствующие области К.

Сегодня появилась возможность теоретически обобщить имеющееся знание об отдельных составляющих К., обращаясь к фундаментальным антропологическим основаниям — универсалиям, обеспечивающим возможность теоретической концептуализации и операционализации таких понятий, как деятельность, социальное действие, взаимодействие. В XX в. эти понятия стали центральными при построении теорий общества и К., связывающих устойчивые и изменчивые характеристики совместной жизни людей с проявлениями их организованной и/или спонтанной активности.

Антропологические основания морфологии К. В процессах взаимодействия людей с окружением, при реализации определенных побуждений, достижении желаемых результатов такого рода универсалии (свойства, способности) трансформируются в конкретные процедуры индивидуальной и совместной деятельности. Эти процедуры закрепляются в навыках людей, которые они приобретают и совершенствуют в повторяющихся ситуациях при многократном воспроизведении однотипных действий.

В ходе использования и совершенствования процедур происходит их структурирование, а отношения людей с окружением в дифференцированной и организованной форме закрепляются на интерсубъективном уровне. В соответствии с известными в настоящее время антропологическими универсалиями — врожденными свойствами и способностями человека — модель результативной активности выглядит как последовательный набор следующих процедур:

— в образной форме выделяется непосредственная *социальная и предметная среда* как жизненное пространство, поле взаимодействия (деятельности) для достижения значимых для людей результатов; фиксируются наиболее важные элементы среды как объекты особого внимания (теоретическими основаниями процедуры служат гештальттеории формирования образов);

— в отношении этих объектов совершаются *конкретные действия* и закрепляются те из них, что приводят к желаемым результатам (в этом случае теоретические основания черпаются из теорий социального действия, деятельности и научения);

— путем рефлексии фиксируются *цель действий*, соответствующие ее достижению средства, с ними соотносятся промежуточные результаты (теоретические основания определяются принципами рационального познания);

— в соотношении с устойчивыми элементами окружения устанавливаются границы поля приложения усилий; в отношении изменчивых — определяется диапазон возможностей воздействия на них; в этих пределах упорядочиваются последовательности допустимых действий (теоретические основания задаются концепцией социальных норм);

— в процессе целедостижения элементы поля активности соотносятся с более широким контекстом окружения, учитывается возможность вмешательства случайных факторов и определяются их предполагаемые последствия (теоретические основания связаны с концепциями «фон — фигура» в гештальттеории и периферического восприятия в теории восприятия).

Концепция человека как социального существа, способного к объединению с другими в процессе совместного достижения желаемых результатов, предполагает необходимость кумуляции соответствующего опыта в социально установленных intersубъективных, т. е. культурных формах. В результате такой опыт становится ключевым ресурсом повышения эффективности процессов социального взаимодействия и коммуникации, так как становится достоянием множества людей. Его дифференциация в соответствии с выделенными фундаментальными процедурами результативной активности и определяет морфологию К., построенную на культурно- (социально-) антропологических основаниях.

Уровни рассмотрения строения К. Выделяются следующие области кумуляции культурного, социально значимого опыта.

Во-первых, организация людей для совместной жизни, для коллективного жизнеобеспечения, для результативных социальных действий. В этом случае речь идет о культурных аспектах социальной организации.

Во-вторых, порождение и кумуляция социально значимой информации, относящейся к связям человека с окружением и выраженная в общепринятой символической форме. Такая информация локализуется и концентрируется в особых областях К., и составляет резервный запас специализированного знания людей о себе и об окружении.

В-третьих, это каналы трансляции культурного опыта, содержащие социально значимые знания и представления общего характера. С их помощью осуществляются процессы социальной коммуникации и социализации членов общества. Поскольку представления людей об окружении не являются врожденными, такие каналы оказываются необходимыми в К. любого типа.

Приобретение и использование социально значимого опыта осуществляется двумя основными способами: специализированное в контексте институциональных отношений и нереплексивное в процессах повседневных коммуникаций. Для построения морфологии К. проведение такого различия важно, поскольку в каждом случае механизмы освоения окружения и способы построения отношений с ним специфичны и порождают различные результаты.

Первый уровень ассоциируется с концепцией *общественного разделения труда*. Она фиксирует качественную неоднородность форм и видов профессиональной деятельности, их дифференциацию и сосуществование в обществе. Однако социокульт-

турная жизнь не исчерпывается участием в общественном разделении труда. В социальных науках принято выделять ее другую модальность, относимую к *свободному, внерабочему времени*. На этом уровне изучаются межличностные, сетевые связи и отношения людей, их непосредственная жизненная среда. Происходящие здесь процессы в отличие от норм общественного разделения труда принимают форму привычек, нравов, обычаев.

На таких основаниях в морфологической модели К. проводится различие между неспецифичными и специализированными формами социокультурной жизни. *Неспецифичные формы* — взаимодействия и коммуникации на уровне прямых межличностных контактов в первичных группах — принято называть повседневной, обыденной реальностью. Она характеризуется тем, что люди осваивают и используют необходимые знания и навыки не специально организованным образом, а в процессе повседневных контактов с окружением, использования общедоступных информационных средств. В самом общем виде это — совокупность отношений, способов организации взаимодействий и коммуникаций, базирующихся на непосредственных переживаниях и межличностных связях, на удовлетворении первичных жизненных потребностей. В обыденной жизни люди действуют по большей части «автоматически», без специальной рефлексии. Свои затруднения на этом уровне они, как правило, относят прежде всего к личной сфере, осмысливают и пытаются преодолеть их на основе здравого смысла и практического опыта.

Социальные последствия событий обыденной жизни обусловлены особенностями существующих здесь норм, правил и социальных санкций. Инструментальные формы функциональных отношений реализуются в рамках официальных легитимизированных организаций. Это — труд и организованная общественная (политическая, художественная, благотворительная и т. п.) активность. В значительной степени именно на этом уровне создаются социально необходимые вещи и технологии, приобретают интересубъективную символическую форму идеи и образы, вырабатываются правовые нормы и критерии оценки всех классов артефактов, имеющих общественную значимость.

Социальные последствия осуществления институционально предписанных функций определяются их общественной значимостью и соответствующими нормативными границами. В настоящее время активности на этом уровне уделяет значительную часть времени и усилий большинства членов общества. Именно к ней относится категория «общественное разделение труда»; она носит коллективный характер, институционализована и регулируется кодифицированными нормами.

Таким образом, введенное различие между обыденным и специализированным уровнями К. имеет важное значение для построения ее морфологической модели. Каждый из них отличается специфичными характеристиками, такими как направленность в отношениях с окружением, виды и способы организации взаимодействия и коммуникаций, критерии оценки их качества и результатов, место в совместном существовании людей.

Модель функциональной дифференциации К. Концепция К., базирующаяся на антропологических основаниях, на представлениях о человеке как социальном существе, способном к объединению с другими для осуществления совместной активности, предполагает необходимость кумуляции соответствующего опыта в культурных формах. На специализированном и обыденном уровнях К. выделяются функционально специфичные области упорядоченного накопления, хранения и распространения такого опыта, обеспечивающие существование общества и К. в историческом времени. К ним относятся:

— организация и регулирование *социальных отношений* (кумуляция такого опыта в культурных формах необходима для совместной адаптации людей в меняющемся окружении);

— социально значимая *специализированная информация*, обеспечивающая воспроизведение ключевых связей людей с окружением в символических формах (она составляет запас дифференцированного по содержанию, актуально используемого и

резервного знания людей о себе и окружении, к которому они обращаются при затруднениях);

— каналы широкой *трансляции культурного опыта*, распространяющие социально значимые представления общего характера, которые становятся разделяемыми благодаря их общедоступности (кумуляция и циркуляция такого рода информации необходима для поддержания социальной коммуникации, для социализации и ресоциализации членов общества).

На пересечении таких аналитических измерений, как дифференциация фундаментальных связей человека с окружением, формы социальной активности и области кумуляции и трансляции социально значимого опыта, строится полная *идеально-типическая морфологическая модель* К. Каждая из морфологических единиц представляется через специфичные для нее функциональные доминанты, знания и навыки, виды и результаты деятельности, технологии, институты, составляющие необходимые предпосылки упорядочения социальной жизни в культурных формах. Схематически такая модель выглядит следующим образом.

Специализированный уровень представлен культурными блоками социальной организации, социально значимого знания и трансляции культурного опыта. Культурные формы социальной организации включают в себя *хозяйственную К.*, базирующуюся на совместной практической деятельности людей, связанной с жизнеобеспечением; *политическую К.*, основу которой составляет способность людей к объединению в группы интересов при решении социально значимых проблем; *правовую К.*, основанную на свойстве людей нормировать свои отношения и взаимодействие с окружением.

К формам социально значимого знания относятся *религиозная, философская, художественная и научная* области К.

Философская и религиозная области содержат совокупности представлений, способов построения суждений, переживаний, ориентированных главным образом на построение картины мира и отношений с трансцендентным. Ядро этих областей К. составляют способности человека к периферическому восприятию окружения, вероятностному мироощущению, обобщению приобретаемого опыта. При этом в рамках философии представлен «светский» вариант картины мира с рациональными формами обоснования и построения; для религии же характерен образ священного миропорядка, базирующийся на вере и не предполагающий необходимости рационального доказательства.

Далее, выделяется художественная К., искусство с функциональной доминантой формирования образных, эмоционально окрашенных, гибких определений ситуаций в отношениях людей с окружением и представления их в эстетических формах. Основу этой области К. составляет фундаментальная способность человека к формированию образов.

Наконец, к этой же группе принято относить научную К., обеспечивающую обоснованное рациональное знание об устойчивых и изменчивых, закономерных и случайных комплексах связей людей с окружением. Она обусловлена способностью человека рационализировать свой опыт, т. е. формировать проверяемые устойчивые концепты, относящиеся к осмыслению реальности.

Каналы трансляции культурного опыта на специализированном уровне К. представляют собой институциональные способы распространения как специализированных, так и обыденных его форм. Их выделение в морфологической модели К. обусловлено необходимостью проследить то, какими путями осуществляется обмен информацией между специализированным и обыденным уровнями К., а также между отдельными специализированными областями К.

Кроме того, выделяются и другие специализированные уровни К.: систему общего образования; область просвещения; средства массовой информации, предназначенные для широкого распространения общедоступной культурной информации.

На *обыденном* уровне дифференциация областей К. соответствует специализированным кумулятивным формам. В контексте социальной организации система

общественного разделения труда сопоставляется с К. домашнего хозяйства: приобретение товаров, пользование сферой услуг, подсобное хозяйство и т. п. Подобием политической К. можно считать обыденные формы организации межличностных отношений и регулирования конфликтов. Функции специализированной области права на уровне повседневности выполняет обыденная мораль (нравы, обычаи, нравственные максимы и т. п.).

Между социально значимыми обыденными и специализированными знаниями и представлениями также можно провести параллель. Так, с философской К. примерно сравнивать обыденное мировоззрение, культурные стереотипы, расхожие убеждения и т. п. По аналогии с религиозной К. выделяются верования и суеверия, «нормирующие» связь между событиями повседневной жизни и миром вероятного, непредвиденного, случайного. Научная К. примерно сопоставима с практическим знанием, которое фиксируется в представлениях о типичных жизненных ситуациях и соответствующих им способах поведения — нормах и правилах повседневной жизни. Наконец, искусство соотносимо с обыденной эстетикой, отображаемой в стиле жизни (внешний облик, одежда, убранство жилища, игры, танцы и т. п.) и фиксирующей опыт повседневного образного освоения реальности.

Динамические аспекты морфологической модели культуры. Специализированные области К. различаются также по ориентированности на устойчивые или изменчивые отношения человека с окружением. Устойчивость, универсальное, «абсолютное» являются объектом особого внимания в философии и религии и базовым «фоном», на котором выделяются «универсалии» и «инварианты» жизненного мира людей. В сфере человеческих отношений ориентация на поддержание их устойчивых форм свойственна философской и религиозной этике на уровне социально значимого знания и области права на уровне социальной организации.

Регулирование взаимодействия устойчивого и изменчивого относится к доминирующим функциям науки (социально значимое знание) и хозяйственной К. (социальная организация). В науке устойчивое рассматривается прежде всего как пределы, внутри которых человек может с пользой для себя воздействовать на окружение. В сфере хозяйствования для каждого конкретного состояния общества решается вопрос о соотношении ее устойчивых компонент, связанных с необходимостью жизнеобеспечения, и меняющихся составляющих — технологий и форм продукции. Специализированной областью К., регулирующей изменчивость групповых интересов и их соотношений, является сфера политики. Изменчивое становится также предметом особого внимания в искусстве. Именно художественная деятельность теснее всего связана с непосредственными переживаниями людей, а следовательно, с их прямыми реакциями на подвижность окружения и собственных личностных состояний.

Отношения между обыденным и специализированным уровнями К. не линейны. Разумеется, каждый индивид, участвующий в общественном разделении труда, является носителем и профессиональной, и обыденной К. Более того, взаимодействие представителей различных специализированных областей К. осуществляется через обыденный уровень. Тем не менее это не предполагает постоянного непосредственного контакта между уровнями. Так, обыденная внепроизводственная жизнь представителей большинства исполнительских профессий — рабочие, работники сферы обслуживания, технические работники, мелкие служащие — чаще всего свободна от существенных элементов их профессиональных знаний.

Специализированные области К. различаются по степени реализации способности человека порождать и использовать новое. Во-первых, некоторые из них являются источниками культурных инноваций в большей мере, чем другие. Таковы искусство, наука, политика. Во-вторых, в одних областях осмысление последствий этих инноваций для человека происходит с акцентом именно на новизну в отличие от других, где новое стараются свести к уже хорошо известному. К первому типу относятся наука и искусство; ко второму — религия и право. В-третьих, деятельность в различных специализированных областях К. формирует у людей различную степень интереса к инновациям, развитости навыков к их созданию и освоению.

Последнее обстоятельство имеет особую важность для изучения культурной динамики. На специализированном уровне К. существует очевидное различие между исследовательско-экспериментальными, организационными и исполнительскими типами деятельности. К первому типу относится поиск нового, разработка решений социально значимых проблем на сущностном, предметном уровне. Второй тип предполагает организацию людей для совместной деятельности и контроль над качеством ее процессов и результатов. Для третьего типа характерно выполнение действий, ответствующих замыслам исследователей-экспериментаторов и осуществляющихся под руководством организаторов. С точки зрения морфологии К. речь идет не просто о различных типах деятельности, а о профессионально-должностных субкультурах.

Акцент на *теоретическом* или *эмпирическом* изучении сходств и различий между человеческими сообществами обуславливал концентрацию внимания на одном из двух ключевых познавательных направлений. Теоретики по большей части занимались разработкой идеи К. как абстрактной категории, характеризующей человечество как вид. Эта идея (панкультура) имеет два основных значения: инструментальное и оценочное. В первом случае речь идет об абстрактной категории, предназначенной при изучении человечества для противопоставления врожденного и искусственно созданного, т. е. природы и К. Во втором — акцент помещается на общей тенденции изменения искусственного мира в историческом времени, обозначаемой как эволюция. Эмпирики в основном собирали данные об отдельных сообществах, о специфичных манерах и практиках их членов, об их обычаях и нравах.

Начало исследований морфологии культуры

Изучение К. имеет давнюю историю. Начиная с эссе М. Монтеня «О каннибалах», в этой области утвердился следующий методический принцип: исследователь, как внешний наблюдатель должен понять и описать изучаемую К. в ее собственных терминах.

В XIX в. философы, придерживающиеся концепции панкультуры (в первую очередь основоположники классического эволюционизма), рассматривали человеческую К. как единую целостность. В качестве эталона принималась европейская К., а отличия от нее принято было относить к более низкому уровню развития общества или к «пережиткам», сохранившимся от его предыдущих стадий. Акцент на универсалиях в рамках этого направления полностью вытеснил интерес к идентичности или специфичности и самодостаточности каждой отдельной К. Попыткам абстрагироваться от особенностей и многообразия человеческих сообществ противостояли сторонники интеллектуального течения, которые с самого начала утверждали приоритетную ценность собственной, особенно так называемой народной К. Они погрузились в изучение родного языка, нравов и обычаев своего народа, его мифологии. Впоследствии такие ценностные приоритеты породили идеологию почвенничества с ее преклонением перед священностью нации и культом патриотизма.

Однако в рамках концептуализации понятия К. имеется еще одно направление, представляющее собой своего рода системный синтез универсализма и партикуляризма. Его исходные основания принято связывать с именами Дж. Вико и И.Г. Гердера. В работе Дж. Вико «Новые основания науки об общей природе наций» (1725) понятие «К.» трактовалось как механизм, объединяющий людей в группы, называемые «нациями» (позже — этническими группами). Позиция Вико существенным образом отличалась от описания отдельных наборов обычаев либо поиска универсальных эталонов поведения. Он полагал, что необходимо экстрагировать общие элементы из историй различных наций, рассматривая каждую из них как производную от развития ее собственных институтов.

В своих теоретических построениях Вико исходил из следующих основных допущений:

1. Способность человека «культивировать» побуждает его создавать «*институты*», совокупность которых в трактовке Вико можно приравнять к современному антропологическому пониманию К. (становление человека происходит в процессе

создания, поддержания, изменения институтов, принципы образования которых заложены в природе человеческого сознания);

2. Изучение институтов базируется на анализе фактических источников, к которым он относил *мифы* и *фаблио*, а не ограничивается только спекулятивными рассуждениями;

3. Необходимо проводить различие между *универсальными* и вечными принципами, на которых основаны все нации, и *отдельными* культурами, «бесчисленным разнообразием обычаев» (это положение считается началом компаративного — сравнительного — метода);

4. К. каждой нации следует мыслить как данность, сформировавшуюся самостоятельно и имеющую собственную историю (истории наций развиваются параллельным курсом, составляющим трехстадийную систему: боги — герои — люди; иными словами, динамика К. уходит корнями в природу, но не может реализоваться вне человека);

5. Институты имеют *адаптивную природу* (они берут свое начало в общественных нуждах, поддерживаются за счет их социальной полезности и совершенствуются путем целенаправленных изменений; такие первичные институты, как брак и семья, смерть и похороны, религия — отмеченные уже Геродотом, — признавались и признаются всеми людьми).

Работа Вико заострила внимание к вопросам, которые стали центральными для всей истории культурной антропологии и породили ее интеллектуальную среду, оказавшую влияние на всех ученых — от Причарда и Боаса до Харриса и Гирца.

Подобно Вико, И.Г. Гердер не только указывал на систематические различия в человеческом поведении, но и подчеркивал значимость этих различий для понимания.

1. Как и Вико, Гердер считал, что человеческий мир построен из постоянно изменяющегося набора различных по происхождению культур. Однако все они суть производные единой человеческой природы, а их различия в проявлениях зависят от ее предрасположенности.

2. Различия между людьми заключаются в способах культивирования их ощущений и восприятий в процессе социализации. Соответственно, каждая производная такого культивирования для социального целого и в данный момент исторического времени представляет собой К.

3. В отличие от Вико, Гердер связывал становление человека с формированием языка. Он считал язык универсальным медиумом, объединяющим отдельные проявления и элементы культивирования, связующей силой, которая определяет общность в границах человечества как целого.

4. Подобно Вико, Гердер придерживался позиции релятивизма, полагая, что корни и содержание каждой К. могут быть осмыслены только через изучение ее истории. В то же время он не считал все культуры равно развитыми, но подчеркивал, что каждая, будучи уникальным выражением «единства человечества» в его целостной истории, заслуживает признания как таковая.

Хотя основное внимание Гердер уделял политической структуре, он признавал, что ее форма и содержание составляют лишь часть интегрированного набора институтов и практик, характерных для каждой нации. Таким образом, он заложил основы представления о том, что К. следует рассматривать как систему различных, хотя и взаимосвязанных областей культивирования. Его трактовка К. как единицы исторического существования человечества означала сдвиг в изучении К. — от попыток сложить из различных фрагментов универсальную панкультуру и спекулятивно извлечь из нее историю человечества к рассмотрению динамики индивидуальных культурных целостностей — наций. Такого рода идеи привели в дальнейшем к пониманию К. как системы.

Во второй половине XX в. в рамках антропологии продолжается обсуждение темы «К. и культуры». Систематическое методологическое различие в изучении панкультуры и отдельных культур провел К. Пайк в 1954 г. Он воспользовался аналогией с

изучением звуковых систем человеческой речи. Здесь фонемика относится к частным звуковым системам отдельных языков, а фонетика — к звуковым системам человеческого языка вообще. Соответственно, были выделены «эмик» и «этик» уровни анализа культурных категорий (иногда в русском переводе эти понятия обозначаются как «эмное» и «этное»). На первом уровне изучаются категории, характерные для отдельных культур; на втором — относящиеся к К. вообще, или панкультуре.

Позже У. Гудинаф (1970) предложил в рамках этик-уровня рассматривать два типа категорий: во-первых, собственно этик-категории, которые выделяются для изучения кросскультурных различий и построения эмик-систем; во-вторых, типологические категории, используемые для группировки эмик-систем по общему основанию и для дальнейшего построения общей теории. Последнюю Гудинаф понимает как установление отношений между двумя или более наборами культурных категорий и выявление фундаментальных причин, объясняющих сходства и различия между ними.

Итак, эмик-категории употребляются носителями определенной К. для классификации конкретной семантической области (родственные отношения, цвета, растения, животные и т. п.). Этик-категории используются антропологами для анализа концептуальных различий, обнаруживаемых в эмик-системах. Классификационные, или теоретические, категории используются также антропологами для объяснения вариаций культурных феноменов, в том числе эмик-систем. В науке о К. считается, что большинство вариаций в последних связаны причинно-следственными отношениями с другими аспектами совместного существования людей. Соответственно, если не определен ранг эмик-системы, теоретическую проблему исследования нельзя считать установленной. Разработка этик-системы рассматривается в современной культурной антропологии как наиболее экономный способ определить и описать ранг вариаций эмик-систем. В то же время пока неизвестно, могут ли этик-категории, пригодные для объяснения когнитивных культурных различий, использоваться применительно к иным культурным феноменам.

Современные типологии культур (культурных единиц)

Признание современными антропологами множественности и неоднородности культурных единиц как данности обусловило изменение представлений об их типологии по сравнению с теми, что были приняты раньше. Ушла в прошлое классическая триада «дикость — варварство — цивилизация». Не в ходу также и представление о «культурных типах», не имеющих единого основания для выделения. Постепенно утрачивает эвристичность еще недавно общепринятая дихотомия «традиционализм — модернизация». В настоящее время существует целый ряд равнозначных оснований для типологии культур. Их различия определяются совокупностью показателей, которые представляются наиболее значимыми для характеристики изучаемых культур в контексте решения исследовательской проблемы. Вот наиболее важные из оснований типологизации культуры.

Общие представления о человеке. Для понимания культурных различий значимым показателем является содержание антропологических универсалий. К. Клакхон и Ф. Стробек выделили основные универсальные проблемы, с которыми сталкиваются все люди и в соответствии с решением которых формируются существенные отличительные характеристики культур, зафиксированные на ценностном уровне:

— Какова этическая природа человека? Речь идет о том, несет ли в себе человек начала добра, зла, их сочетания или же он нейтрален в этом отношении; изменчива или неизменна его натура. Считается, что выбор из этих альтернатив и определяет отношение людей к себе и другим в рамках изучаемой К.;

— Какова связь человека с естественным окружением и трансцендентным? Ответ на этот вопрос определяет ориентацию на господство, гармонию или подчинение в отношениях человека с природой;

— Каков временной фокус человеческой жизни? Временная ориентация людей может проявляться в формах ценности прошлого, настоящего или будущего (культ-

турная система с высокой ценностью традиций определяется как ориентированная в прошлое; ориентация на настоящее характеризует культуры, где решения принимаются на основе оценки текущих нужд и не оправдываются традицией или идеей будущего блага; обращенность в будущее доминирует в культурах с высокой ценностью перемен);

— Какова модальность человеческой активности? Ориентация на бытие означает оправдание относительно пассивного пребывания в окружении (ценность становления означает, что в К. поддерживается идея личностного развития; акцент на преобразованиях связан с желанием изменить окружение);

— Какова модальность отношений между людьми? Ориентация на согласие порождает в К. одобрение дружелюбности, взаимной поддержки людей (ценность нейтральных отношений указывает на слабые социальные связи, носящие в основном функциональный, ролевой характер; предпочтение соперничества подразумевает высокую напряженность в отношениях между людьми, высокую степень агрессивности в К.).

Авторы считают эти вопросы общими для всех культур. Ответы же на них варьируются в зависимости от жизненных обстоятельств, интересов и запросов людей, природных и социальных ресурсов (соответственно, содержание ответов помогает исследователю понять ценностные основания определенной К., выделить в ней зоны преимущественных поощрений и наказаний, выявить причины их оправдания).

Социальное действие. Измерения, определяющие конфигурацию социального взаимодействия, были выделены Т. Парсонсом и выражены в дихотомиях, определяющих их культурное содержание. «Эмоциональность — эмоциональная нейтральность» определяет нормативные рамки, либо позволяющие индивиду стремиться к непосредственному вознаграждению, либо ограничивающие это стремление. «Предписание — достижение» определяет отношение актора к другой стороне взаимодействия. «Универсализм — партикуляризм» относится к основаниям упорядочения культурных явлений. «Специфичность — диффузность» определяет характер реакции людей на окружение.

Типология культур в этих терминах позволяет исследователю увидеть, как в каждой из них принято организовывать социальные взаимодействия; понять, ориентированы они на решение социально значимых проблем или на воспроизведение существующих отношений; определить, основаны они на рациональных принципах или на спонтанной взаимообусловленности действий.

Формы построения суждений. Культуры принято различать по используемым в их рамках преимущественным формам построения суждений. Обычно для этого используется двумерное аналитическое пространство, образуемое шкалами «абстрактность-ассоциативность» и «универсализм — партикуляризм».

Когда знание приобретает в непосредственном опыте взаимодействия с окружением, оно носит ассоциативный характер. Если же мысль кодифицирована в точные значения, то говорят об абстракции. Универсализм предполагает концептуализацию окружения через понятия, имеющие четкие и непротиворечивые определения. Партикуляризм, напротив, подразумевает акцент на специфичном, внимание к индивидуальным характеристикам происходящего.

Универсалистские формы рассуждений доминируют в культурах, где толерантность к неопределенности низка; партикуляристские — в культурах, где преобладает высокая степень терпимости к неопределенности. Партикуляризм предполагает вероятностный характер картины мира; универсализм — тенденцию к абсолютизации.

Типология культур по этим основаниям используется для выявления исходных принципов формообразования и принятия решений в их рамках. В результате становится понятным, каким образом происходит определение ситуации, отбор информации, выработка решений и каково их качество.

Индивидуализм — коллективизм. По этому основанию культуры различаются следующим образом. В отношении идентичности в индивидуалистических культурах

принято полагаться на себя и заботиться только о себе и своей семье; акцентировать индивидуальные достижения и инициативу. В коллективистских культурах люди полагаются на свою принадлежность к группам, на поддержку других в обмен на лояльность; они подчиняют социальным стандартам индивидуальную инициативу; используют различные оценочные критерии по отношению к членам своей и чужих групп; иными словами, здесь активно используется Мы-идентификация.

Типология культур по этому основанию позволяет выявить природу и значимость социальных связей в сообществе, опорную базу, используемую людьми в проблемных ситуациях, источники, возможности и последствия инновационных проявлений. В этом случае становятся также понятными причины напряжений и конфликтов, возникающих в социальных взаимодействиях.

Зависимость от контекста. Высокая степень зависимости характеризует культуры, в рамках которых большую часть используемой информации люди черпают из непосредственных личных наблюдений и переживаний. Рационально организованная, закодированная, открытая для всех информация представлена здесь в ограниченных формах. Низкая степень зависимости характеризует К., где основная часть информации представлена в кодифицированном виде и доступна проверке на достоверность. При высокой зависимости от контекста проводится более жесткое различие между «своими» и «чужими» К., поскольку в них люди ожидают друг от друга взаимопонимания. Поэтому они считают излишним объяснять мотивы своего поведения или комментировать то, что происходит. Низкоконтекстуальный тип К. оставляет незначительное место для неопределенности и предполагает прямые, четкие высказывания. Для него характерны требования «пояснить, что имеется в виду», «не ходить вокруг да около», «приступить прямо к делу».

При такой типологии акцент помещается на формах и качестве информационного обмена между людьми. Это позволяет определить предпочтительные источники сведений об окружении, способы их использования, формы организации коммуникативных процессов.

Толерантность к неопределенности. Культуры с низким показателем такого рода характеризуются нетерпимостью к двусмысленности, подтекстам, намекам, что проявляется в повышенной тревожности и реактивности в ответ на них, в приверженности правильности построений и обоснованности ситуаций. Здесь люди предпочитают избегать агрессивных проявлений и конфликтов, хотя и признают их правомерность. Важное место в таких культурах принадлежит консенсусу, и, соответственно, отклоняющееся поведение в них строго осуждается. В культурах с высокой степенью толерантности к неопределенности действенность социальных норм ниже, а мера допустимости размытых значений и смыслов высказываний, риска в отношениях с окружением выше, чем в культурах противоположного типа. Эмоциональные проявления более характерны для вторых, чем для первых.

Такая типология позволяет проследить наиболее распространенные точки напряжений в отношениях между людьми и выявить нормы их регулирования. Становятся доступными для анализа основные побудительные мотивы поведения в ситуациях принятия решения и риска, направление и характер ожидаемого поведения.

Дистанция власти. В культурах с большей дистанцированностью власти от общества последняя рассматривается как фундаментальная принудительная и неизбежная составляющая социальной жизни, тогда как при меньшей дистанции между ними власть признается только в легитимной форме и используется только в экспертной функции. В первом типе культур по сравнению со вторым наблюдается:

- конформность и авторитарность ценятся выше;
- основой свободы считаются услужливость и богатство, а не уважение к личности и равенство;
- с идеей богатства ассоциируются хитрость, воровство, наследство, а не благополучие, счастье, любовь.

Типология К. по этому основанию наиболее полно отвечает задачам изучения политической жизни в обществе. В этом случае проясняются культурные аспекты

формирования «политий» (единиц политической активности) и направления их социального действия. Становятся доступными для наблюдения и интерпретации опасения и побуждения государственных деятелей, публичных политиков, представителей гражданского общества.

Мужественность—женственность. Высокая степень мужественности в К. предполагает приоритетную ценность вещей, власти, уверенности, тогда как с женственностью ассоциируются ценности человечности, заботливости, качества жизни. В первом типе культур подчеркивается дифференцированность гендерных ролей, представительность, амбиции, независимость. Во втором — различия между гендерными ролями размыты, ценятся взаимозависимость и взаимопомощь.

При таком основании культурной типологии выявляется потенциал активности культурной единицы по отношению к окружению. Оценивается мера экспансионистских устремлений ее лидеров и вероятности их поддержки большинством. Определяется выраженность ориентации на поиски нового в К., а также на те ее области, где такие поиски могут быть наиболее интенсивными.

При широком использовании в современной антропологии сравнительных исследований и связанных с ними типологий культур общепринятым сегодня является представление о том, что ни одну из них не следует считать ни абсолютной, ни исчерпывающей или характеризующей К. «в целом». Каждая выделяет относительный, отдельный устойчивый набор культурных черт, значимых для решения определенно-го класса исследовательских задач.

Культура как социально-научная категория

В настоящее время совершенно очевидно, что, несмотря на изначальную неопределенность в момент появления и последующую многозначность, понятие «К.» сохраняет социально-научную полезность. Оно не только не вышло из употребления в рамках философии и гуманитарного познания, но и сохраняет самостоятельную область изучения в истории, социологии К., культурной антропологии. Более того, при внимательном прочтении соответствующих работ в различных теоретических моделях открываются не столько противоречия, сколько взаимные дополнения в представлениях о К. Это позволяет выделить набор познавательных функций, которые присутствуют вместе или в различных сочетаниях.

Познавательные функции категории «культура»

Понятие «К.» имеет во всех ситуациях употребления сходные функции.

Разграничивающая функция. Категория указывает на познавательно значимые различия между обозначаемыми ею и другими аспектами совместного существования людей:

- культурное понимается как созданное и поддерживаемое людьми и, таким образом, противопоставляется природному, т. е. возникающему и существующему независимо от человека (на этом основании науки о К. отличаются от наук о природе);

- под К. принято понимать содержание социальной жизни людей, принимая ее формы и структуры как данное (в результате проводится граница между культурной антропологией и социологией);

- К. считается производной социального взаимодействия; ее составляющие «разделяются» людьми, и таким образом, отграничиваются от области внутрилличностных переживаний и специфично индивидуальных проявлений (этим определяется различие между культурной антропологией и психологией).

Дифференцирующая функция. В содержании категории К. отчетливо обозначаются следующие предметные области:

- вещный мир (материальная К.);

- идеи и образы, выраженные в символической форме (по П. Сорокину, область «идеационального», в российском философском лексиконе — духовная К.);

- технологии как способы организации деятельности;

- нормы и правила регулирования социальных отношений;
- оценочные критерии.

Иными словами, понятие «К.» предполагает неоднородность соответствующей ей предметной области изучения. Поэтому в исследовании необходимо специально указывать, о какой из ее составляющих идет речь.

Интегративная функция. К. представляет собой категорию, объединяющую наборы единиц (артефактов), созданных в различных предметных областях, в определенные устойчивые intersубъективные целостности. В культурной антропологии такие целостности обозначаются как «культурная тема», «культурная черта», «культурный образец», «культурный паттерн», «субкультура» и т. п.

Идентифицирующая функция. Понятие «К.» может использоваться как абстрактная категория либо для обозначения содержательных особенностей определенного общества. В первом случае область изучения идентифицируется в терминах теоретического направления (функционализм, структурализм, эволюционизм и т. п.). Во втором — объекты изучения идентифицируются по общим для них культурным характеристикам (например, К. археологических эпох, исторических регионов, этнических групп и т. п.).

Сравнительная функция. Понятие «К.» используется для определения сходств и различий культурных единиц в разных сообществах, географических регионах, типах поселений в разные исторические эпохи. В качестве точек отсчета при сравнении обычно принимаются:

- К. вообще, или панкультура, с которой сравнивается отдельная К. для ее идентификации;
- отдельная К., с которой сравниваются другие для выявления их сходств и различий;
- отдельная К., с которой сравниваются составляющие ее субкультуры для определения ее внутренней дифференциации;
- отдельные специализированные области или черты К. по их состояниям во времени для выявления характера и формы их изменения (рост, развитие, диффузия, дезинтеграция и т. п.).

Рефлексивное использование категории «К.» ограждает исследователя от абсолютизации любого ее значения, помогает ему успешно придерживаться позиции релятивизма при изучении социокультурной реальности.

Познавательные задачи, решаемые с помощью категории «К.». Познавательная значимость категории «К.» в культурной (социальной) антропологии состоит в том, что специальное внимание привлекается к содержанию, или качественной стороне социальной жизни. В этом случае объекты изучения, единицы анализа и наблюдения должны отвечать следующим требованиям:

- созданность людьми (антропогенность), искусственность;
- intersубъективность, разделяемость;
- фиксированность в вещной или символической форме.

В совокупности эти измерения позволяют идентифицировать феномен как относящийся к К. Он определяется так, что обязательно становится наблюдаемым и локализуемым в физическом пространстве и времени. Благодаря выделенности К. в качестве особой предметной области решаются следующие классы познавательных задач:

- систематическое наблюдение сходств и различий в способах и продуктах взаимодействия и коммуникации, в образе жизни людей; их интерпретация и объяснение;
- изучение и объяснение соотношения устойчивых и изменчивых характеристик совместной жизни людей в макро- и микроисторическом времени;
- выделение социокультурных групп с точки зрения ориентации на поддержание или изменение культурных единиц и объяснение причин такой направленности.

Решение этих классов теоретических задач позволяет использовать полученное знание в прикладных целях:

— понимание причин и характера сходств и различий в поведении и представлениях людей, принадлежащих к разным культурам, облегчает практику межкультурных взаимодействий на любых уровнях;

— понимание источников и форм культурной динамики облегчает определение социально значимых проблем и обуславливающих их факторов в рамках различных социокультурных единиц и обеспечивает надежные теоретические основания для разработки и реализации рациональной культурной политики;

— понимание причин культурных сходств и различий и их последствий для отношений между людьми на микроисторической шкале времени открывает широкие возможности для разработки способов помощи людям при их адаптации в сложном и изменчивом социокультурном окружении.

Иными словами, познавательная область, определяемая сегодня категорией «К», является ценным источником не только научного знания, но и социально значимого практического опыта.

Лит.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1996; Гоффман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М., 2004; Ионик Л.Г. Социология культуры. М., 1996; Кэган М. С. Человеческая деятельность: Опыт системного анализа. М., 1974; Культурология. XX век: Энциклопедия. СПб., 1998; Морфология культуры: Структура и динамика. М., 1994; Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004; Теоретическая культурология. М., 2005; Alexander J., Seidman S. (eds.) Culture and Society: Contemporary debates. Cambridge UK/N.Y., 1990; Becker H., McCall M. (eds.) Symbolic Interaction and Cultural Studies. Chicago, 1990; Crane D. (ed.) The Sociology of Culture: Emerging theoretical perspectives. Cambridge MA, 1995; Freilich M. (ed.) The Relevance of Culture. N.Y., 1989; Geertz C. The Interpretation of Culture. N.Y., 1973; Goodenough W. Description and Comparison in Cultural Anthropology. Chicago, 1970; Gudikunst W.B., Ting Toomy S., Chua E. Culture and Interpersonal Communication. NewberyPark (Calif.). L. NewDehli, 1990; Kroeber A.L., Kluckholm C. Culture: A Critical review of concept and definitions. Harvard, 1952; Munch R., Smelsei N.Y. (eds.) Theory of Culture. Berkeley, 1992; Parsons T. Culture and the social system: introduction // Parsons T., Shils E., Naeyegele K.D., Pitts Y.R. (eds.). The Origins of Society. Vol. 2. N.Y., 1961; Pike K. Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. The Hague, 1967; White L. The Concept of Cultural Systems. N.Y., 1975; Williams R. Problems of Materialism and Culture: Selected essays. L., 1980.

Э.А. Орлова

Культура: структура и функции

Структура культуры (далее С. к.) — совокупность взаимосвязанных компонентов (подсистем) и элементов культуры (далее К.), образующих ее целостность. *Функции культуры* (далее Ф. к.) — объективные требования, предъявляемые к элементам и компонентам К.

Структурная организация культуры

Структурные модели культуры

Приведем вначале наиболее известные точки зрения на структурную дифференциацию К., сложившиеся в социальной и культурной антропологии. В научной литературе выделяются следующие модели структурной организации К.:

1. *Функционалистская модель.* В социологических и антропологических теориях преобладают в основном функционалистские представления о простейших элементах К. Приведем некоторые примеры.

Американский антрополог Уорд Гудинаф считает, что К. состоит из четырех элементов: (1) *понятия* (концепты), содержащиеся в языке и призванные упорядочить

опыт людей; (2) *отношения*, связывающие различные части К. между собой в пространстве и времени по значению или на основе причинной обусловленности; (3) *ценности* — общепринятые убеждения относительно целей и принципов человеческой жизни; (4) *правила* — нормы и принципы, регулирующие поведение людей в соответствии с ценностями.¹

2. «Технологическая» и иные версии дифференциации К. Данная концепция структурной дифференциации культурной системы весьма близка к функционалистской.

Как известно, в структуре культурной системы Л. Уайт выделяет три подсистемы: идеологическую, социальную и, наконец, технологическую, являющуюся базисом всех подсистем. Основываясь на данной версии и отчасти критикуя ее, известный отечественный исследователь Э.С. Маркарян подразделяет К. на несколько уровней: природно-экологический, общественно-экологический и социорегулятивный. Причем социорегулятивную подсистему К. он подразделяет в свою очередь еще на три сферы — соционормативную, непосредственно ориентированную на организацию коллективной жизни людей, гуманитарную, которая обеспечивает воспроизводство отдельных индивидов, и когнитивную, направленную на организованный поиск информации и получение знаний о мире.²

3. «Метасистемная» модель К. будет описана нами в общих чертах ниже с учетом особенностей применения антропологического подхода.

Метасистемная модель структурной организации культуры

К. как метасистема человеческой деятельности включает как внутренний, так и внешний, доступный наблюдению, уровни организации предметных и символических форм, воплощенных в искусственно объективированной природе людей. Так, например, работу археолога во время раскопок можно квалифицировать двояким образом: с одной стороны, как обычную человеческую активность с ее подсистемами и компонентами, с другой — как операции по реконструкции прошлой человеческой деятельности и прошлой К. В первом случае он выступает как субъект, опыт которого опосредован знаниями предыдущих поколений, а во втором — как внешний наблюдатель, восстанавливающий по оставшимся материальным следам то, что создано другими, содержание прошлой К. За предметными и символическими формами чужой деятельности скрываются определенные шифры и коды культурной программы, распознать которые означает понять специфику данной К.

Следовательно, чтобы познать К. и ее структуру, необходимо, наконец, освободиться от предубеждения, что следует различать «материальную К.» и «духовную К.». К. всегда духовна, а точнее — идеальна. Предметы и формы К. имеют идеальную природу и символическое материальное или предметное воплощение.

Второе предубеждение, сложившееся у многих исследователей, заключается в том, что К. дана нам непосредственно, т. е. в виде предметов и форм К. Это не совсем так. То, что мы видим или наблюдаем непосредственно, это еще не сама К. Нам даны лишь результаты предметно-преобразующей деятельности людей, т. е. внешняя, видимая часть вершины айсберга К. К. латентна, она скрыта под покровом материальных и символических одежд как прошлых, так и текущих. В этом смысле она производна от человеческой деятельности.

В состав К. входят не сами предметные формы или компоненты деятельности, как таковые, а типичные способы поведения и мышления, при помощи которых эта деятельность конструируется и направляется. К. содержит также алгоритмы, коды и иные элементы, опосредующие, регулирующие и направляющие процесс деятельности.

¹ См.: Смелзер Н. Социология. М., 1998. С. 49 — 50.

² См.: Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983. С. 71.

Отталкиваясь от собственного понимания деятельности и ее структуры, попытаемся установить строение самой К.¹ В любой подсистеме деятельности «встроены» те или иные компоненты и механизмы К.

1. В первую очередь выделяется информационная подсистема деятельности, которую призвана «обслуживать», с нашей точки зрения, *когнитивно-символическая подсистема К.* К. не просто опосредует процессы познания и информационного обеспечения. Она их программирует. Это сложная и многоуровневая деятельность по символическому воспроизводству и развитию когнитивных и символических механизмов индивидуальной или коллективной деятельности людей.

В информационной подсистеме деятельности основной единицей анализа является *смысл* и его *значение* — своеобразная «метка», символическое обозначение содержания какого-либо явления или предмета.² Значения выражают смысл того или иного явления в символической форме. Они представлены в виде знаков или символов.³ В научном плане значение не бывает «добрым» или «злым», «плохим» или «хорошим». Оно не имеет ценностной окраски. Значения позволяют описывать окружающий мир социоприродной реальности, а также прогнозировать его развитие.

Наиболее удачное представление о символической структуре К. как системе превращенно-инобытийственных отношений дали А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко.⁴ Они рассматривают смысл как специфическое состояние человеческой ментальности (я-сознания), выделенное сознанием как дискретная единица посредством выражения в тех или иных семиотических кодах К.⁵ К. состоит, по их мнению, не только из рефлексивных состояний ментальности, но и культурно-бессознательного, содержащего в себе детерминанты ментальных состояний. Бессознательное в К., подобно невидимой части айсберга в океане, делится на несколько уровней: уровень первотектональных интенций (первотектоны — первичные интенции и предпосылки, лежащие в основе любого процесса смыслообразования); уровень нулевого цикла первотектональных проекций (инвариантные матрицы структурирования смыслов); уровень этнических детерминаций (особенности этнического характера и прочие этнические факторы, опосредованно влияющие на процесс смыслообразования); уровень социокультурных детерминаций (социальный опыт и социокультурная идентичность); уровень индивидуально-бессознательного; поверхностный, видимый уровень — сфера осознаваемых в К. смыслов.

В культурной системе значения становятся исходными звеньями и инструментами символического конструирования социоприродной реальности. Однако культурный характер значений состоит, с одной стороны, в их опосредованности смыслами

¹ В структуре деятельности автором выделяются следующие подсистемы: (1) *система информационного обеспечения деятельности*; (2) *система общего ориентирования*, направляющая поведение человека во времени и пространстве, в т.ч. в социокультурном времени и пространстве; (3) *система мотивации*, оказывающая стимулирующее и активизирующее воздействие на его поведение; (4) *система целеполагания и волевого решения*, обеспечивающая устойчивые ориентации личности соответствующими решениями; (5) *поведенческая система*, раскрывающая весь потенциал субъекта в конкретных актах поведения; (6) *результативная система*, оформляющая продукты деятельности.

² Как известно, *смысл* — это то, что связано с мыслью, мысленное содержание предмета или явления. В этом случае значение является символическим выражением смысла деятельности и его представленностью в К. *Значение* — один из основных элементов культуры, служащий не только для выражения содержания слов, знаков, предложений символическими средствами того или иного языка, но и для определения той объективной роли, которую этот смысл выполняет в общей системе смыслополагания.

³ *Знак* — материальный объект (артефакт), служащий для замещения другого объекта. Различают системные (относящиеся к определенной знаковой системе) и несистемные, языковые и неязыковые знаки; первые подразделяются на вербальные, жестовые, графические и образные знаки, а последние делятся на знаки-копии, знаки-признаки, знаки-символы. *Знаковая система* — совокупность знаков того или иного языка культуры. *Символ* — разновидность знака, предмет, выступающий конвенциональным аналогом значения иного объекта (предмета, идеи, понятия и т. д.).

⁴ См.: Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998.

⁵ Там же. С. 20.

и ценностями, а с другой — в их когнитивном характере (они позволяют не только получать, но и накапливать новую информацию).

2. *Социорегулятивная подсистема К.* опосредует сферу общего ориентирования субъекта деятельности, содержащую процессы ценностно-нормативного постижения жизни и смысложизненного самоопределения. Нормы как представления о должном непосредственно включены в деятельность наряду с образами, смыслами и ценностями. Но с точки зрения К. они являются главными регуляторами мотивационной сферы личности, т. е. системы ее потребностей, интересов и установок. Так, различаются между собой социальное и культурное значение норм. В социальном плане они определяют способы достижения ценностей и идеалов людей, а в культурном смысле они характеризуют рамки должного состояния удовлетворения их потребностей и интересов.

Мы привыкли считать, что ценности, нормы и значения суть необходимые компоненты культуры. Но они входят также в структуру деятельности и, как таковые, выступают непосредственно в виде ориентаций субъекта деятельности (ценностные, нормативные и символические ориентации). К. «очищает» их от деятельностного своеобразия и ситуационной специфики. Она создает и поддерживает ценностный и символический контекст деятельности, превращая нормы в регуляторы поведения.

Таким образом, К., с нашей точки зрения, включает в свой состав не только сами ценности, нормы и значения, но и «способы» работы с ними, осуществляющие в одних случаях их регулирующее воздействие на поведение людей, а в других — мировоззренческое влияние.¹ В системе координат «К. и природа» интерпретативная функция связана с дескриптивной (описательной) или прескриптивной (предуказательной) функциями. Природу нельзя наделять человеческими смыслами, не впадая в логику антропоцентризма. Она существует по своим законам и сама по себе лишена ценностей и смыслов. К ее постижению нас подводит К.

3. Третья, *проективная подсистема К.* связана с обеспечением целеполагания и волевых механизмов деятельности. Именно К. обеспечивает деятельность альтернативных процессов постановки целей и выработки решений. Поэтому основной вклад К. в развитие деятельности состоит в реализации ее проективной функции. Проектирование как целенаправленное формирование будущего состояния объекта деятельности в наибольшей степени способствует целеполаганию, одной из важнейших функций деятельности.

Проектирование в К. осуществляется при помощи культурных матриц, кодов (шифров), штампов, фильтров и эталонов.² Обычно в качестве матриц используются культурные универсалии и модели, имеющие позитивный опыт распространения в сходных или близких в культурном плане обществах и регионах, а также сложившийся культурный порядок или устойчивое положение вещей внутри данной системы координат. Без культурного кода любая матрица обречена на бездействие. Именно код приводит в действие механизм, запускающий процесс деятельности по реализации матрицы. В пространстве К. находится большое количество штампов, которые непригодны для реализации конкретной матрицы. Необходимо провести отбор и выбраковку неудачных штампов, чтобы избежать излишних потерь энергии и информации. С этой целью используются культурные фильтры — своеобразные ловушки

¹ Как известно, ценности и смыслы «привязаны» к контексту общественной жизни людей. Вне общества высокие идеалы и ценностные ориентации теряют свое значение, даже если они относятся к взаимодействию человека с окружающей природой.

² Поясним значение некоторых терминов. *Культурная матрица* — форма или основа, служащая прообразом предметов или состояний деятельности человека. *Культурный код* — это зашифрованная в символическом виде команда запуска механизмов реализации матрицы. *Культурный штамп* — общеизвестный образец, которому следует подражать независимо от степени его осознанности. *Культурный фильтр* — основной инструмент, содержащий набор требований к отбору и выбраковке штампов или других образов проектируемой деятельности. *Культурный эталон* — нормативный образец, предназначенный для анализа или оценки параметров проектируемой деятельности.

культурного «мусора», а также эффективные средства очистки культурного пространства деятельности.

Эталоны как культурные штампы, прошедшие стадию «фильтрации» и отобранные для решения целей деятельности, составляют верхний слой культурного проекта, разработанного на основе избранной матрицы. Их можно рассматривать также как нормативную систему, которая может быть положена в основу поиска и принятия решений. Культурные эталоны «смягчают» и опосредуют процесс адаптации нового проекта в системе деятельности.

Объектом проектирования в первую очередь выступают объективации разного типа и уровня.¹ ими заполнено все пространство К. В известном смысле можно сказать, что К. — это мир объективаций (или «третий мир» К. Поппера).

При взаимодействии с поведенческой подсистемой деятельности К. должна располагать также необходимым набором поведенческих моделей и обеспечивать правильный выбор решений в типичных ситуациях деятельности. Модели поведения и типичные ситуации выбора также можно отнести к числу объективаций К., поскольку они формируются объективно и не зависят чаще всего от самих участников взаимодействия.²

В качестве типичных моделей поведения следует считать традиции, ритуалы, обычаи, обряды, инновации и открытия.³ Особое место занимают паттерны как устойчивые модели поведения людей в типичных ситуациях выбора альтернатив деятельности.⁴

Таким образом в процессе проектирования деятельности производится отбор наиболее успешных моделей поведения (паттернов) при помощи матрицы, штампов, кодов и эталонов, имеющихся в К.

4. Отличительной особенностью следующей подсистемы К. является *технологическое обеспечение деятельности, т. е. разработка и применение различных технологий*.⁰ В самой же деятельности технологические средства отсутствуют. Их «поставляет» ей К. Это — ее прерогатива.

¹ Объективациями мы будем называть как сами материальные предметы и средства (результат прошлой предметно-преобразующей деятельности), так и символическое содержание этих предметов и средств, которое не меняется на протяжении длительного времени (результат прошлой или настоящей информационно-коммуникативной деятельности).

² На эту сторону культурной структуры особое внимание обращал Р. Мертон. Он определял модель поведения как ситуационно сложившийся или типичный способ взаимодействия индивидов между собой и с окружающим миром.

³ Определим кратко основные разновидности моделей поведения. *Традиции* — способ передачи этнокультурного опыта в виде обычаев, порядков и правил поведения; элементы социального и культурного наследия, передающиеся из поколения в поколение в течение длительного времени (обряды, обычаи и т. д.). *Инновации* — процессы и механизмы формирования новых знаний и технологий, необходимых для осуществления социокультурных изменений. *Привычки* — сложившиеся способы поведения, осуществление которых в определенных ситуациях приобретает для людей характер потребности. *Стереотипы* — схематизированные модели или программы поведения людей, фиксирующие внешние и поверхностные черты определенной деятельности. *Обычаи* — стереотипные способы традиционного поведения или привычные образцы поведения, которые воспроизводятся в одном и том же обществе или группе на протяжении длительного времени. *Обряды* — традиционные действия или обычаи, совершаемые по строго установленному поводу (рождение, свадьба, смерть и т. д.) в определенное время и в определенном месте (ритуалы, церемонии и т. д.). *Ритуал* — вид обряда, исторически сложившаяся форма неинстинктивного, социально одобренного символического поведения, которое определяет строгий порядок исполнения действий и не поддается рациональному объяснению. *Церемония* — вид обряда, торжественный официальный акт, при проведении которого строго соблюдается установленный порядок — церемониал. В отличие от ритуала, церемония имеет вполне определенное рациональное объяснение. *Инициация* — посвятительный обряд в примитивном или традиционном обществе, связанный с переводом юношей и девушек в возрастной класс взрослых мужчин и женщин.

⁴ Существуют и другие определения паттернов культуры.

⁵ Под технологией понимается специально созданная и эмпирически обоснованная система средств, способов и приемов деятельности, направленной на решение стандартных и типичных задач в типичных для ее субъекта ситуациях.

Основными звеньями *технологической подсистемы К.* выступают технологические комплексы и средства, обеспечивающие поведенческую подсистему деятельности необходимыми алгоритмами и соответствующими им организационными формами действий (процедурами, техниками, операциями и пр.).¹

Следовательно, в реальной жизни и практике достаточно редко выполняются требования алгоритмов и применяются организационно-технологические формы. Это происходит спонтанно и чаще всего на бессознательном уровне. В этом смысле К. выступает своеобразным хранилищем технологических средств, способных быть востребованными моментально при первой же возможности или целенаправленном запросе субъекта. Однако последний должен быть в культурном отношении компетентным, чтобы суметь воспользоваться в нужный момент определенными технологиями и техническими средствами.

5. И наконец, последняя подсистема К. предназначена для *рефлексивного сопровождения деятельности*, имеющей уже встроенные механизмы рефлексивного контроля и самоконтроля. Субъект способен осознавать содержание и стадии осуществления деятельности, но вряд он может без помощи К. проводить рефлексивный анализ как собственной, так и чужой деятельности. Для этого ему потребуется изучить накопленный предыдущими поколениями опыт, сравнить его с собственным опытом и опытом своих постоянных партнеров по общению.

Без погружения в общее культурное пространство и получения необходимых навыков невозможно заниматься рефлексивной деятельностью. Обычно такого рода подготовкой обладают в той или иной мере специалисты по гуманитарным проблемам (руководители, психологи, социологи, антропологи, социальные работники и др.).

Рефлексивно-контрольная подсистема является высшим уровнем структурной организации К. Она позволяет рассматривать К. как самореферентную систему деятельности, способную соотноситься на информационном, технологическом и энергетическом уровнях не только со средой, но и с самой собой. Следует различать между собой разные формы и способы рефлексивной работы.²

Итак, в качестве структурных компонентов культурной системы выступают следующие подсистемы: *когнитивно-символическая* (способы познания и «способы работы» с информацией и значениями), *социорегулятивная* (ценности, нормы, значения и «способы работы» с ними), *проективная* (способы проектирования деятельности: матрицы, штампы, фильтры и эталоны; способы объективирования деятельности: материальные объективации, модели поведения, паттерны и типичные ситуации выбора), *технологическая* (способы «технологизации» деятельности: технологии, операции, процедуры и техники), *рефлексивно-контрольная* (способы рефлексивной работы: групповая рефлексия, саморефлексия, взаиморефлексия и пр.).³

Представим теперь в таблице результаты композиционного строения К., соответствующего определенным уровням структуры деятельности (см. табл. 1).

¹ Уточним значение основных терминов. *Алгоритм* — четкое указание последовательности действий, которые следует выполнить для решения поставленной цели (например, алгоритм вычислений). *Операция* — простейшая единица деятельности, принятая или допустимая в данной системе алгоритмов или координат (например, банковские операции). *Процедура* — официально установленный порядок действий или осуществления совместной деятельности (например, процедура избрания руководителя предприятия). *Техника* — совокупность навыков и приемов в каком-либо виде деятельности (например, техника рукопашного боя).

² *Саморефлексия* — отображение человеком на своем «внутреннем табло» собственных психических состояний и действий с позиции внешнего наблюдателя. *Взаиморефлексия* — процесс удвоенного, зеркального отображения субъектами друг друга с учетом видения ими особенностей сознания и поведения. *Групповая рефлексия* — рефлексия содержания совместной деятельности членами данной группы.

³ Следует отметить, что такое частое использование термина «способы» вовсе не означает, что именно в нем выражен основной смысл культуры. Как уже подчеркивалось, содержание культуры составляют не способы деятельности, как таковые, а способы воспроизводства и развития самой деятельности.

Структура деятельности	Структура культурной системы
1. Информационная подсистема	Когнитивно-символическая подсистема (познавательный и символический векторы развития культуры) Воспроизводство и развитие мировоззрения как системы общих представлений о мире в целом и его отдельных частях, выраженных в языке, нравах и обычаях.
2. Система общего ориентирования (формирование ценностных ориентаций)	Социорегулятивная подсистема (ценностный вектор) Программы воспроизводства и развития общих (общепринятых или конвенционально одобренных) ценностей, смыслов и идеалов.
3. Система мотивации (потребности, интересы, мотивы)	Социорегулятивная система (нормативный вектор) Программы воспроизводства и развития социальных стандартов, норм и правила поведения,
4. Система целеполагания и волевого решения (выработка целей и решений)	Проективная подсистема Проектирование общезначимых коллективных целей и решений путем создания и реализации культурных матриц, кодов и образцов (штампов и эталонов).
5. Поведенческая система (поведенческие акты и результаты деятельности)	Проективная подсистема Проектирование моделей социального поведения и его предметного содержания в типичных ситуациях выбора. Технологическая подсистема Интеллектуальное и практическое оснащение деятельности субъекта техническими средствами (формирование его практических навыков, умений и техник).
6. Результативная система (осмысление внутренних аспектов деятельности с внешней позиции)	Рефлексивно-контрольная подсистема Программы формирования и воспроизводства рефлексивных и контрольных механизмов индивидуального и коллективного поведения.

На вопрос, почему именно эти шесть систем входят в состав К., следует ответить, что их выделение продиктовано логикой дифференциации подсистем самой человеческой деятельности. Выделение же подсистем деятельности обусловлено в свою очередь последовательным разворачиванием стадий ее осуществления — от информационного обеспечения до результативной стадии.

Таким образом, метасистемный подход к изучению структурной организации К. позволяет расширить рамки наших представлений о ней. Суть наших доводов в пользу указанного подхода можно свести к следующему:

— К. нельзя рассматривать только путем перечисления ее элементов или компонентов (например, «К. — это знания, ценности, смыслы и т. д.»);

— различение материальной и духовной К. затрудняет поиск ее истинной природы и осложняет процесс формирования представлений о ее структуре; К. идеальна по содержанию и материальна (и символична) по форме своего проявления;

— явления К. даны в их непосредственном восприятии, а их сущность скрыта от наблюдения и ее можно постичь только путем всестороннего анализа деятельности; другими словами, формальными основаниями для структурного анализа К. выступают компоненты деятельности и необходимость их системного обеспечения (символично-когнитивного, регулятивного, проектного, технологического и рефлексивного);

— поскольку сущность К. проявляется в ее метадеятельностном характере, т. е. в способности воспроизводить прежнюю или программировать (конструировать) новую деятельность, то ее структурными компонентами выступают подсистемы,

«обслуживающие» определенные участки и стороны процесса деятельности (на когнитивно-символическом уровне К. содержит способы работы с информацией и значениями; на социорегулятивном уровне структурной организации К. не только состоит из норм, ценностей, значений и т. д., но и включает «способы работы» с ними или с другими компонентами деятельности; на проектном уровне в К. входят такие способы проектирования деятельности, как культурные матрицы, штампы, фильтры и эталоны, посредством которых в ней возникают объективации разного рода и отбираются эффективные образцы и модели поведения; на рефлексивно-контрольном уровне организации К. образуют различные способы рефлексивной работы (само-рефлексия, взаиморефлексия, двойная рефлексия и пр.).

Следовательно, К. есть полиструктурный феномен, системно организованный вокруг или по поводу деятельности человека, которая осуществляется в конкретных условиях места и времени.

Функции культуры

Понятие функций культуры

Как известно, в структурализме объект воссоздается для выявления функций, т. е. правил, по которым существуют и соединяются отдельные части и единицы этого объекта. Этот метод аналитической работы устанавливает четкую последовательность действий ученого: вначале он расчленяет объект на составные части, выделяемые зачастую бессистемно, а затем реконструирует этот объект (точнее — его модель), в котором за каждой из ранее выделенных частей закрепляется собственная функция, придающая или определяющая смысл его существования.

Какой бы из методов структурного и функционального анализа К. мы ни избрали, ясно одно: необходимо понять и объяснить то, как и для чего служит К. вообще и ее компоненты в частности. И лучше всего это можно сделать, опираясь на уже рассмотренную выше метасистемную модель структурной организации К. Но вначале рассмотрим разные точки зрения, высказанные учеными по поводу сущности и классификации функций К.

Наиболее полную и последовательную классификацию функций К. из отечественных исследователей дал М.С. Каган. С его точки зрения, К. должна выполнять две основополагающие функции: «обеспечение общества всем необходимым для его успешного противоборства с природой, для его прогрессивного развития, короче — для постоянного повышения уровня его негэнтропии; обеспечение собственной мобильности, динамичности, эффективности всех своих механизмов, постоянного повышения коэффициента их полезного действия, короче — безостановочное самосовершенствование»¹.

Каждая из указанных выше функций конкретизируется при помощи частных функций: первые, «внешние», негэнтропийные (преобразовательная, организационная, проективная, познавательная, ценностно-ориентационная, коммуникативная и социализирующая), вторые, «внутренние» (совершенствование К. материального производства, организации, познания, художественного творчества и общения).²

Вторая позиция по этому вопросу систематически изложена в работах Э.В. Соколова³. Он выделяет защитную и сигникативную функции, функцию накопления и хранения информации, нормативную, социализирующую и индивидуализирующую функции, функцию эмоциональной разрядки и пр.

Ту же линию продолжает и А.С. Кармин, который приводит в свою очередь описание следующих функций К.: *адаптивная* (приспособление человека к окружающей среде), *коммуникативная* (информационное обеспечение процесса общения), *интегративная* (объединение групп и государств на основе общих ценностей), *социали-*

¹ Каган М.С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа). М., 1974. С. 235.

² Там же. С. 235-238.

³ См.: Соколов Э.В. Культура и личность. Л., 1972.

зирующая (включение в общественную жизнь, усвоение социального опыта и пр.), рекреативная и др.¹

Мы не можем считать вполне обоснованными приведенные выше точки зрения? Во-первых, потому что они базируются на произвольном выделении функций К. Отсюда перечень этих функций может быть сколь угодно длинным. Потому что нет, и не может быть при таком подходе четких критериев дифференциации функций.

Во-вторых, авторы указанных точек зрения, будучи сторонниками функционального подхода к исследованию К., полагают, что вначале необходимо привести функции системы, а уже затем выделять ее подсистемы и компоненты, которым они призваны служить. В известной степени на их позиции оказали влияние различные версии структурализма и функционализма, различие между которыми можно свести к следующему: структурализм делает своей конечной целью научный поиск функций, расчленяя вначале целое на части и соотнося их друг с другом; функционализм же, напротив, задает вначале конечное (императивное) число функций системы, а затем уже определяет связи между ее частями и элементами.

По-видимому, и тот, и другой подходы должны использоваться одновременно (синхронно), если мы хотим более глубоко и всесторонне постичь принципы структурно-функциональной организации К. Как бы то ни было, структура и разнообразие структурных форм К. всегда предшествуют их функциональной дифференциации. Можно предположить, что структура как способ взаиморасположения частей всегда первична по отношению к ее функциональной организации.

Функции появляются по мере дальнейшей структурной дифференциации культурной системы и преодоления ее синкретизма. Они формируются как вызов на решение проблем структурной напряженности или преодоление ограничений структурного изоморфизма системы. Сложные функции появляются в процессе длительной эволюции системы, а простые часто исчезают, уступая место другим функциональным инвариантам. Причем, как мы знаем из истории, в разное время одни и те же структурные элементы К. могли играть разную функциональную роль. В зависимости же от набора и иерархии функций меняется культурная доминанта определенного периода человеческой истории.

Итак, новые функции К. открываются людьми по мере освоения ее структурных компонентов и связей между ними. Отсюда вытекает главный вывод: *люди проникают в свойства частей и элементов К., изменяя или преобразуя посредством своей деятельности их функции в рамках культурного целого; но они же и создают новые или искусственно воспроизводят «старые» структурные элементы, видоизменяя тем самым их функции.* Поэтому процесс структурного и функционального обновления К. не имеет осознанных пределов.

Опыт систематизации функций культуры

В первую очередь необходимо ответить на вопросы: Как установить те функции, которые являются необходимыми и достаточными для «нормального» развития К.? Сколько функций должно быть в системе К. и от чего зависит их иерархия или соподчинение? Какие функции должны быть главными или основными, а какие — второстепенными или производными?

Один из возможных путей — приписать функции каждой из подсистем К., выделенной нами в результате описания метасистемной модели. В качестве критериев их дифференциации предлагаются уровень функциональной организации деятельности (общие и специфические), роль в системе деятельности, способы детерминации («внутренние» и «внешние»).

Общие функции культурной системы. В культурной системе реализуются главные функции развития деятельности (воспроизводство и конструирование), конкретизацией которой применительно к современности является социокультурная регуляция поведения субъектов (ценностная, нормативная, символическая и пр.).

В нашем понимании К. на первый план выступает проективная функция деятельности. К. рассматривается нами главным образом как система программирования и конструирования социоприродной реальности посредством деятельности. Другими словами, мы творим мир в К. не напрямую, а опосредованно, т. е. направляя свою деятельность на его разнообразные объекты. В этом смысле К. есть способ деятельностного творения, а возможно, и сотворения мира по законам природы и общества. Общие функции К. подразделяются нами на главные и вспомогательные (см. табл. 2).

Таблица 2

Общие функции культуры

Главные функции	Вспомогательные функции	
	Функции, обусловленные «внешними» связями системы	Функции, обусловленные «внутренними» связями системы
Воспроизводство деятельности (<i>репродуктивная функция</i>)	<i>Адаптация</i> (культурное опосредование взаимодействия человека и социоприродной среды)	<i>Коммуникативная, регулятивная</i> (ценностно-ориентационная и соционормативная) и <i>рефлексивно-контрольная</i>
Конструирование деятельности (<i>продуктивная функция</i>)	<i>Преобразование</i> (сознательное и целенаправленное воздействие на объект)	<i>Когнитивно-символическая, проектная и технологическая</i>

Специфические функции К. В культурной системе реализуются также специфические функции деятельности, конкретизация которых осуществляется применительно к различным сегментам деятельности. Функциональный анализ К. предполагает далее определение конкретного содержания специфических функций, а также соответствующих им функциональных единиц и механизмов (см. табл. 3).

Таблица 3

Специфические функции культуры

Специфические функции К.	Функциональные единицы и комплексы К.	Функциональные механизмы социокультурной регуляции
<i>Селекционная</i> (отбор и выбраковка созданных или существующих образцов)	<i>Культурная селекция</i> — процесс и результат отбора наиболее жизнеспособных и эффективных образцов К.	<i>Механизмы социокультурного отбора автономных субъектов</i> («фильтрация», оценка, сравнение, сопоставление и пр.)
<i>Тиражирование</i> (умножение отобранных культурных образцов)	<i>Культурные матрицы</i> — формы, предназначенные для размножения или копирования образцов	<i>Механизмы тиражирования образцов</i> (копирование, в т.ч. переписывание и фотографирование, макетирование, проектирование и т. д.)
<i>Аккумуляционная</i> (накопление образцов)	<i>Культурная аккумуляция</i> — применение типовых образцов К., обладающих признаками всеобщей полезности или доступности	<i>Механизмы аккумуляции образцов</i> (сбор информации, их систематизация, получение дополнительных данных, подготовка решения и др.)
<i>Консервация и мобилизация</i> (сохранение и концентрация образцов К.)	<i>Культурная консервация</i> — использование типовых образцов К., предназначенных для длительного хранения и перманентного потребления	<i>Механизмы консервации и мобилизации образцов</i> («складирование», архивирование, комплектование, сосредоточение, собирание, концентрация и пр.)
<i>Трансляционная</i> (передача и наследование образцов последующими поколениями)	<i>Культурная трансляция</i> — продвижение или передача типовых образцов К., представленных в виде единиц информации	<i>Механизмы трансляции образцов</i> (почтовая корреспонденция, телефонная связь, теле- и радиовещание, электронная почта и т. д.)
<i>Социализационная</i> (освоение культурных образцов — норм, ценностей и пр.)	<i>Социализация</i> — освоение типовых образцов К. в процессе обучения или развития личности	<i>Механизмы социализации</i> (индивидуальное и групповое обучение, семейное воспитание и пр.)

Специфические функции К.	Функциональные единицы и комплексы К.	Функциональные механизмы социокультурной регуляции
Трансформационная (постепенное изменение существующих образов)	Культурная трансформация — частичные изменения образов К., которые имеют «мягкую» и слабо-выраженную структуру	Механизмы культурной трансформации (коррекция, рефлексия, рационализация, модификация и т. д.)
Инновационная (создание новых культурных образов)	Культурные инновации (нововведения) — новые образцы автономной деятельности и конвенционального взаимодействия субъектов	Механизмы культурных инноваций (совместные открытия, достижения, социальное моделирование, новые соглашения и т. д.)

Как видно из предложенной таблицы, функциональная дифференциация К. осуществляется посредством выделения и реализации ряда специфических функций.

См. также статьи: *Культура: антропологические интерпретации; Культура: опыт определения понятия, Культурная система (философские основания).*

Соч.: Клахкон К. Универсальные категории культуры // *Личность. Культура. Общество.* 2001. Т. 3. Вып. 2; Линтон Р. Понятие культуры // *Личность. Культура. Общество.* 2000. Т. 2. Вып. 4; Уайт Л. Культурология // Там же. 2004. Т. 6. Вып. 1; Уайт Л. Понятие культуры // Там же. 2004. Т. 6. Вып. 2.

Лит.: Культурология. Учебное пособие / Под ред. В.Е. Давидовича. Ростов н/Д, 1999; Каган М.С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа). М., 1974; Кармин А. С. Основы культурологии: Морфология культуры. СПб., 1997; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983; Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998; Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995; Резник Ю.М. Культура как предмет изучения // *Личность. Культура. Общество.* 2001. Т. 3. Вып. 1—3; Соколов Э.В. Культура и личность. Л., 1972; Степин В.С. Эпоха перемен и сценарий будущего. М., 1996.

Ю.М. Резник

Культурная система

Культурная система (далее К. с.) — понятие, обозначающее внутренне взаимосвязанный комплекс сфер реальности, порожденных деятельностью человека и бытийствующих в конкретном историческом времени и пространстве. Если культура как принцип надбиологической активности носит абстрактно-всеобщий характер, то К. с. — это конкретный мир человека, обладающий специфическими структурными, типологическими и функциональными характеристиками. В структурном отношении К. с. представляет собой сложную композицию подсистем, которые, подобно многоугольным лекалам, накладываются друг на друга, образуя в пересечении *системное ядро*.

Периферия этих подсистем — языка, религии, социальных отношений, технологий, повседневного образа жизни, духовных и художественных традиций и пр. — может отстоять далеко от ядра, проникая в другие «соседние» во времени или пространстве К. с., воздействуя на них и взаимодействуя с ними. Ядро же К. с., будучи сложным сплетением принципов, интенций и сложно формализуемых связей между разными подсистемами, как правило, ускользает от адекватной рефлексии субъекта К. с. Это образование обычно связывают с самим духом народа, его ментальностью, общей культурно-исторической идентичностью и т. п.

Трудность описания системного ядра связана не только с тем, что оно как таковое существует всегда *между* подсистемами с их более или менее ясными и устоявшимися языками, дискурсами и способами смыслообразования, не сводясь целиком ни к одному из них. «Расшифровка» содержания системного ядра для субъекта культуры всегда сопряжена с экзистенциальным шоком и духовным кризисом, ибо в этом случае ключевые ценности К. с. обнаруживают свою конечность и относительность, что,

в свою очередь, в известном смысле, лишает человека мотивации к существованию. Обычно такие ситуации возникают к концу жизненного цикла К. с., когда эрозия профанизации разъедает ядро, которое для человека предстает в виде комплекса сакральных ценностей и традиций.

В виде общей схемы *жизненный цикл* К. с. можно представить следующим образом. Внутри сложившейся К. с. возникают диссистемные элементы, которые изначально не рефлексированы носителями данной культурной традиции, поскольку именно в силу своей диссистемности не схватываются ее языками и дискурсами. Затем, будучи еще инкорпорированы в традиционные синкретические смысловые комплексы, они постепенно эксплицируются, отделяясь от них и приобретая значение в несобственной, замещенной форме.

Так, например, представления о нервах и высшей нервной деятельности, возникшие в конце XVIII — XIX в., до того не были отрефлексированы в адекватном виде, а были слиты с более синкретическими смысловыми блоками, связанными с понятиями *ум, душа, природа* (в смысле характера человека) и некоторыми другими. На следующем этапе диссистемные элементы эксплицируются и обретают *адекватную семиотическую форму*, поскольку традиционная культура уже не может более их игнорировать. Здесь они подвергаются репрессивным воздействиям К. с., стремящейся к сохранению гомеостатического состояния и системной стабильности. Затем диссистемные элементы организуются в свою собственную систему, выступающую по отношению к первоначальной К. с. как ее альтернатива.

Их противостояние заканчивается деструкцией и распадом первоначальной К. с. и превращением альтернативы в новую систему. Процесс завершения жизненного цикла К. с. может протекать в различных формах: от медленного умирания и почти незаметной смены ключевых подсистем общей конфигурации до резких революционных сломов, сопровождающихся глубокими деструкциями и архаизацией ментальности самого культурного пространства.

Человек всегда имеет дело не с культурой вообще, а с теми или иными ее подсистемами. С каждой из них требуется налаживать особые отношения, и каждая стремится «втянуть» в себя человека, использовать энергию его социокультурной активности, сделать его своим «агентом», воспроизводиться и расширяться с помощью его продуктивной деятельности.

Еще Гумбольдт заметил, что не человек овладевает языком, а язык овладевает человеком. Это можно сказать и о других подсистемах культуры. Субъект культуры может сознательно или неосознанно отчуждаться от тех или иных подсистем, но выйти из культуры вообще в принципе невозможно. Даже в случае перехода из одной К. с. в другую, что бывает не столь часто (ибо К. с. не тождественна обществу), он сохраняет неизменными определенные секторы культурной идентификации, присущие прежней К. с. (такowymi могут быть религия, язык, институт семьи и др.), нанося их же или их ближайшие аналогии в новой К. с.

В настоящее время такие процессы проходят наиболее легко и неосознанно ввиду диффузного характера современных К. с., их взаимопроникновения, чего не было в прежние эпохи, когда границы К. с. в большей степени корреспондировали с границами государств, расселения народов и распространения религий.

Внутренняя динамика К. с. задается разностью потенциалов имманентных целей как самой системе, так и человека как субъекта культуры. «Выпадение» человека из природного царства сделало его бытие неизбежно травматичным, и культура как набор программ надприродного существования нацеливается человеком на преодоление или, по крайней мере, смягчение этой травматичности.

Но культура оказывается не только набором программ, инструментов и механизмов обустройства постприродного бытия и даже не только совершенно иным по отношению к природе временем-пространством такого бытия. Обретая по ходу *саморазвития саморефлексию и целеполагание*, культура приобретает *субъектные* свойства и задачи. Если для человека конечной целью является, как это ни парадоксально, *бегство из противоречивого и антиномически разорванного мира культуры* в непротиво-

речивое континуальное состояние (аттрактором такого состояния является априорная сенсорная память о пренатальном состоянии), то для культуры — в модусе той или иной конкретной К. с. — целью является самоосуществление в историческом времени-пространстве, захват и удержание ниши, самостабилизация и расширение.

Для осуществления этих чисто виталистических по сути задач культура манипулирует человеческим сознанием, задавая ему *трансцендентные* цели, манящие иллюзией выхода за пределы культуры. То, что для человека предстает как достижение желаемого единения с Абсолютом (в той или иной его символической форме) и окончательным преодолением противоречий, «снятием истории», обретением райского блаженства и т. п., то для К. с. выступает как содержательное расширение ее предметно-семантических границ, ибо по пути к трансцендентному человек создает смыслы и артефакты, наращивающие ее «клеточное тело».

Принцип *трансцендирования*, наряду с сокрытием К. с. своих базовых оснований и принципом *оцеливания средств*, выступает одним из ключевых приемов К. с. по манипулированию человеческим сознанием. Однако К. с., предоставляя возможность человеку создавать продуктивные смыслы и артефакты, не может полностью контролировать результаты его деятельности. Это позволяет человеку быть не только агентом тех или иных культурных традиций, но и, выходя на «нейтральную полосу», выступать в роли ее антагониста и создавать диссистемные по отношению к базовому ядру К. с. смыслы.

Этот процесс приобретает особенно зримые черты в эпоху, когда на историческую арену вышла высокоавтономная личность новоевропейского типа. Программная переусложненность ее К. с. перманентно создает ситуации конфликта программ, переходящие в многообразную внутреннюю антиномичность и разноречивость внутри самого системного ядра. Это в свою очередь «приучает» субъекта культуры (личность европейского типа) к более высокому уровню экзистенциального отчуждения и вскармливает тем самым его свободу, плоды которой оказываются для системы не только конструктивными, но и разрушительными.

См. также статьи: *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: опыт определения понятия*; *Культура: структура и функции*.

Лит.: Жданов Ю.А. Сущность культуры. Ростов н/Д, 1979; *Пелипенко А.А.* Жизненные циклы культурных систем // Циклы в истории, культуре, искусстве. М., 2002; *Культура как саморазвивающаяся система и системные связи культурного пространства* // *Культура в эпоху¹ цивилизационного слома: Материалы Международной научной конференции.* М., 2001; *Смыслогенез и культура* // *Смысловые пространства цивилизации.* М., Воронеж, 2002; *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998; *Флиер А.Я.* Культурогенез. М., 1995; *Назаретян А.П.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры: Синергетика социального прогресса. М., 1995.

А.А. Пелипенко

Культура в эпоху глобализации

Культура глобализации (далее К. г.) — всемирная система культурной коммуникации и общения, которая позволяет любому жителю планеты на равных условиях пользоваться всеми благами и достижениями мировой культуры.

В глобализации видят прежде всего объективный процесс, который стягивает мир в единое экономическое и информационное пространство, существующее по общим законам и в едином для всех режиме времени. В итоге мир постепенно утрачивает свою былую многоликость и разнородность. Происходит своеобразная гомогенизация мира, причем не только в производственно-экономической, но и бытовой сфере, на уровне повседневной жизни. В разных странах люди все больше пользуются одними и теми же видами транспорта и коммунальных услуг, носят одинаковую одежду, потребляют одну и ту же пищу, смотрят одни и те же телепередачи, слушают одни и те же новости. Создаваемые современной цивилизацией технологии, товары,

услуги, информация и пр., входя в жизнь разных народов, делают их в чем-то похожими друг на друга.

Глобализацию как объективный процесс следует отличать от идеологии *глобализма*, выражающей интересы транснациональных финансовых корпораций и элит. Целью этих элит является освобождение экономики от власти национальных государств, ее выход за рамки любой национально-государственной идентичности, т. е. деполитизация хозяйственной жизни. Речь идет не просто об упрочении международных связей в торговле, что имело место и раньше, а именно о создании новой — транснациональной — системы экономических отношений, выходящей за пределы национальных территорий и государств и управляемой из центров, неподконтрольных правительствам и представительным органам власти этих государств.

Немецкий социолог Ульрих Бек усматривает в идеологии глобализма продолжение философии постмодернизма, утратившей веру в универсальную мощь научного разума, в способность общества к сознательному и коллективному политическому действию. Глобализм для него — это вообще отказ от какой-либо политики в экономической сфере, ее полное подчинение власти рынка. «Глобализмом я называю понимание того, что мировой рынок вытесняет или подменяет политическую деятельность, для меня это идеология господства мирового рынка, идеология неолиберализма»¹.

У. Бек не отрицает того, что мы живем в *мировом обществе*, превратившем представление о замкнутых пространствах в фикцию. В современном мире «ни одна страна или группа стран не может отгородиться друг от друга»². В таком обществе приходится заново переосмысливать «самоочевидности западной модели», ставить вопрос о том, как могут воспринимать себя в нем люди и культуры. Ведь глобализация действительно «имеет в виду процессы, в которых национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности»³. Она ставит под сомнение важнейшее представление эпохи модерна, согласно которому общества после распада империй могут существовать только в границах национальных государств. Глобализация рушит эту связь, создавая между национально-государственными и транснациональными акторами и процессами новые взаимоотношения. В контексте происходящих перемен нельзя считать современной политику, которая во имя ложно понятого патриотизма или национализма отгораживается от мира, пытается изолироваться от него, мыслит себя вне логики общемирового развития.

Но означает ли глобализация отказ от всякой политики, направленной на защиту национальных интересов? Некоторые западные ученые высказывают сомнение в способности рыночной экономики без соответствующих мер государственного регулирования подчинить себе весь мир, заставить жить его по своим законам. Глобализация посредством рыночной конкуренции и дерегулирования рынков лишь усилит, по их мнению, неравенство между богатыми и бедными странами, «золотым миллиардом» и остальным населением планеты, спровоцировав со стороны последних ответные конфронтационные действия. Финансовые кризисы, разрушение природной среды, массовая миграция населения из зон хронической нищеты и голода, рост числа безработных (в силу низкой грамотности и квалификации) в странах третьего мира, усиление сепаратистских и фундаменталистских движений свидетельствуют о порочности рыночной глобализации, если ей нет никакого противовеса. Опираясь в процессе глобализации только на рынок — значит дискредитировать в мировом общественном мнении саму идею глобализации, способствовать росту протестного антиглобалистского движения.

Многое, конечно, зависит от желания и умения политиков реформировать систему межгосударственных отношений таким образом, чтобы она могла учитывать интересы как можно большего числа стран и народов, позволила им наладить между

¹ Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001. С. 23.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 26.

собой отношения сотрудничества и взаимопомощи. Но главное все-таки в том, как сами политики будут понимать глобализацию. Если только как рыночную — в духе неолиберализма, — то все их усилия вряд ли дадут положительный эффект. По своей природе рынок не способен примирить и уравнивать шансы всех участвующих в нем игроков: кто-то из них обязательно окажется в положении проигравшей стороны. И никакие усилия со стороны государства не могут предотвратить этого главного последствия рыночной экономики — экономического неравенства. Но если такое неравенство еще как-то терпимо в отношении отдельного государства, хотя и вызывает в нем внутренние противоречия и конфликты, то в глобальном масштабе оно способно породить «столкновение цивилизаций» с последствиями, губительными для всего человечества.

Глобализация, чтобы быть успешной, не может быть, видимо, ни чисто рыночной, ни этатистской. Подобная альтернатива возникла на этапе существования индустриального общества, которое, по мнению того же Д. Белла, опиралось в своем развитии либо на механизмы свободного рынка, либо на централизованную власть государства. В результате мир оказался расколотым на два противостоящих лагеря, каждый из которых претендовал на мировое лидерство. Первый верил во все разрешающую силу рынка, второй — в силу и мощь государственного аппарата. Индустриальное общество так и не смогло найти разумного баланса между этими двумя стратегиями развития. С началом глобализации, как считает Белл, они перестают быть надежным инструментом политики. Разумеется, и в этой ситуации государство и рынок сохраняют значение важнейших факторов развития, но при условии, что они корректируются факторами более высокого порядка — социальными и культурными.

Уже с выходом в постиндустриальное общество от человека требуется нечто большее, чем только его деловая активность и исполнительское послушание. На наших глазах рождается новый тип производительного работника, оперирующего не механическими орудиями труда, а сложной вычислительной техникой. Местом его работы является не заводской цех, а конструкторское бюро, научная лаборатория, проектная мастерская или аналитическая служба, занимающие в техноструктуре современного производства все большее место. Профессиональной характеристикой такого работника является его способность генерировать новое знание, внедрять в производство новые образцы, повышать конкурентоспособность предприятия на рынке. В каком-то смысле его можно назвать специалистом по инновациям.

В лице такого работника мы также имеем дело с классом, но уже иным, чем класс промышленных рабочих. Источником его дохода является не физическая сила, а полученное образование, которое затем становится для него средством производства нового знания. Хотя данный класс также включен в производственный процесс (прямо или косвенно), его нельзя считать экономическим в обычном смысле этого слова. Принадлежность к нему определяется во многом внеэкономическими факторами, в частности уровнем полученного образования. Потому и в производство он входит со своим особым капиталом, который в отличие от денежного можно назвать культурным. В современном производстве он все больше обретает значение основного, конкурируя с финансовым капиталом за приоритетную роль в обществе.

Американский социолог Ричард Флорида называет этот класс «креативным», полагая, что в современном обществе он занял «доминирующее положение». «Если вы ученый или инженер, архитектор или дизайнер, писатель, художник или музыкант, — пишет он, обращаясь к читателям своей книги, — если креативная деятельность является решающим фактором вашей работы — будь то в сфере бизнеса, образования, здравоохранения, права или какой-то другой, — вы также принадлежите к этому классу. С образованием креативного класса, объединяющего 38 миллионов представителей (более 30% рабочей силы США), связаны глубокие и значительные перемены в наших привычках и методах работы, ценностях и стремлениях, а также в самой структуре нашей повседневной жизни»¹.

Именно этому классу, считает Флорида, принадлежит ведущая роль в обновлении мира. Каким же должен быть такой мир, если смотреть на него с позиции этого класса? В нем, по его мнению, центр тяжести переносится с экономики и технологии на культуру. «Глубокие и устойчивые преобразования нашей эпохи коренятся не в технологии, а в обществе и культуре. Поэтому их труднее наблюдать, учитывая, насколько незначительны те мелкие изменения в нашей повседневной жизни, которые в сумме к ним приводят. Эти изменения нарастают в течение многих десятилетий, и только сейчас они выдвигаются на первый план»¹.

Экономическая глобализация стала причиной глобализации информационных потоков. Получив техническую возможность распространяться по всему пространству земного шара, информация охватила сегодня своими сетями и потоками практически весь мир. По словам М. Кастельса, «технологические революции с информационными технологиями в центре заново и ускоренными темпами формируют материальную основу общества. Национальные экономики во всем мире стали глобально взаимозависимыми, создавая в системе с изменчивой геометрией новую форму отношений между экономикой, государством и обществом»². Что же конкретно эти изменения означают для культуры?

Большинство зарубежных и отечественных исследователей процессов глобализации констатируют выход культуры в этих условиях за свои национальные границы. Так, В.С. Малахов в своей книге «Государство в условиях глобализации» пишет: «В современном обществе производство, распределение и потребление культурных продуктов все более решительно выходят за пределы национальных границ... Глобальному спросу соответствует глобальное предложение. Фирма — производитель того или иного культурного товара ориентируется на потребителя далеко за пределами государства, где находится ее штаб-квартира»³. Культура, вовлекаясь в сферу действия глобальных рыночных механизмов, как и рынок, оказывается источником неравенства, но уже культурного. Тот же автор отмечает: «Основные культурные потоки текут сегодня с "Севера" (Запад) на "Юг" (Восток). Очевидное культурное господство промышленно развитых государств есть не что иное, как продолжение в символической сфере тех процессов, которые происходят в политико-экономической и военно-политической сфере»⁴.

Достигнуть равенства посредством рынка вряд ли возможно. Но если в экономике рынку нет альтернативы, то его позитивная роль в плане культуры не столь очевидна. Уже в эпоху индустриализма культура, подпавшая под власть рынка, оказалась в состоянии глубокого кризиса. С выходом экономики на транснациональный уровень этот кризис дал о себе знать в столь же глобальной форме: большинство экономически слаборазвитых стран оказалось объектом культурной экспансии со стороны развитых стран, пассивным потребителем производимой ими культурной продукции. Такая «глобализация», означающая «культурное господство» одних стран над другими, вызывает, естественно, протестную реакцию со стороны тех, кто привержен традициям и ценностям своей собственной культуры. Нельзя не признать определенную оправданность такого протеста. Как переломить эту тенденцию, не перекрывая при этом путь к глобализации, что в принципе невозможно?

Многие в этой ситуации возлагают надежду опять же на государство, видя в нем главное орудие защиты национальной культуры — путем предоставления ей особых преференций и повышения ее международного престижа. Сегодня культурная активность государства действительно выражается в пропаганде им культурных достижений собственного народа, в поощрении его начинаний и усилий в этой сфере. Но и это не способно воспрепятствовать проникновению на территорию этих государств культурной продукции экономически более продвинутых и политически влиятельных

¹ Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М., 2005. С. 32.

² Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000. С. 25.

³ Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М., 2007. С. 206.

⁴ Там же. С. 209.

стран. Культурная политика этих стран обрела сегодня характер борьбы за мировую гегемонию; за доминирование в планетарном масштабе своей культуры.

Несомненным лидером в этой борьбе стали США, которые, по словам В.С. Малахова, «являются последним "национальным" государством в привычном смысле этого слова. В то время как практически все развитые страны переживают "денационализацию" или, по крайней мере, кризис национальной идентичности (в частности, под воздействием американизации), Соединенные Штаты воспринимают себя и воспринимаются другими как государство с четко оформленной национальной идентичностью. Американцы демонстрируют миру едва ли не абсолютную самодостаточность. Жители этой страны, как кажется, не нуждаются в культурных продуктах, произведенных за ее пределами»¹.

С национальной идентичностью, вопреки сказанному, не все ясно и в самой Америке,² но нельзя действительно отрицать ее доминирующей роли в производстве массовой культуры, особенно в таких технически развитых отраслях, как киноиндустрия, теле- и радиовещание, шоу-бизнес, информационные программы, Интернет и пр. США как бы открыли секрет производства культурной продукции, способной угодить вкусу любой массовой аудитории. Присущие этой продукции зрелищность, развлекательность, занимательность, доступность, демократизм, интернационализм, моральная добропорядочность (добро всегда побеждает зло), техническое совершенство, ряд других особенностей определили спрос на нее в самых разных частях света. И что в этой продукции является исключительно американским? Вера в то, что предприимчивость и честный труд являются залогом личного успеха и материального процветания, проповедь добродетельной жизни и семейного счастья, прославление гражданской активности в отстаивании прав и свобод человека, защита справедливости и закона — ценности не только американского, но любого современного цивилизованного общества.

Лишь культура, отвечающая на общие для большинства людей запросы и чаяния, может выдержать конкуренцию на мировом рынке. Каждый народ имеет, естественно, свои отличительные особенности, которые находят выражение в его культуре, но только та культура способна занять в глобальном мире доминирующее положение, которая включает в себе нечто важное и ценное для всех людей. Во всяком случае, культуры могут выжить в глобальном мире, ориентируясь на более универсальные, чем только национальные, потребности и цели человека. Конкурировать здесь можно лишь по части понимания того, в чем состоит эта универсальность, а не посредством абсолютизации своих национальных особенностей и отличий.

Как отмечает У. Бек, представление о том, что «мы живем и действуем в закрытых, отграниченных друг от друга пространствах и национальных государствах, и, соответственно, в национальных обществах»³, уходит в прошлое, теряет силу именно в ситуации глобализации, которая означает «аннулирование расстояний, погружение в часто нежелательные и непонятные транснациональные формы жизни»⁴. Глобализация «создает транснациональные социальные связи и пространства, обесценивает локальные культуры и способствует возникновению третьих культур»⁵. Под «локальными культурами» здесь имеются в виду прежде всего традиционные — национальные и этнические. Глобализация отрицает не уже сложившиеся национальные культуры, а возможность их дальнейшего существования и развития исключительно в этой форме. В глобальном мире индивид не порывает связи со своей национальной культурой, но и не может ограничиться ею, будучи включенным в транснациональные сети. В результате возникают новые культурные локальности, которые уже не сводятся к разделявшим ранее культуру национальным границам. Отрицание любой

¹ Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М., 2007. С. 212.

² Об этом свидетельствует, например, переведенная у нас книга С. Хантингтона «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности». М., 2004.

³ Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001. С. 26.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Там же. С. 28.

культурной локальности означало бы смерть культуры, которая, как известно, не терпит однообразия.

В процессе глобализации формируется новый — локальный — тип культурной общности, не совпадающий с национальным. Он объединяет людей по признаку не их национального происхождения, а общности культурных предпочтений, т. е. на основе свободного выбора ими своей культурной идентичности. Так, поклонники музыкальной попсы и классической музыки существуют во всем мире, образуя культурные общности, одновременно глобальные и локальные. Как современные виды транспорта дают людям возможность свободно перемещаться из одного географического пространства в другое (не утрачивая при этом изначальной связи со своей родиной), так и современные средства информации и связи позволяют им жить во времени и пространстве мировой культуры, находить в ней своих единомышленников, объединяться с ними в разного рода союзы уже по признаку своего не национального, а культурного родства. Глобализация создает, иными словами, не национальную, а глобальную локальность, которая одновременно и связывает людей в планетарном масштабе, и различает их по характеру сделанного ими культурного выбора.

Для обозначения этого типа культурной общности был изобретен особый термин — *глокализация*, образованный из слов «глобализация» и «локализация». В научный оборот его ввел английский социолог Роланд Робертсон с целью фиксации происходящих в глобальном мире двух взаимосвязанных процессов — гомогенизации и гетерогенизации. По его словам, в мире происходит не просто глобализация, а глокализация, т. е. «гомогенизация и гетерогенизация. Эти одновременные тенденции в конечном счете взаимодополняемы и взаимопроникают друг в друга, хотя, конечно, в конкретных ситуациях они могут прийти, да и действительно приходят, в столкновение друг с другом».

По своему смыслу данный термин направлен против тех концепций глобализации, которые исходят из логики становления унифицированной мировой системы транснациональных связей, исключаящей все различия и несходства. Под «мировой системой» понимается здесь либо капиталистическая система, образцом для которой служат развитые страны Запада, прежде всего США, либо глобальные информационные сети, либо политика силы и принуждения, осуществляемая наднациональными органами власти. Против унифицирующей направленности этих концепций и выступили ряд видных западных социологов, противопоставив им концепцию культурной глобализации, отрицающую возможность полного преодоления культурной разнородности в глобализирующемся мире. В плане культуры, как считают эти социологи, глобализация не подавляет, а сохраняет и даже актуализирует ее локализацию, хотя не по национальным, а каким-то другим границам. Глокализация и есть осмысление глобализации в понятиях и терминах теории культуры — в отличие от экономических и чисто социологических ее интерпретаций.

В трактовке Робертсона глобализация в сфере культуры означает процесс внедрения в повседневное сознание (через средства массовой информации) определенных чувственных образов и символов. Формируясь в конкретной национальной и социальной среде, имея, так сказать, локальное происхождение, они, будучи транслируемы по каналам массовой коммуникации, получают транснациональную форму существования. Это и есть культурная глобализация. Она предполагает «стягивание», «столкновение» локальных культур (*clash of localities*) в мировом пространстве, в результате которого они не исчезают, а обретают новое — глобальное — измерение.

К тому же термину со ссылкой на Робертсона обращается и У. Бек. По его мнению, массовое производство культурных символов приводит не к унификации и глобализации, а к глокализации культуры. «Социология глобализации», эмпирически возможная как глокальное исследование культуры, позволяет, как он считает, рассматривать культуру в глобальном мире не статически, а диалектически — как процессуально разворачивающееся, «парадоксальное» единство ее противоречивых сторон и элементов. Бек перечисляет ряд таких парадоксов: объединение и унификация институтов, символов и манер не противоречит образованию «локальных культур»

(«макдоналдсы» и джинсы вполне уживаются с африканскими карнавалами в Лондоне); глобализация не только разрушает традиционные национально-государственные и местные общности, но фрагментирует мир на новые транснациональные общности; она не только централизует капитал, власть, информацию, знания, богатство, решения и пр., но порождает децентрализацию посредством формирования этими общностями своих особых социальных пространств в соответствующих локальных контекстах.

Для теоретиков данного подхода главным следствием культурной глобализации является рождение новых разграничительных линий, новых локальностей, которые уже не совпадают с традиционными — местными, региональными, национальными, этническими и пр. — формами культурной идентификации людей. То, чему люди во всем мире отдают свое предпочтение (например, кока-коле или пепси-коле), порой значит для них больше, чем их национальные обычаи и привычки. Фирмы, реклама, торговые организации, работающие на массового потребителя во всем мире, менее всего озабочены национальным составом своих клиентов. Мир в их глазах делится не по национальным, а по каким-то другим основаниям и признакам. Это и есть глобальный взгляд на мир. Национальные символы, касающиеся самых разных сторон человеческой жизни, становятся элементом свободного общения людей в транснациональном масштабе. Глобализация сохраняет национальную культуру в той мере, в какой та становится благом или ценностью для людей другой культуры. Она как бы придает глобальный масштаб тому главному, что было привнесено национальной культурой в общекультурную эволюцию человечества, — праву человека на свой индивидуальный культурный выбор.

Создание единого для всех пространства культуры, вбирающего в себя многообразие уже существующих культур, но дающего каждому право на свободный выбор своих культурных предпочтений, — вот что, по нашему мнению, должно служить главным ориентиром развития культуры в эпоху глобализации. Достижимое в результате такого выбора культурное равенство людей только и сможет примирить их друг с другом в планетарном масштабе. Никто не должен мнить себя здесь культурным монополистом.

Под глобальной культурой следует понимать, таким образом, не какую-то одинаковую для всех культуру, а такую всемирную систему культурной коммуникации и общения, которая позволяет любому жителю планеты на равных условиях пользоваться всеми благами и достижениями мировой культуры. Свобода индивидуального выбора уже в рамках национальной культуры становится нормой жизни для каждого человека, но только в глобальном мире он — этот выбор — распространяется на всю человеческую культуру в целом, обеспечивается выходящими за рамки любой национальной общности средствами информации и связи. А уж как каждый воспользуется этой связью, что возьмет для себя, к чему проявит наибольший интерес, будет определяться только его личными пожеланиями, потребностями и запросами.

См. также статьи: *Антропология глобализации; Культура: антропологические интерпретации; Культура: опыт определения понятия; Культура: структура и функции; Массовая культура; Народная культура; Национальная культура.*

Лит.: Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001; Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000; Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М., 2007; Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М., 2005; Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

В.М. Межуев

Культура повседневности

Культура повседневности (далее К. п.) — (1) область микровзаимодействий и интерпретативных рефлексий, через которые организованы практики повседневной жизни; (2) сфера коммуникации в повседневной жизни, которая основана на симво-

лических способах понимания Себя и Другого и играет консолидирующую роль для определения социокультурной общности.

Подходы к изучению культуры повседневности

Понятие «К. п.» занимает все большее место в исследованиях культуры. Появляются многочисленные издания, посвященные исследованию повседневной жизни различных культурных общностей в различные исторические эпохи, причем этот аспект человеческого существования привлекает к себе большое внимание, перестав считаться вторичным или малозначительным, как это было в традиционных исследованиях по истории культуры или искусства. Не обошла своим вниманием К. п. и область образования — курсы по К. п. читаются во многих университетах. Такое внимание к К. п. связано с изменением отношения к самому понятию «культура», которое долгое время воспринималось как некое собрание высших достижений человечества, оставляя за скобками громадный пласт культурных текстов или артефактов, не включенных в этот «список», который мог быть и весьма субъективным.

В XX в. отношение к культуре меняется, она начинает восприниматься как весь мир созданного человеком без жесткой ценностной иерархии. В результате в орбиту исследователя попадает масса культурных объектов, которые ранее просто не считались достойными изучения и серьезного исследования, к примеру вся область популярной культуры, которая стала предметом серьезных научных исследований лишь в первой половине XX в. Возникает своеобразная мода на изучение повседневности в самых разных дисциплинах — истории, социологии, культурологии.

Для изучения К. п. часто применяются микроподходы, разработанные в социологии и исследующие малые группы — нескольких человек, ведущих небрежный разговор, семью и т. д. С помощью интеракционистского подхода можно делать обобщения, касающиеся повседневных форм взаимодействия. Следуя этим обобщениям, представители интеракционизма стремятся объяснить поведение людей как на макро-, так и на микроуровнях. Этот подход рассматривает людей как живущих в мире значимых объектов, которые могут включать материальные вещи, действия, других людей, взаимоотношения и даже символы.¹

Фокусирование на повседневном взаимодействии малых групп помогает представителям этого направления лучше понять процессы, происходящие в обществе в целом. Основателем интеракционизма считается Дж.Г. Мид, чьи исследования часто ограничивались ситуациями общения двух человек или малых групп. Мид был заинтересован в наблюдении самых минимальных форм коммуникации — того, как человек улыбается, хмурится, кивает головой — и в понимании того, как более широкий контекст группы или сообщества влияет на индивидуальное поведение. Несмотря на то, что Мид не сформулировал свои идеи в форме книги (с ними можно ознакомиться по лекциям, записанным и изданным после его смерти его учениками, как это было и в случае с Ф. де Соссюром), они оказали значительное влияние на дальнейшую работу в этом направлении анализа обыденной культуры.

Для интеракционистов особо важную часть человеческой коммуникации представляют символы (недаром это направление часто называется символическим интеракционизмом). Исследователи отмечают, что такие повседневные жесты, как, к примеру, сжатый кулак, имеют социальное значение, разделяемое членами сообщества, в то время как в другом культурном сообществе это значение может быть иным. Различные типы символической интеракции рассматриваются как формы невербальной коммуникации, которые могут включать различные жесты, выражения лица и позы. Невербальная коммуникация, будучи органической частью человеческого поведения в повседневной жизни, является важной частью человеческого поведения. Еще Дарвин отмечал, что базовые формы выражения эмоций — одни и те же для всех человеческих существ. (Под основными эмоциями понимаются счастье, огорчение,

¹ См.: Schaeffer R. Sociology. N.Y., 1989. P. 21.

злора, отвращение, страх, удивление. Интересно отметить универсализм этих эмоций, который проявляется в их классификации эмоций в столь отдаленном от современности памятнике древнеиндийской культуры, как «Натья шастра», трактат по искусству драмы, музыки и танца.)

Антрополог *П. Экман*, проводя исследования в Новой Гвинее, пришел к выводу, что эмоции, передающие выражения лица и их интерпретации, являются для человека врожденными, хотя обуславливаются и индивидуальными, и культурными факторами (к примеру, манера улыбаться).

Большую роль в изучении повседневного поведения человека сыграли работы *Э. Гоффмана*, который разработал так называемый драматургический подход. В соответствии с ним повседневная жизнь сравнивается с театральными декорациями и сценой. Так же как актеры представляют художественные образы, все мы стремимся представить определенные черты наших индивидуальностей, в то время как другие черты скрываем. Гоффман рассматривает виды деятельности, оформленные определенным образом в реальном мире социального взаимодействия. Индивиды, которые, согласно этому подходу, являются актерами, постоянно встречаются со стимулами, выходящими за рамки культурного фрейма. Актеры одновременно замечают и игнорируют их, так как они могут вовлечь их в «деятельность вне фрейма». Примером может служить публика в кинозале или телеаудитория, которая, смотря фильм, думает о жизни звезд, и тому подобное.

Еще одним видом повседневной интеракции является «гражданское невнимание», когда проходящие мимо люди как бы не замечают друг друга. Это не случается, когда люди в упор смотрят друг на друга (влюбленные, члены семьи, враги). Исследования такого рода, хотя и могут показаться незначительными, на самом деле имеют глубокий смысл для понимания человеческого поведения.

Рутинная повседневная жизнь составляет большую часть социальных действий. Наша жизнь строится из однообразных поведенческих ритуалов. Перемены в жизни человека ведут к изменению рутины. Каждодневные занятия определяют структуру и форму действия, и изучение их дает более глубокое понимание жизни человека как социального существа.

Еще одним подходом, оформившимся на основе интеракционизма, является этнометодология (изучение «этнометодов», т. е. народных, обыденных методов, которыми люди пользуются, чтобы осмыслить речь других), задача которой состоит в исследовании того, как люди рассматривают, описывают и объясняют разделяемые значения, лежащие в основе повседневной социальной жизни и рутинным социальным действиям.

Основатель этого направления *Г. Гарфинкель* ставил эксперименты, суть которых состояла в неожиданном нарушении общепринятого и нормального хода событий, что позволяет выявить содержание и формы обыденных идей и представлений, не обнаруживающихся при нормальном течении жизни.¹ Этнометодологические опыты Гарфинкеля помогали выявить логику повседневности при помощи интерпретации, превращающей бессмысленное и непонятное в осмысленное и понятное в терминах повседневной жизни.

При всей значимости выводов, сделанных в результате исследований, проведенных в различных направлениях интеракционизма, они не объясняют отличия взаимодействия людей в обыденных и профессиональных формах деятельности, принимая повседневность как данность и не сопоставляя ее с профессиональной сферой жизнедеятельности. Отсюда указанное нами выше необходимое разграничение этих сфер и выделение областей их пересечения.

В 70 — 80-е гг. XX в. появляются серьезные исследования современной повседневной жизни, среди которых необходимо выделить такие труды, как «Повседневная жизнь в современном мире» *А. Лефевра* и «Практика повседневной жизни» *М. де Серто*.²

¹ См.: *Gaifinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, 1967.*

² См.: *Lefebvre H. Everyday Life in the Modern World. L., 1971; De Certeau M. The Practice of Everyday Life. Berkley, 1984.*

Работа де Серто полна метафор, касающихся конфликтов повседневной жизни — «стратегия и тактика», «партизанская война», которые основаны на предположении, что власть имущие лишены воображения и слишком жестко организованы, в то время как слабые креативны и гибки. Итак, слабые используют партизанскую тактику против стратегий сильных, совершают «налеты» на их тексты или структуры и постоянно используют трюки с системой. Власть имущие конструируют пространства, где они могут использовать свою «силу»: города, торговые центры, школы, рабочие места, дома. Слабые создают внутри них собственные пространства, присваивая их на время, передвигаясь через них, занимая их настолько, насколько это им нужно. Стратегия власть имущих пытается контролировать пространства и товары, которые составляют параметры повседневной жизни. Но, находясь в каком-либо пространстве, даже временно, его «присваивают», так как практики нахождения в нем принадлежат этому «временному жильцу».

Лефевр сходит в мнении с де Серто, когда использует различие между принуждением и адаптацией, чтобы указать на оппозицию между стратегией власть имущих (принуждение) и тактикой слабых (адаптация). Лефевр противопоставляет рутине повседневной жизни — со всеми ее утомительными задачами и унижениями, — «власть повседневной жизни», манифестации которой включают «адаптацию тела, времени, пространства, желания, окружающей среды и дома, совпадение потребности с удовлетворением и, менее часто, с удовольствием».¹

Де Серто делает больший акцент на сопротивление со стороны народа и утверждает, что культура повседневной жизни коренится в «адаптации» или «способе использования навязанных систем». По его мнению, ключевыми словами, характеризующими тактику повседневной жизни, являются «адаптация», «манипуляция» и «трюкачество». Люди должны обходиться тем, что они имеют, и повседневная жизнь представляет собой искусство такого удовлетворения запросов.

Основной характеристикой общества позднего капитализма является то, что каждый человек в нем — потребитель. Потребление — единственный способ получения жизненных ресурсов, будь эти ресурсы материально-функциональные (пища, одежда, транспорт) или культурные (медиа, образование, язык). Различие между ними весьма условно — все материально-функциональные ресурсы пронизаны семиотически — культурными, являясь частью различных дискурсов и систем коммуникации. Продуктивность потребления не обязательно связана с достатком потребителя — часто наиболее продуктивные потребители принадлежат к малоимущим слоям населения.

Де Серто называет потребление «тактическим нападением на систему», причем, продукты этого тактического потребления трудно поддаются изучению — у них нет своего места, только пространство их моментов существования, они рассеяны через наш медиатизированный, урбанизированный и бюрократизированный опыт. Они сливаются с окружающей средой, скрываются, чтобы не привлекать к себе внимания.² Искусство повседневной жизни — это искусство находиться «между» производством и потреблением, как речь — это искусство находиться между «их» речевой системой и «нашим» материальным опытом, приготовление пищи — искусство находиться между «их» супермаркетом и «нашим» уникальным блюдом.

Лефевр также подчеркивает, что различие между производством и потреблением размывается в культуре повседневной жизни: «Культура, в самом широком смысле, — это средства производства... понятие производства в этом случае приобретает свое полное значение как производство человеком его собственного существования. Из этого следует, во-первых, что культура не является бесполезной, чисто показной деятельностью, но специфической, присущей способу существования, и, во-вторых, что классовые интересы не могут гарантировать тотальное существование общества без определенной поддержки»³.

¹ Lefebvre H. *Everyday Life in the Modern World*. P. 35.

² См.: De Certeau M. *The Practice of Everyday Life*. P. 31.

³ Lefebvre H. *Everyday Life*. P. 31.

Из этих рассуждений можно сделать вывод, что предметом исследования и основой теории повседневности становятся не продукты, не система, которая их распределяет, или информация для потребителя, а конкретное специфическое использование, индивидуальные акты потребления, творчество, происходящее из актов потребления.

Работы де Серто и Лефевра послужили импульсом для многочисленных исследований различных аспектов обыденной культуры, носящих эмпирический характер. В результате теоретическая основа этих исследований была «размыта» в многочисленных деталях, а частные примеры поглотили общую модель К. п. Одновременно появляется большое количество работ, исследующих повседневность в различные эпохи и в разных культурах.

17. Бергер и Т. Лукман выделяют такие признаки повседневности, как: самоочевидность существования; целостность и упорядоченность; фактичность; ориентация на присутствие; ориентация на ситуацию «здесь-и-сейчас»; intersубъективность; пространственно-временная локализация.¹

Многие работы историко-культурного характера представляют собой весьма увлекательное чтение, но не имеют отношения к строго научным исследованиям, являясь скорее полубеллетристическими реконструкциями жизни человека, принадлежащего к разным культурам. Тем не менее, К. п. носит исторически изменчивый характер. Л.Г. Ионин предлагает три трактовки историзма повседневности.

Повседневность исторична, поскольку она представляет собой мир культуры, который, согласно А. Шюцу, мы воспринимаем в его традиционности и привычности, который доступен наблюдению. Привычные формы поведения сложились до нас, в деятельности предшествующих поколений и усваиваются в процессе обучения.

Историчность как соотнесенность с прошлым и будущим объясняется временным характером всякого действия, в котором имеется временная координата. Непосредственный историзм повседневности проявляется в том, что «системы релевантностей, определяемые практическими интересами деятелей в повседневной жизни, диктуют восприятие не только современности, но и прошлого».

3. Вопрос об исторической изменчивости самой повседневности весьма сложен. Несомненно изменение содержащихся в ней идей. Но конституирующие ее элементы изменяются по-разному. Детально разработано понятие структуры повседневности в трудах А. Шюца и его последователей. Шюц воспринимает повседневность как особую форму реальности и выделяет ее основные элементы: трудовая деятельность, специфическая уверенность в существовании мира, напряженное отношение к жизни, особое переживание времени, специфика личностной определенности действующего индивида, особая форма социальности.²

Все эти элементы проходили через процесс изменения разными способами. Соответственно, становление современной К. п. шло путем расширения пространственных связей человека, возникновения обмена вещей и товаров, становления денежной экономики, развития философии и естественных наук. Повседневность, по мнению Л.Г. Иониной, — это продукт длительного исторического развития.

Довольно часто мы встречаемся с термином «обыденная культура», который употребляется для разграничения институциональных и неинституциональных форм социокультурной деятельности. Мы будем употреблять его в качестве синонима понятию «К. п.» и в связи с концептом «повседневная реальность», который отражает ординарное, обычное течение жизни. Современные исследователи признают важность исследования повседневного мира, разрабатывают методы его изучения и, самое главное, определяют значение исследования повседневности. Так, по мнению Л.Г. Иониной, «изучение повседневности позволяет достичь понимания укорененности

¹ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

² См.: Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1998. С. 112.

социально-научного знания в повседневной жизни и постоянной и глубокой обусловленности ею»¹.

Как фундаментальную реальность понимают повседневность *Л.Г. Костюченко* и *Ю.М. Резник*, отмечая, что в ней «постоянно пребывает большинство людей. Поэтому этот мир воспринимается конкретной личностью как естественный, неизменный и предзаданный (предшествующий проявлению институтов и других организационных форм совместной жизни) порядок жизни, часть жизненного процесса личности, включающая в себя "рутинообразные", повторяющиеся жизненные явления и связанные с ними условия воспроизводства ее жизнедеятельности»².

Для определения специфики и сущности К. п. необходимо опираться на теоретическую модель, в основе которой лежит ее сопоставление с профессиональной, специализированной деятельностью. Такая модель, разработанная *Э.А. Орловой*, лежит в основе нашего понимания К. п. и всех связанных с ней процессов человеческой жизнедеятельности.

В соответствии с концепцией *Э. Орловой*, каждой области профессиональной деятельности соответствует определенная область повседневного существования. Так, в области социальной организации экономической культуре соответствует домашнее хозяйство, которое входит в сферу жизнеобеспечения, политической культуре — межличностные и неформальные групповые отношения, правовой — обычаи и моральные нормы. В области знания различным религиозным формам в повседневной культуре соответствуют суеверия, профессиональному искусству — обыденная эстетика, досуг, украшения и т. д., философским представлениям соответствует обыденное мировоззрение, а научному знанию — практическое знание и опыт. В отдельную область выделяется человеческая телесность, изучение которой на профессиональном уровне проявляется в медицине, чему в области повседневности соответствует народная медицина. Профессиональному спорту в обыденной культуре соответствуют игры в целях рекреации.

Несомненно, эта схема представляет собой теоретический конструкт, и его оппозиционные части нередко пересекаются. Так, в профессиональной медицине не отвергаются народные средства, напротив, врачи, нередко скептически настроенные по поводу различных препаратов, советуют больным использовать гомеопатические и народные средства наряду с новейшими препаратами, часто имеющими массу побочных эффектов. Точно так же граница между профессиональным искусством, требующим длительной специальной подготовки, и «любительством» в наше время стирается, особенно в области популярной культуры, где звездами профессиональной сцены нередко становятся певцы или актеры, не прошедшие профессиональную школу. Таких примеров можно привести множество, и все же теоретическая модель разграничения профессиональной (специализированной) и повседневной (обыденной) культуры необходима как определенная основа, на которой будут базироваться наши рассуждения о культуре повседневности.

Основным отличием обозначенных выше областей человеческой жизнедеятельности является то, что в мир повседневной культуры человек попадает с детства и осваивает ее в процессе непосредственных контактов с окружением, а профессиональная культура требует определенной специализированной подготовки. К. п. включает в себя неспецифичные, понятные всем и общедоступные знания, товары массового потребления на предметном уровне и практические знания — на познавательном.

3. *Бауман* связывает специализированные и обыденные знания именно с процессом потребления, так как в повседневную жизнь человека входит все больше и больше технологических приспособлений, которые делают нас потребителями специ-

¹ *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1998. С. 124.

² *Костюченко Л.Г., Резник Ю.М.* Введение в теорию личности. Личность и ее жизненный мир. М., 2004. С. 219.

альных знаний в форме различных инструкций. Большинство технических новшеств требуют определенных навыков обращения с ними, и хотя мы вовсе не становимся специалистами в области электроники или какой-либо другой области знания, но определенными техническими навыками нам приходится овладевать.

У современного человека в результате широчайшего воздействия рекламы формируется потребительская установка, которая превращает жизнь человека в его индивидуальное дело, потребительская активность создает индивида.¹ Таким образом, в процессе потребления человек приобщается к специальному знанию, или, вернее, часть специального знания трансформируется в обыденный навык обращения с технологией и многочисленными гаджетами.

Однако это не отменяет специфики повседневной культуры, даже если она пронизана современными технологиями. Чтобы научиться пользоваться последней моделью мобильного телефона, не обязательно прибегать к инструкциям; вам просто могут показать порядок операций, и вы его усвоите без каких-либо знаний о принципе его работы. Сама структура повседневной жизни во многом складывается на основе семейно-родственных, дружественных, межличностных отношений, и приобщение к какому-то фрагменту специализированного знания очень часто осуществляется именно в этой среде. Достаточно представить себе употребление лекарств и различных лечебных препаратов, которое нередко осуществляется не через предписание врача, а по совету друзей или знакомых.

Структура и формы повседневной культуры

Как и культура в целом, повседневная культура является социально дифференцированной. причем стратификация здесь выражается через формы жизни, которые

3. Бауман называет «неоплеменами». Хотя они не похожи на те племена, которые открывают и изучают обычно антропологи, но их сходство с последними заключается в том, что они отделяют себя от остальных групп и стремятся подчеркнуть свою особую идентичность и предотвратить смешение. Но «неоплемена» не контролируют своих членов, к ним можно присоединяться и покидать их по собственной воле. По сути дела, они контролируются рынком, и стили жизни в современном обществе почти полностью сводятся к стилям потребления.

Формы К. п. различны в разных культурах — отсюда упомянутое выше обилие работ о повседневной жизни различных историко-культурных общностей. Тем не менее феномены обыденной культуры являются антропологично универсальными, а видимое разнообразие ее форм — множественными инвариантами этих универсалий.

Межкультурные связи в наименьшей степени затрагивают К. п., она также проявляет устойчивость в миграционных процессах. Известно, что этнические меньшинства сохраняют свою идентичность во многом благодаря приверженности к специфичным формам обыденной культуры. В современных условиях глобализации и мультикультурализма знание о К. п. других социокультурных общностей возросло, преимущественно благодаря массмедиа, которые знакомят людей с другими культурами не только через образовательные и познавательные программы, но и через жанры популярной культуры. Тем не менее это знакомство, как и потребление различных национальных блюд, происходит на поверхностном уровне. Если какие-то элементы К. п. других народов и усваиваются и даже входят в моду, изменение контекста лишает их первоначального смысла, превращая в «пустой» знак.

Выше упоминалась взаимосвязь между специализированной и обыденной культурой. Эта связь осуществляется через определенные институты, основными из которых являются образование, массмедиа и первичные группы (коллектив, семья). В отличие от профессионального знания, обыденному знанию, транслируемому через

¹ См.: Бауман 3. Мыслить социологически. М., 1996. С. 111.

эти институты, присущи неспецифичный синкретизм и выраженная ценностная компонента.¹

Общеобразовательная школа, которая является обязательным институтом во всех развитых сообществах, дает некоторые общие представления о мире, о культурных ценностях, о нормах социальной жизни. В тех обществах, где воспитание и обучение не институализированы в западном смысле слова, также имеют место различные формы передачи культурного опыта. Уровень общеобразовательной школы, ее структура и длительность обязательного обучения варьируются в зависимости от общего уровня жизни и экономического благосостояния сообщества, но в любом случае в школе осваиваются определенные навыки поведения и общения, которые составляют основу социального существования человека в своей культуре.

Сведения об окружающем мире и представления о различных отраслях знания носят общий характер представления об окружающей среде и обществе. Нередко в пространстве школьного образования возникают проблемы и противоречия, связанные с характером индоктринаторского обучения, которое отвергается подростками, уже приобретшими некоторые элементы специализированного знания, не соответствующие школьной программе, зачастую основанной на устаревших знаниях. Другой проблемой является несоответствие содержания школьной программы (особенно по гуманитарным предметам — литературе, иностранному языку) жизненному опыту учащихся, что делает процесс «прохождения» программы чистой формальностью (пользование различными готовыми вариантами сочинений, материалами из Интернета и т. д.).

В западных учебниках по этим предметам учитываются параметры жизненного мира молодого человека сегодняшнего дня, и они отличаются тематической мобильностью с сохранением сущностных элементов знания. В отечественной практике до сих пор присутствует ригидность, создающая разрыв между преподаваемым материалом и ценностями молодежной субкультуры.

Другим важнейшим институтом передачи неспециализированного знания являются *массмедиа*. Их значение в современной культуре настолько велико, что о последней часто говорится как о медиакультуре, и ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что массмедиа оказывают формирующее влияние на облик современного человека, на К. п., на моды и жизненные стили.

Ведущее место среди форм массмедиа совершенно очевидно принадлежит *телевидению*: «Телевидение и есть форма популярной культуры конца XX века. Оно, несомненно, является самой популярной формой проведения свободного времени во всем мире»². Телевидение явилось важнейшим фактором в формировании нового социокультурного пространства, характерного для постиндустриального (или информационного) общества. «Впервые в истории, — пишет, например, Д. Белл, — телевидение создало то, что греки некогда называли ойкуменой, — единое сообщество, или то, что М. Маклюэн назвал "глобальной деревней"»³.

Проблема влияния массмедиа на процесс формирования жизненного мира современного человека, начиная с самого раннего возраста, ставится как во многих современных теоретических исследованиях, так и в различных дискуссиях, материалах прессы, в самих СМИ. Критические мнения о роли массмедиа в современной культуре можно часто услышать как в западном, так и в отечественном научном и социальном дискурсе. Уже возникли и утвердились различные направления исследования телевидения и массмедиа в целом, выработавшие различные методологические подходы и концептуальный аппарат.

На практике существует несомненная сложность в практическом разделении двух важнейших аспектов средств массовой коммуникации: технологического, от-

¹ См.: Орлова Э.А. Отношения между обыденным и специализированным уровнями культуры // Морфология культуры: структура и динамика. М., 1994.

² Storey J. Cultural Studies and the Study of Popular Culture. Edinburgh, 1998. P. 9.

³ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Предисловие к русскому изданию 1999 г. М., 1999. С. СXXI.

носящегося к специализированной культуре, и социокультурного, пронизывающего собой всю К. п. Особенно остро встает этот вопрос в последние годы в связи с небывалым ростом телекоммуникационных технологий, который крайне затрудняет прогнозирование как в этой конкретной сфере, так и в социокультурной динамике в целом.

Это во многом напоминает характерное для постмодернистской культурной ситуации состояние зрителя — культурного потребителя, который уже не в состоянии воспринять какой-либо временной или смысловой континуум как цельное впечатление, но одновременно включает в свое поле восприятия ряд фрагментов и впечатлений, которые и создают специфику фрагментированного коллажа постсовременного культурного опыта.

Интересно, что и использование видео, которое в эти годы прочно входит в повседневную жизнь, также связано с процессом фрагментации: оно используется, чтобы прокрутить не занимающие зрителя фрагменты, останавливаясь на том, что важно для понимания сюжета, или на деталях, представляющих специфический индивидуальный интерес. В результате записанные на видео телематериалы «прочитываются» как своеобразный дайджест.

Распространение кабельных и спутниковых каналов стало еще одним шагом к освобождению зрителя от «тирании» разработчиков программ, хотя эта свобода должна быть куплена в прямом смысле, и процент людей, использующих платные телеканалы, еще сравнительно невелик. В то же время сам бурный количественный рост каналов полностью меняет облик не только телевидения, но современной культуры в целом, который одновременно восхищает и тревожит как исследователей, так и людей, которым приходится приспосабливаться к новым технологиям. Далеко не все относятся к такому технологическому взрыву оптимистично, и прогнозы в этой области весьма противоречивы.

Само качество информации, передаваемой через массмедиа, отличается общедоступностью и упрощенностью, она рассчитана на массового читателя/зрителя, даже если ее источник высокопрофессионален. В этом случае создается эффект приобщения аудитории к профессиональному знанию, который в реальности носит симуляционный характер.

Кроме института общего образования и массмедиа, транслирующих обыденные знания и представления, существуют виды деятельности, в которых реализуются эти знания, умение их интерпретировать и применять к различным ситуациям повседневной жизни. Э. Орлова выделяет домашнее воспитание, игру, искусство, религиозную практику.

К. п. имеет свою структуру, выражающуюся в устойчивых моделях связей людей друг с другом и с предметно-пространственной средой. Согласно концепции Э. Орловой, они носят неосознанный практический характер, воплощаясь в форму паттернов (к примеру, вхождение в межличностный контакт, выход из него, взаимодействие в конфликтных ситуациях). Паттерны носят синкретический характер и закреплены в культуре. Можно выделить два основных их типа — стереотипы объединенной культуры и решение устойчивых проблемных ситуаций, — которые составляют социально значимые единицы объединенной культуры.

Те социокультурные образцы, которые в данный период времени на групповом или общесоциальном уровне принимаются как наиболее значимые для организации повседневной жизнедеятельности людей, представляют собой ценности обыденной культуры. Как регулятор обыденной жизни они занимают промежуточное положение между социокультурными образцами и кодифицированными нормами. Культурные ценности всегда носят групповой характер, будучи продуктом коллективного, а не индивидуального опыта. Через них также осуществляется связь между повседневной и специализированной культурой. Так, ценность отношения к труду проявляется как в экономической культуре, так и в домашнем хозяйстве.

В К. п. ценности часто утверждаются через *медиакультуру*, в частности через рекламу, которая, по мнению американского исследователя Р. Поллай, является «ис-

кажающим зеркалом»¹. В обыденном сознании они распределяются согласно иерархии, обусловленной их потребительскими качествами. По исследованию телевизионной рекламы, проведенному совместно американскими и китайскими исследователями, ценность красоты ассоциируется с использованием ряда продуктов, подчеркивающих привлекательность индивида; семейные ценности представлены продуктами, подходящими для использования всей семьей, которая объединяется в их потреблении; социальный статус подчеркивается использованием продуктов, являющихся престижными в глазах общества; молодость предстает как ценность через использование молодых моделей, а также через акцент на омолаживающие качества продукта и т. д.² Таким образом, ценности обыденного сознания во многом формируются массмедиа, причем, они достаточно ригидны, воплощаются в расхожих мнениях (доксах).

К. п. проявляется в деятельности «первичных» групп. Выше уже говорилось, что наиболее разработанные в рамках интеракционизма подходы к исследованию повседневности опирались на действия людей в малых группах. Здесь особое значение приобретают межличностные отношения в отличие от нормативов, принятых в больших коллективах. «Первичные группы и социальные сети, характеризующиеся прямыми контактами между людьми, интенсивной эмоциональной окрашенностью, многомерностью личных проявлений и социальной безопасностью, выполняют в обществе и культуре весьма важные функции, связанные с личностным и групповым самоопределением»³.

Наиболее четко организованной первичной группой является семья. Ее формы, как и формы других антропологических универсалий, варьируются от культуры к культуре и претерпевают исторические изменения. Даже внутри одной социокультурной общности существуют различные представления о семье. Однако в любом случае именно семья является наиболее обширным пространством повседневной жизни. Ее можно определить как «набор людей, связанных кровными узами, браком (или другими согласованными отношениями), которые разделяют первичную ответственность за воспроизводство и заботу о членах общества. Семья является универсальным понятием, т. е. может быть найдена в любой культуре, хотя варьируется по своей организации»⁴.

В настоящее время в области семейной структуры наблюдаются выраженные динамические процессы с ростом числа семей, состоящих из одного человека. В США количество таких семей увеличилось в период с 1960 по 1990 г. с 1/4 до 1/3 общего числа семей. В этой связи изменяются и функции семьи, которые были выделены в первые десятилетия XX в. (время преобладания нуклеарных семей) как репродукция, защита, социализация, регуляция социального поведения, привязанность и общение, создание социального статуса/ С появлением альтернативных жизненных стилей и при быстрых социальных изменениях эти функции семьи уже не могут выполняться, переходя, в некоторой степени, к другим малым группам и выступая скорее в качестве идеальных типов.

Семья, как и другие первичные группы, включена в более широкие связи на уровне обыденной культуры, к которым можно отнести родственные связи, дружеские связи, связи по интересам, круг знакомых, внутри которых проходит обмен информацией, а также освоение и трансляция культуры.

Общие теоретические принципы изучения К. п. в обобщенном виде могут быть представлены следующим образом.

¹ См.: Pollay R. W. The Distorted Mirror // Journal of Marketing. April 1986.

² См.: Hong Cheng. Toward an Understanding of Cultural Values Manifest in Advertising // Journalism and Mass Communication Quarterly. Vol. 74. 1997. № 4.

³ Там же. С. 49.

⁴ Weigart A. J., Thomas D. L. Family as a Conditional Universal // Journal of Marriage and the Family. №33. 1971. P. 188-194.

⁵ См.: Ogburn W., Tibbits C. The Family and its Functions // Recent Social Trends in the United States. N.Y., 1934. P. 61-78.

Воспроизведение жизни как общая предпосылка человеческой культуры реализуется в меняющихся исторических условиях в различных социальных и культурных формах.

Существует прямая и обратная связь между условиями жизнедеятельности людей и формами реализации последней.

Исторический процесс в современных теориях трактуется исходя из того, что люди сами порождают, поддерживают, меняют, разрушают свою социокультурную среду.

При изучении культуры следует подвергать анализу и интерпретировать как общие, так и специфичные черты в пределах изучаемой культуры.

Культурные и социальные значения и смысл того, что делает человек, обуславливаются тремя видами факторов. Во-первых, это материальные условия, определяющие, что и каким образом могут делать люди для реализации своих потребностей, целей и т. п. в определенный исторический период. Во-вторых, это выработанные и закрепленные в ходе общественной практики способы организации и регуляции социокультурной жизни. В-третьих, это индивидуальные характеристики личности. Эти факторы определяют логику перехода от внешних к внутриличностным детерминантам в образе жизни людей.

Социокультурная сфера жизнедеятельности в каждый исторический период реализуется в различных формах. Эти различия весьма важны для направления культурной динамики и должны быть выделены в особый предмет исследования.¹ Способы организации людьми их повседневной жизни отражаются в понятии «образ жизни», которое обозначает «организованную совокупность процессов и явлений жизнедеятельности людей в обществе»².

В целом К. п. должна быть рассмотрена в соотношении с социетально-институциональными областями. Более всего связана с анализом К. п. — анализ микродинамики социальных процессов.

См. также статьи: *Культура: антропологические интерпретации*; *Культура: опыт определения понятия*; *Культура: структура и функции*; *Массовая культура*; *Народная культура*; *Национальная культура*.

Соч.: Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М., 2003; Он же. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000; Шюц А. Структура повседневного мышления // СОЦИС. 1988. № 2; Boym S. Common Places. Mythologies of Everyday Life. Cambr. (Mass.), 1994; Chaney D. Cultural Change and Everyday Life. N.Y., 2002; Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, 1967; Lefebvre H. Everyday Life in the Modern World. L., 1971; De Certeau M. The Practice of Everyday Life. Berkley, 1984.

Лит.: Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии. М., 2002; Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996; Ионин Л.Г. Социология повседневности. Ереван, 1986; Он же. Социология культуры. М., 1998; Климова С.Г. Стереотипы повседневности в определении «своих» и «чужих» // Социологические исследования. 2003. № 8; Козлова О.Н. Повседневность как источник и итог социального бытия // Социально-гуманитарные знания. 2001. №6; Костюченко Л.Г., Резник Ю.М. Введение в теорию личности. Личность и ее жизненный мир. М., 2004; Морфология культуры: Структура и динамика. М., 1994; Орлова Э.А. Социальная (культурная) антропология. М., 2004; Она же. Социокультурное пространство обыденной жизни. М., 2002; Савченко Л.А. Социология повседневности. Ростов н/Д, 2000; Schaeffer R. Sociology. N.Y., 1989; Willis P. Profane Culture. L., 1978; Willis P. Common Culture. Milton Keynes, 1990.

Е.Н. Шапинская

¹ См.: Орлова Э.А. Социокультурное пространство обыденной жизни. М., 2002. С. 10.

² Там же. С. 11.

Массовая культура

Понятие «массовая культура» (далее М. к.) принято использовать в двух основных значениях: (1) культура массового общества, имеющая ограниченные исторические границы, связанные с процессами индустриализации и урбанизации в западном обществе; (2) синоним понятия «популярная культура», обычно противопоставляющаяся «высокой культуре», связанная с теми продуктами, которые производятся прежде всего для развлечения, с артефактами, предназначенными для продажи на рынке, отвечающими массовому вкусу и произведенными при помощи процесса механической репродукции.

Массовая культура как предмет исследований

Переходя к рассмотрению важнейших характеристик М. к., необходимо обозначить концептуальные границы терминов, которыми мы будем оперировать, поскольку они являются полисемантическими и различные исследователи вкладывают в них разные смыслы. Наиболее распространенными терминами, применяемыми в литературе, являются «массовая» и «популярная» культуры, причем они также не имеют четкого семантического разграничения.

Нередко под М. к. понимается культура массового общества, что означает историческую ограниченность этого типа культуры, связанного с массовым распространением технологий тиражирования культурных текстов. В то же время М. к. может рассматриваться как культурная универсалия, обозначающая одну из областей культуры, которая принимается большим количеством населения, в противоположность элитарной культуре. В этом значении чаще употребляется слово «популярная».

Несмотря на то, что в большинстве теорий не существует терминологического единства, мы будем понимать М. к. как *исторический феномен, сложившийся в эпоху индустриализации и особенно распространившийся в период роста информационных технологий*. С социологической точки зрения М. к. — это культура массового общества, оформившегося в данный период. Под популярной культурой мы будем понимать область культуры, которая приемлема и понятна большинству населения в любую историко-культурную эпоху, которая обладает своими эстетическими особенностями и находится в сложном комплексе взаимодействий с другими культурными пластами (элитарной, народной). Именно популярная культура представляет собой наибольший интерес для антропологии.

Можно сказать, что во все времена существовали популярные, в т.ч. развлекательные формы культуры. Это и различные формы театра, и искусство сказителей, и популярная литература. Но с середины XIX в. популярная культура начинает приобретать особый размах. Это связано с колоссальными изменениями в жизни общества. Наступает эпоха индустриализации, массы сельских жителей устремляются в города, что ведет к распаду народной культуры. Вместе с тем появляются новые технические достижения: фотография, телефон, телеграф, грамзапись, кинематограф, которые облегчают общение людей между собой и делают культурные продукты доступными все более широкому кругу населения.

Первые десятилетия XX в. ознаменованы небывалым расширением сферы М. к. Кино и радио, массовое производство и потребление в сфере культуры показывают, что культура стала до бесконечности воспроизводимой. Широкое распространение различных форм М. к. вызывает тревогу многих ученых, писателей, философов, которые видят в ней угрозу традиционной «высокой» культуре и самому обществу. В то же время оформляются характерные черты М. к., которые впоследствии становятся предметом серьезного исследования ученых, представляющих различные направления социогуманитарного знания.

М. к. к концу XX в. стала не только важнейшим фактором современного социума, но и предметом теоретизирования в самых различных областях социогуманитарного знания. Поскольку сами традиционные академические дисциплины не находятся в

неизменном состоянии — их рамки раздвигаются, растут междисциплинарные связи, появляются новые дисциплины и методы — можно говорить о теоретическом плюрализме в изучении этой стороны современной культуры. Те теоретические подходы и перспективы, в рамках которых анализируется М. к., также весьма разнородны и зачастую представляют собой частный случай в применении более общего подхода (к примеру, структурализм и семиотика в изучении М. к.).

Среди основных направлений в исследовании М. к. можно выделить следующие: культурный модернизм, Франкфуртскую школу, структурализм, феминизм, школу культурных исследований, постмодернизм. Если исследования первой половины XX в. характеризуются высокой степенью критичности по отношению к М. к., то последние десятилетия прошлого века отличает стремление объективно понять процессы, происходящие в М. к., осмыслить ее содержание, не прибегая к жестким оценочным критериям, выработанным для элитарной культуры.

Культурный модернизм. В 20 —30-е гг. XX в. возникает ряд теорий, которые не утратили своего значения и по сей день, в которых М. к. подвергается серьезной критике. Мыслители из разных стран, имеющие разные взгляды на общество и культуру, сходятся в своем неприятии М. к. и высказывают опасения по поводу будущего, в котором не останется места истинному искусству. Среди наиболее значительных критиков М. к. можно назвать испанского философа Х. Ортега-и-Гассета, английского литературного критика Ф. Ливиса, представителей немецкой Франкфуртской школы.

Х. Ортега-и-Гассет (1883— 1955) —испанский философ, эстетик, исследователь культуры, который представляет одну из наиболее критических концепций массового общества. Общество, по его определению, — это динамическое объединение меньшинства и масс. Если меньшинство состоит из лиц, обладающих определенными признаками, то масса — это набор лиц, не отличающихся ничем особенным. Масса — это «средние люди». В своей работе «Восстание масс» философ утверждает, что для нынешнего времени характерны банальность и посредственность, которые уверены в своем праве на это и навязывают свои черты другим. Он выделяет такие признаки массового человека, как свободный рост житейских желаний и потребностей и отсутствие благодарности. М. к. направлена на удовлетворение требований и вкусов массового человека. В работе нашли свое выражение опасения автора за судьбы культуры, которой угрожает «тирания большинства». Быстрый рост населения и профессиональная специализация, которые сформировали массового человека, ослабили культурный консенсус и подорвали современную цивилизацию, что, по мнению Ортеги, ведет к неустойчивости и краху культуры в целом.

По мнению критиков М. к., ее основные черты — общедоступность, развлекательность и стандартность. Если творцом «высокой» культуры было высокообразованное меньшинство, обладающее развитым вкусом и являющееся носителем культурных ценностей, то в М. к. на первое место выходят «культурные производители», для которых важен лишь коммерческий успех их продукта. Отсюда крайне низкий уровень массовой культурной продукции — бестселлеров, музыкальных шлягеров, коммерческих фильмов. В свою очередь, эта стандартизированная массовая продукция воздействует и на публику, вырабатывая в ней пассивность восприятия и нетребовательность. Особую опасность для молодого поколения имеет «зрительский» характер М. к. — предпочтение отдается тому, что можно увидеть, а не прочитать или узнать другими способами.

В первой половине XX в. такой формой визуальной культуры стали *комиксы*, необыкновенно популярные среди детей и подростков. В конце 1950-х гг. во всем мире начался протест деятелей культуры и образования, широкой общественности против комиксов, которые ведут к пассивному восприятию плохого массового искусства, связанного с очень низким уровнем умственного развития. Хотя со временем комиксы уступили место популярным кинофильмам, телевизионным жанрам, их персонажи продолжают жить.

Другой важнейшей формой визуальной культуры стал *кинематограф* — самое популярное искусство XX в. Особым спросом пользовались голливудские фильмы,

которые, по мнению критиков М. к., влияли на публику при помощи дешевых эмоциональных приемов и не имели собственной художественной и эстетической ценности. Причина этого влияния — все тот же визуальный характер кинопродукции, что ведет к меньшей активности других чувств и способностей, к ослаблению интереса к чтению.

С другой стороны, распространение М. к. влияет на изменение читательских предпочтений. Особым спросом начинают пользоваться детективы, триллеры, любовные романы, которые отличаются низким уровнем, вульгарность, стандартность и стереотипность образов и сюжетов.

В чем же причина столь низкого уровня продуктов М. к. ? По мнению исследователей, это прежде всего ее коммерческий характер, превращение любого произведения искусства в товар, предназначенный для самой широкой публики. *Т. Адорно* и *М. Хоркхаймер* даже вводят термин «культуриндустрия» — стандартизированное серийное производство, в жертву которому приносится истинное искусство. По их мнению, весь мир становится пропущенным через фильтр культуриндустрии. Такая ситуация возникает в индустриальном обществе, где все без исключения становится товаром, подчиняется законам товарного производства и определяется прибылью. В этих условиях определяющей чертой массовой продукции становится стандартизация, схематичность, единообразие.

Примером может служить жанр вестерна, который существует на экране во множестве мало отличающихся друг от друга вариантов. Но эта стандартизация предполагает и кажущееся разнообразие, без которого трудно рассчитывать на коммерческий успех, основанный на определенной новизне товара. Примером такого видимого разнообразия может служить голливудская система звезд, дающая кажущееся разнообразие типов и жизненных историй, в основе которых лежат очень немногочисленные модели красоты и успеха. Потребители этой стандартной продукции все больше подпадают под ее власть, становятся пассивными и инфантильными. В этом отличие культурного потребления от восприятия истинного искусства, которое требует подготовленности и эмоционального напряжения зрителя, читателя или слушателя.

Несмотря на то, что за последние полвека общество значительно изменилось, а с ним изменилась и его культура, многое из того, что тревожило мыслителей первой половины XX в. — времени, ставшего уже историей, — не потеряло своего значения и сегодня, когда М. к. превратилась в среду обитания современных людей, определяет культуру повседневности во всех ее областях, когда она уже не вызывает пренебрежения или иронии хотя бы в силу своей всеохватности. Интерес к работам ученых этого не столь отдаленного прошлого показывает, что они смогли понять самую суть проблем современной культуры и предсказать многое в ее развитии. К тому же критическое отношение к М. к. характерно и для сегодняшнего дня, и мы часто сталкиваемся с тем, что слова «М. к.» употребляются в значении «низкопробная».

Среди критических исследований наибольшую известность приобрела концепция *Д. Макдональда*, который противопоставляет две культуры: традиционную, или высокую, и массовую, производимую для рынка. Важнейшим качеством М. к. является ее легкодоступность, способность доставлять удовольствие без каких-либо усилий. Стандартизация производства обеспечивает необычайную плодовитость М. к., которая представляет угрозу для культуры «высокой».

Основные положения критиков М. к. могут быть сформулированы следующим образом:

— М. к. во всех ее формах является дешевым и доступным удовольствием для массовой публики, которая в условиях роста городов и разрушения традиционных ценностей нуждается в суррогатах;

— М. к. предлагает людям фантазии, удовлетворяет ложные потребности людей, пришедшие на смену истинным потребностям в свободе и творчестве. Эти истинные ценности воплощены в великих произведениях культуры, ставших доступными лишь просвещенному меньшинству;

— дешевые и легкие удовольствия М. к. основаны на таких жанрах, как детектив, романс, мелодрама, которые сами по себе занимают далеко не первое место в ряду видов искусства и не имеют собственной эстетической ценности;

— М. к. поощряет релятивизм в эстетическом суждении, отсутствие единства в культурных стандартах, необходимого для утверждения ценности истинного искусства.

Франкфуртская школа. Глубокий анализ М. к. содержится в трудах ученых Франкфуртской школы — группы ученых, работавших в 20 — 30-е гг. XX в. в Германии, а затем в США. Наиболее видные представители школы — Т. Адорно, М. Хоркхаймер, В. Беньямин, Г. Маркузе — проявляли большой интерес к проблемам современного им общества и культуры. В своих работах они рассмотрели различные аспекты М. к. в условиях предвоенной Европы и американского капитализма. Во многом ученые находились под влиянием идей марксизма, но в то же время критически их пересматривали, перенося идеи Маркса относительно экономики в область культуры.

Т. Адорно и М. Хоркхаймер в работе «Диалектика Просвещения» создают понятие «культуриндустрия», считая ее закономерной преемницей всего развития общества в эпоху Просвещения. Критика «проекта Просвещения» — важная часть их работы. По мнению ученых, современное состояние общества и культуры — результат Просвещения, основанного на науке и рационализме, которые привели, в конечном итоге, к уничтожению человеческой свободы.

Г. Маркузе большую часть жизни провел в Америке и был свидетелем как экономического подъема, так и проблем американского общества. В своей работе «Одномерный человек» он пишет о скуке, которую порождает процветающее общество. Современный капитализм и его производительные силы умело манипулируют средствами коммуникации, чтобы создавать в человеке тривиальные материальные потребности, которые легко удовлетворить в процессе потребления. Этим ложным потребностям он противопоставляет потребности истинные — творчество, независимость, контроль над своей судьбой, участие в жизни демократического общества. Люди в массовом обществе удовлетворяют ложные потребности за счет истинных, так как не осознают их.

Работы ученых Франкфуртской школы по вопросам М. к. имели большое влияние как в свое время, так и до сих пор. Они раскрыли суть многих сторон М. к. и показали их связь с социальной и политической ситуацией в целом. Многие положения их работ, такие как концепция культуриндустрии, тезис об ауратичности искусства, дают нам ключ к пониманию сложных проблем современной культуры.

Структурализм и семиотика. Небывалое расширение сферы М. к. ведет и к изменениям в ее изучении. На место критики приходит стремление понять причины популярности массовых форм искусства, новых жизненных стилей, форм развлечений и проведения досуга. Ведущие научные направления, крупные ученые начинают серьезно заниматься проблемами популярной культуры.

Начиная с 60-х гг. XX в. на первый план в исследовании культуры и общества выходят структурализм и семиотика, которые обращаются к анализу мифов, литературных текстов, моды и других областей культуры. Не обходят представители этого направления и М. к. Структуралистские исследования культуры стремятся не столько к определению сущности М. к., сколько к нахождению оптимального способа ее анализа.

Одним из наиболее иллюстративных примеров исследования текстов М. к. в русле структурализма и семиотики можно считать проведенный У. Эко анализ романов Я. Флеминга о Джеймсе Бонде. У. Эко, один из ведущих представителей современной семиотики, а также автор известных романов «Имя розы» и «Маятник Фуко», был одним из первых исследователей, который обратил серьезное внимание на проблемы популярной культуры в то время, когда большинство интеллектуалов не считали ее достойной академического изучения.

Структурализм Эко утверждает универсальный характер структуры, которая подлежит романам о Бонде и объясняет их популярность. Эко рассматривает narra-

тивную структуру этих романов как современную вариацию на универсальную тему борьбы добра и зла, которые и формируют основную бинарную оппозицию. В этом смысле романы о Бонде можно сравнить со сказками, в которых рыцарь (Бонд) по приказу короля (М) отправляется с заданием сразить дракона (Злодея) и спасти даму (Женщину). Оба типа истории предполагают трансформацию основных элементов, воплощенных в бинарной оппозиции между Добром и Злом, причем именно их универсальность гарантирует популярность. Как романы о Бонде, так и сказки имеют успех, потому что они являются универсальными в их подлежащей связи с вечным конфликтом между Добром и Злом.

Таким образом, успех романов о Бонде объясняется тем, что массовая аудитория, сама того не зная, «настроена» на универсальные темы, которые присутствуют в них. Тем не менее имеются и другие читатели, которые прекрасно осознают «механизм» романов и способны понять более тонкие аллюзии в работах Флеминга. Эко считает, что читатели романов Флеминга представляют собой культурно стратифицированную аудиторию, находящуюся между массовым читателем и культурной элитой. Он находит в текстах те элементы, которые привлекательны для культивированного вкуса, в частности сходство между описанием внешности Джеймса Бонда и типичного байронического героя. Культивированный читатель находит эстетическое удовольствие в том, чтобы следить, как «чистота примитивного опыта» переводится в современные термены.

Структурализм ведет Эко к утверждению о том, что структура романов позиционирует определенные типы читателя, массового и элитарного, с точки зрения различных типов привлекательности — элементарного примитивизма и культурной утонченности. Интересно, что в конечном счете Эко осознает роль читателей, которые в своем прочтении не детерминированы структурами текста. Он утверждает, что, поскольку декодирование сообщения не может быть установлено его автором, но зависит от конкретных обстоятельств восприятия, трудно догадаться, чем является или станет Флеминг для своих читателей. Но без этой верификации в чем смысл анализа, проведенного Эко? Если он заключается в восприятии романов их читателями, которое определяет их значение, тогда зачем нужны определения инвариантных структур бинарных оппозиций? В чем ценность структурного анализа, если культурные смыслы возникают в «обществе, которое читает», в конкретных обстоятельствах восприятия?

Эти обстоятельства предполагают социально и исторически специфические паттерны культурного производства и потребления и не определяются инвариантной структурой нарратива или логикой бинарных оппозиций. Если предположить, что влияние универсальной структуры не определяет то, как люди читают тексты, которые она порождает, то, значит, сама ценность структуралистского анализа ставится под вопрос.

Однако сам Эко начинает с утверждения, что идентифицировать эту структуру — значит объяснить популярность исследуемых текстов. Несомненно, здесь происходит некоторая путаница в вопросе роли читателя или аудитории. Определяется ли прочтение аудиторией подлежащим структурным принципом или же оно связано с социальными, культурными и историческими контекстами аудиторий? С этой проблемой постоянно сталкиваются все структуралисты и семиологи.

Школа культурных исследований. Крупным событием в изучении М. к. стало создание в 1964 г. Центра исследований современной культуры в Бирмингеме, который до сих пор во многом определяет направления исследований М. к. 60-е гг. XX в. — время активных политических движений: студенческих движений протеста, женских выступлений, различных форм антирасизма. Человечество все более осознает, что культура имеет самые многообразные формы, так же как и образ жизни, и жизненный стиль. Общество неоднородно, в нем сосуществуют самые разные этнические, социальные, возрастные группы, которые отличаются по стилю поведения и моде, по предпочтению того или иного вида искусства и форм досуга.

Особое значение приобретает молодежная субкультура, которая существует в разнообразных формах и не принимает традиционных ценностей мира взрослых.

«Не критикуйте, если не можете понять», — обращается к взрослым популярная песня. Современные исследования М. к. уже не считают ее нижестоящей по отношению к высокой культуре, она имеет равное право на существование. К тому же ее нельзя рассматривать как некую застывшую форму, она постоянно находится в процессе движения и становления.

Сущность и характеристики массовой культуры

Мифология. Одной из важнейших черт М. к. является ее *мифологичность*. Миф принадлежит не только архаическим обществам — современная М. к. проникнута своей собственной мифологией. В древних культурах мифы передавались от поколения к поколению, жрецы или шаманы, а иногда старейшины племени вводили молодежь в священное наследие, пересказывая им магические истории, уходящие корнями вглубь веков. В индустриализованном обществе, особенно с развитием средств массовой информации, эту задачу взяли на себя производители М. к.

Современный миф воспроизводится в массовом масштабе и передается по всем информационным каналам. Рассказчики древности были уверены в громадном значении их историй для своей культуры и обычно окружали ритуал пересказывания мифа священными церемониями. Что касается создателей и потребителей массовой производимой культуры, они создают и распространяют свои продукты как обычную черту повседневной жизни и не придают им специального культурного значения. Тем не менее именно такой способ передачи делает содержание мифов достоянием всего общества. Особенно наглядно это проявляется в рекламе.

Современная мифология охватывает широчайший круг популярных верований, ценностей, предрассудков и мыслительных процессов. Так, для американской культуры наиболее характерны мифы о сельской простоте, о бесконечном изобилии, о технике как защитнице и спасительнице. Для советской эпохи были характерны идеологические мифы: о дружбе народов Советского Союза, об этническом равенстве, о славе и героике труда, о равенстве женщины и мужчины. Один из наиболее универсальных мифов, который предстает в разных обликах, — это миф об успехе человека, который достигает вершины общественного положения благодаря личным качествам или удаче. Многочисленные сюжеты о Золушке продолжают населять М. к. во всех ее формах.

Французский литературовед и культуролог *Ролан Барт* вскрывает суть современного мифа в своей работе «Мифологии» (1957). Для анализа он берет множественные примеры из повседневной жизни современного ему общества. Среди его сюжетов — «Пеномоющие средства», «Марсиане», «Игрушки», «Лицо Греты Гарбо», «Римляне в кино», «Бифштекс и картошка», «Стриптиз», «Астрология» и многие другие. Десятки частных мифов складываются в довольно связную картину массового сознания современной цивилизации.

Несомненно, существует разница между мифом первобытным, архаичным и современным, и Барт строит свою собственную теорию мифа, не опираясь на исследования в области классической мифологии. По Барту, «миф — это слово». Если традиционные мифы складываются в систему, отражающуюся в произведениях художественной культуры, то современные мифы отрывочны и фрагментарны. Функция мифа — говорить о вещах, а вещи в их мифологизированном виде предстают как вечные и неизменные. Мир мифа — это мир без противоречий, он предстает перед нами во всей очевидности, в безмятежной ясности, выражая собой воплощенную мечту.

Современное мифотворчество часто обретает вид предельного реализма, причем псевдореальный фон смешивается с продуктами самой необузданной фантазии. Человек склонен перемещать свои неудовлетворенные потребности в сферу доступного: частной жизни, потребления, отдыха. В этом смысле любовное содержание многих сюжетов кино, тележанров или рекламы может восприниматься как «ведущий миф»: потребление того или иного продукта связано с любовной победой или деловым

успехом. Массовая кино- и телепродукция придает форму ведущим мифам культурной жизни, причем киногерои становятся новыми образцами культуры.

Наряду с современными мифами М. к. широко использует и мифы традиционные, но дает им собственную интерпретацию, наполняя смыслами, релевантными современной социокультурной ситуации. Мифологичность М. к. находит яркое выражение и в индустрии развлечений, наиболее известным примером которой может служить Диснейленд — страна грез и фантазий. В 1955 г. первый Диснейленд распахнул всему миру свои ворота, на которых было посвящение: «Приветствуем всех, кто приходит в это счастливое место. Диснейленд — это твоя земля. Здесь старость вновь переживает счастливые времена молодости, а юность может почувствовать вызов и обещание будущего. Диснейленд посвящен идеалам, мечтам и жестким фактам, которые создали Америку — с надеждой, что он станет силой радости и вдохновения по всему миру».

Диснейленд как вариант современного мифа. У знаменитого создателя мультипликационных фильмов Уолта Диснея возникла идея создания такого места, где дети и родители могли бы вместе проводить досуг и радоваться, — своего рода семейного парка. Вместе со своей командой он посетил многие парки мира и пришел к выводу, что Диснейленд будет в корне от них отличаться. У парка должен быть один вход, он должен быть спланирован последовательно, подобно сюжету фильма, а все его развлечения и аттракционы будут уникальны для Диснея. В нем должны быть красивые пейзажи, широкие дорожки и множество мест для отдыха. Посетителям будет предложена вкусная еда, марширующие оркестры и парады персонажей диснеевских мультфильмов. С этого времени планируются и создаются эти чудесные парки развлечений.

Все они начинаются с Дворца — центральной точки всего пространства, откуда лучами расходятся все «страны»: Главный проспект, США, типичный американский городок начала прошлого века, «Страна Фантазии», дом Белоснежки, Питера Пэна и других диснеевских персонажей, «Страна Фронтир», которая воскрешает в памяти покорение Дикого Запада, «Страна приключений», в которой посетитель попадает в экзотические уголки земного шара, и, наконец, «Страна будущего», где Дисней хотел представить идеи, продукты и жизненные стили будущего.

Первый Диснейленд открылся в Калифорнии и имел громадный успех. И после смерти Диснея деятельность его команды успешно продолжалась и вышла за пределы США: был открыт сначала парк в Токио, а затем и Евродиснейленд в пригороде Парижа. Таким образом, европейские семьи получили возможность окунуться в волшебный мир диснеевских фантазий.

«Иконы» современной культуры. Все пространство М. к. населено артефактами, образами, стереотипами, героями и знаменитостями. В то же время реклама создает многочисленные имиджи этих осязаемых предметов, которые обозначаются понятием «икона», ставшим одним из основных терминов М. к. Это — создание популярного образа, имиджа, сливающегося с реальностью, но обозначающего что-то другое. Известный исследователь современной культуры М. Маклюэн определил «икону» как вещь, которая наполняет повседневность смыслом. Она окружена популярными верованиями, отражающими более глубокие пласты сознания. Такие объекты всегда скрывают эмоциональное или интеллектуальное значение за своей внешностью. Особо эффективны для превращения обычных вещей в «иконы» рекламы.

Примером может служить отношение американцев к машинам, которые для них являются почти членами семьи. По их собственному признанию, американцы часто выбирают свои средства передвижения исходя из того, что их автомобиль дает конкретное представление не только о том, кем они являются сами, но и о том, кем они хотят казаться своим друзьям и соседям.

Современного человека окружает разнообразнейший мир вещей, «артефактов», начиная с одежды и заканчивая играми, и все они могут иметь значение «икон», хотя далеко не все таковыми являются. «Иконами» становятся лишь те имиджи и объекты культуры, которые символичны, т. е. служат для передачи идей, верований и ценностей. В своем первоначальном значении «икона» — это религиозное изобра-

жение, которое предназначено для распространения всеобщей грамотности и было «книгой для неграмотных», выразителем религиозной доктрины.

В современную эпоху «иконы» М. к. также являются проводниками смыслов и объектами культового поклонения. Они проникли повсюду — на улицы, здания, вывески, и будучи сделанными человеком, выражают его страхи, идеалы и надежды. Некоторые имиджи становятся «супериконами», своеобразными культурными символами нации. Так, для Америки особое значение имеют такие «иконы», как Белый дом, фигура Дядюшки Сэма, статуя Свободы.

Наиболее примечательный архитектурный феномен американской жизни — торговый квартал — это «оазис консьюмеризма» и в то же время место встречи, центр сообщества. Некоторые «иконы» играют роль символов порядка, организованности и значительности окружающего мира. Это прежде всего — имиджи семейной жизни, которыми наполнена реклама, поддерживающая мнение о семье как об основном символе социального порядка. Интересна судьба куклы Барби, которая со времени ее создания в конце 1950-х гг. стала одним из наиболее популярных и значительных объектов в американской культуре, завоевав затем и мировой рынок. Она сосредоточивает в себе все ценности и представления американской культуры.

Становясь моделью для миллионов юных жительниц нашей планеты, Барби сосредоточена на все новых и новых нарядах и развлечениях, она учит ребенка новым тенденциям моды не только в одежде, но и в интерьере, в способах времяпровождения, в выборе друзей. Интересно, что среди многочисленных нарядов Барби практически отсутствует одежда для работы. Несмотря на перемены в жизненном стиле девушек и женщин, кукла остается все той же «праздной особой», исключенной из мира труда и конкуренции с характерным для этих сфер стремлением к успеху. Главное в ее жизни — внешность, накопление вещей и стремление к популярности. Для многих женщин Барби символизирует то, от чего они отказались в реальной жизни, но что все же служит мерой успеха в современном обществе: «Будь богат, популярен и развлекайся».

Культурные герои и лица эпохи. Многие современные исследователи М. к. резко критически настроены по отношению к этим суперпопулярным имиджам, которые имеют своих последователей, готовых на все, чтобы соответствовать идеалу. Женщины, стремящиеся походить на супермоделей, применяют самые различные диеты, пищевые добавки, таблетки, что ведет нередко к истощению организма и заболеваниям, но цель все равно остается недостижимой, поскольку создатели рекламы показывают не реальную женщину, а искусственно создают суперизысканные силуэты, иногда используя технические средства.

Популярные герои, знаменитости, звезды становятся своего рода «человеческими иконами», лицами-символами, вызывающими восхищение публики. Так, первые американские легендарные герои воплощали добродетели, особо ценные для американцев на стадии освоения новых территорий, — смелость, веру в личную свободу и находчивость. Подобный образ нашел выражение и в современной рекламной индустрии в «человеке с Фронтيرا», в рекламе сигарет «Мальборо». Такого рода имиджи представляют в конкретной форме идеал, к которому стремятся миллионы, и в то же время создают своеобразную культурную модель, становящуюся предметом гордости для породившей ее культуры.

Для достижения статуса «человеческой иконы» необходимы определенные условия. Это может быть необыкновенная одаренность в какой-то области. Так, героями XX в. стали профессиональные спортсмены, достигшие мировых рекордов, изобретатели, космонавты. Другим важным условием является обладание качествами, высоко ценимыми культурой. Такими героями являются для Америки Джордж Вашингтон и Абрахам Линкольн, вошедшие в память нации из-за их повсеместно перевозимой честности, трудолюбия и простоты. В советское время, когда на ведущем месте в обществе стояла ценность труда, героями становились выдающиеся передовики производства. Их достижения приравнялись к подвигам летчиков и космо-

Еще одним качеством культурного героя является его чувство долга по отношению к культуре. Герои М. к. обязаны быть защитниками ценностей своей культуры, ставить свои таланты на службу ее сохранения и процветания. История дает много популярных фигур такого рода, среди которых выделяется образ защитника отечества, победителя в войне. Правда, в наши дни такого рода героине пришлось на смену разочарование — войны в Корее, Вьетнаме, Афганистане не создали образов героев, а, наоборот, продемонстрировали искалеченные войной судьбы.

В обществе потребления прославление его ценностей идет другим путем. Можно привести в качестве примера искусство одного из популярнейших на Западе художников XX в. Энди Уорхола, который прославляет потребление, изображая на своих картинах долларové купюры, консервы, лица кинозвезд.

В то же время на смену традиционным героям нередко приходят «альтернативные». Прежде всего это герои, восстающие против несправедливости, которая коренится в общественном устройстве и культурных нормах. Они ведут борьбу с общественными институтами, чем привлекают к себе представителей субкультур, меньшинств, девиантных групп, недовольных общественным устройством. Такие бунтари не обязательно наделены выдающимися талантами, но несут в себе колоссальную волю к жизни.

Так, известнейший американский боксер-тяжеловес Джек Джонсон, обладавший громадной силой, восстал против расистского белого общества, но был любим в «цветной» субкультуре, как и прежде, хотя белое общество его отвергло. Яркий пример такого рода мы видим в нашем собственном недавнем прошлом, в 80-х гг. XX в., когда рок-музыка стала выразителем протеста молодежи против изжившего себя советского строя. «Перемен, мы ждем перемен» — эти слова песни воплотили жизненные ожидания молодого поколения. Недаром один из самых ярких представителей отечественного рока Виктор Цой стал настоящей «иконой» в эпоху перестройки.

Еще одна альтернатива традиционному герою — знаменитости-женщины: Жаклин Кеннеди, принцесса Диана, Раиса Горбачева. Они не совершали героических поступков, однако их имена и лица известны во всем мире, а их одежде и прическам подражают миллионы женщин. Чтобы стать знаменитыми, они не имеют ничего, кроме происхождения или удачного брака, им необходимо оставаться в центре внимания массмедиа, что в случае принцессы Дианы привело к трагическим последствиям. Сам факт их популярности свидетельствует о громадном влиянии массмедиа на ценности и приоритеты современной М. к.

Что касается реальных героев, то они постепенно переместились в мир мифа и фантазий, продолжая существовать как вымышленные образы массового искусства. В какой-то степени людям легче идентифицироваться с ними, зная, что это лишь вымышленные образы. Так, на экране Супермен и экипаж «Звездных войн» сохраняли популярность на протяжении многих лет, в то время как участники реальных войн уже забыты.

Точно так же герои очень популярных в 1970-е гг. полицейских фильмов демонстрировали независимость, упрямый индивидуализм в борьбе с преступниками и коррумпированными бюрократами. В то же время в реальной жизни, неуклонно приобретающей корпоративную ориентацию, все больше теряется способность к самореализации личности.

Миф об индивидуализме, теряющий почву в реальности, утверждает себя на уровне фантазии, причем, героями становятся не только сами фантастические образы, но и создающие их звезды. Даже реальные персонажи, такие как политические лидеры, должны вести себя в соответствии с требованиями зрелищности, а сами политические действия заранее режиссируются для более эффектной подачи в массмедиа, становясь «медиасобытиями». Они должны обладать собственным имиджем, над которым работают целые бригады имиджмейкеров. Г. герои и звезды, созданные М. к., быстро приобретают известность во всем мире, благодаря тем же массмедиа, сделавших из мира «глобальную деревню», по выражению известного канадского исследователя массовых коммуникаций М. Маклюэна.

В наши дни широчайшая область литературы и искусства охвачена влиянием М. к. — от художественной литературы до музыки, от театра до радио- и телепередач. Многообразные виды и жанры М. к. отражают и, в свою очередь, формируют вкусы и идеи публики. Основной чертой массового искусства, к какому бы жанру оно ни принадлежало, является алгоритм, который, содержит многие элементы, в т.ч. привычные, «разделенные» значения сюжета, оформления характеров персонажей. «Искусство по формуле» использует стереотипы, «иконь», популярные имиджи и предлагает аудитории широкие возможности для удовлетворения потребности в удовольствии и развлечении. Формулы М. к. господствуют также в мелодраме и детективе, комедии и триллере.

Детективы. Детектив является излюбленным жанром М. к. во всем мире. В последние годы как переводные, так и отечественные детективы занимают ведущее место и на массовом книжном рынке нашей страны, удовлетворяя потребности самых разных групп массовой аудитории. На Западе детектив — издавна самый популярный жанр. По данным социологического исследования, проведенного Институтом Гэллупа в 1980-е гг., 60 % мужчин и 64 % женщин регулярно читают детективы, а среди имеющих высшее образование любители этого жанра составляют 74 %. В последние годы рынок детектива расширился, варианты его также множатся, популярность приобретает иронический детектив, а также женский детектив, где и автором, и главным героем являются женщины. На Западе к этому жанру относятся серьезно, рецензии помещаются в престижных литературных изданиях, имеется целый ряд глубоких литературоведческих исследований. К нему обращаются выдающиеся деятели культуры, такие как, например, итальянский ученый и писатель Умберто Эко, который написал свой самый известный роман «Имя розы» в жанре детектива.

Законы детектива требуют соотношения между основными элементами — загадкой, связанной с преступлением, и ее расследованием, ставящим перед читателем четыре основных вопроса: кто? когда? как и почему? Различные вариации этих загадок создают напряжение действия, обеспечивают элемент игры, чередование психологического размышления и напряжения в развитии конфликта. Хотя основным требованием к детективу является оригинальность решения, неожиданность развязки, сама его структура следует определенному набору правил и стереотипов, делающих детектив «искусством по формуле».

Еще в 1928 г. была составлена всеобъемлющая кодификация правил построения детектива. Среди 20 правил — обеспечение читателю равных с детективом возможностей раскрытия тайны, логичность выводов, ведущих к разоблачению, убийство как обязательное преступление, частный характер мотивов преступления и т. д. Эти правила особенно были распространены в «золотой век» жанра, но отвергнуты представителями «жесткой школы». До нынешнего дня популярны «короли» классического детектива. Его персонажи приобрели еще большую известность благодаря многочисленным экранизациям и телесериалам, которые можно практически постоянно видеть по тому или иному каналу.

И в наши дни классические образцы детектива не утратили любви публики. Пример тому — колоссальный успех романов Б. Акунина, написанных в жанре исторического детектива. Даже их действие перемещено в XIX в., когда «преступления совершались и раскрывались с изяществом и вкусом», как говорит нам реклама романов автора.

Другой тип — «жесткий детектив» — возник в 30-е гг. XX в. в США и стал популярен благодаря таким авторам, как Д. Хэммет, Э.С. Гарднер, Р. Макдональд, Р. Чендлер. Они попытались отойти от классической схемы и создать свою. В нее входят жизненность событий, простота композиции, наказание преступника. В отечественной М. к. мы также видим подобные образцы. По сути дела, «жесткая школа» не внесла существенного изменения в классическую схему построения сюжета, а лишь по-иному осмыслила ее структурные элементы.

Новшеством последних десятилетий является так называемая *феминизация жанра*. Мы сталкиваемся с растущим количеством женщин — авторов детективов. До-

статочно вспомнить таких популярных отечественных писательниц, как А. Маринина, П. Дашкова и многих других, чьи бестселлеры буквально заполнили книжные прилавки. С другой стороны, в отличие от одиночки мисс Марпл, женщина-сыщик стала весьма распространенной фигурой: в книгах, на телеэкране мы видим женщину, борющуюся с преступниками не только наравне с мужчиной, но часто и затмеваящую его. М. к. четко реагирует на происходящие в обществе процессы — женщина уже не удовлетворяется пассивной ролью помощницы, подруги, и М. к. дает ей возможность отождествлять себя с образами активных женщин, определяющих жизнь общества.

Детектив является ярким примером массового искусства. Он выходит за рамки литературного жанра, воплощаясь в кино, в телевизионных сериалах, которые появляются в большом количестве и увеличивают популярность его. Такие же процессы мы видим и в других областях М. к., которые тесно взаимодействуют между собой. Так, герои популярных мультфильмов представлены во всей области массового производства детских товаров: видеоигры, альбомы с наклейками, майки, школьные ранцы пестрят образами диснеевских героев, Телепузики или Покемонов. Ребенок окружен со всех сторон образами М. к., он вырастает в ней, воспитывается на ее ценностях.

Ритуалы. Еще одной важной областью М. к. являются популярные ритуалы — те события в общественной жизни, которые затрагивают интересы различных больших или малых групп населения. Это реальные события, в которых непосредственно участвуют реальные люди, — спортивные соревнования, парады, народные гуляния, карнавалы, танцы, митинги, семейные торжества. Сюда же можно отнести многочисленные конкурсы, ставшие характерной чертой нашего времени, иногда захватывающие, иногда доходящие до абсурда. Эти события выражают определенные культурные и субкультурные ценности и характеризуют общество потребления.

Многочисленные конкурсы красоты отражают высокую ценность внешней красоты, культ идеальной фигуры в М. к., в то же время культивируя миф о доступности вершин личного успеха. Заманчивые обещания для победительниц таких конкурсов вовлекают в эту своеобразную игру толпы новых и новых претендентов.

Существуют также конкурсы, непосредственно ориентированные на потребление, например, конкурс любителей пива. Пивные фестивали проводятся с большим размахом и становятся событиями в жизни как западных, так и российских городов.

Семейные торжества служат символом утверждения моральных ценностей, стабильности самой семьи. Причем это ощущение стабильности заключается не только в правильном соблюдении ритуала, но и в обязательном фотографировании или съемке на видеокамеру.

«Ритуальный» характер имеет и современный массовый туризм, который приобретает характер потребления культурных памятников, когда обязательным атрибутом осмотра музеев или шедевров архитектуры становится фотография и видеосъемка.

Новые тенденции развития М. к. Начавшийся в первые десятилетия XX в. процесс роста и расширения М. к. продолжает набирать силу. Она выходит за рамки дешевого доступного развлечения для малообразованной части населения и охватывает все стороны повседневной жизни общества. Вместе с тем меняется и ее характер. М. к. в XX в. имеет ряд особенностей, которые отличают ее от более ранних форм популярной культуры, еще не утеравших свои традиционные народные корни. Она опирается на достижения самой передовой технологии в большей степени, чем элитарные формы искусства. Достаточно представить себе все технологии и научные разработки, связанные с такими обыденными сторонами нашей жизни, как просмотр видео или компьютерные игры, чтобы понять, каких колоссальных вложений требует индустрия развлечений. Но М. к. сегодня — это не только сумма технологий. В ней используются результаты всех современных исследований в области социологии, психологии и менеджмента.

Еще одной характерной чертой современной М. к. является трансформация ее отношений с культурой элитарной. Она проходит различными путями, один из которых — включение литературных, музыкальных, художественных произведений в

циркуляцию индустрии М. к. Видеозаписи и Интернет делают широко доступными любые художественные произведения, что ведет к небывалому ранее расширению сферы М. к. Мы можем побывать в крупнейших музеях мира, не выходя из дома, благодаря компьютерным программам.

Большинство классических произведений мировой литературы существуют в кино- или телевизионных версиях, которые знакомят массы зрителей с литературными шедеврами прошлого и настоящего в их визуальной форме. Можно спорить, насколько такое знакомство способствует эстетическому и художественному развитию, но нельзя не признать, что у современных подростков, у молодежи часто не хватает времени и желания для чтения, и знакомство с классикой происходит через телеэкран. С другой стороны, некоторые произведения, которые относили к М. к., стали классикой: например, романы Агаты Кристи и Ж. Сименона, музыка «Битлз» (которую исполняет и симфонический оркестр), картины Энди Уорхола — значительные явления культуры XX в., не говоря уже о киноклассике.

Модели и формы массовой культуры

В условиях многообразия форм культуры М. к. принадлежит объединяющая роль. Это культура, которая любима всеми, вне зависимости от пола и возраста, от этнической принадлежности и социального происхождения. Вместе с тем сама она становится более сложной, в ней появляется своя «классика», новые формы, которые предназначены для молодежи или женщин.

Огромную роль в существовании М. к. играют *массмедиа*. К ним принято относить газеты и журналы, кино, радио, телевидение и видео, Интернет и пр.

Первой моделью коммуникации является базовый *речевой акт*. Алфавит расширяет возможности коммуникации, делает возможным общение людей друг с другом не только в узком пространстве, но и на отдалении, а также и с их прошлым. Печать изменила самосознание человека, способствовала созданию нового типа промышленного производства, усилила процессы формирования национального самосознания.

С XVIII в. появляется *газета*, которая вначале имела вид памфлетов и информационных листков, а к концу XIX в. стала ежедневной, ее читали миллионы людей. Она предлагала людям большое количество информации в удобной форме — о текущих событиях, развлекательные материалы и рекламу. Родиной общедоступной газеты стали США, где в конце XIX в. был изобретен дешевый способ печати газет. В настоящее время газетное дело сосредоточено в руках крупных концернов, существуют самые разные типы газет — национальные и локальные, «качественные» и «таблOIDные». В производстве газет широко используются компьютерные технологии, что удешевляет выпуск.

Тем не менее со второй половины XIX в. у газеты появляется мощные конкуренты — телеграф, телефон, радио, киноэкран. К началу XX века уже сделаны первые шаги к созданию телевидения. По словам известного культуролога Р. Вильямса, люди искали телевидение задолго до того, как оно появилось. Историю средств коммуникации можно представить в виде цепочки: алфавит — печать — экран.

По классификации М. Маклюэна средства коммуникации делятся на «горячие» и «холодные». К первым относятся те, которые обладают единственным смыслом и «высшей резкостью», наполнены информацией до предела. Соответственно, они предполагают низкую степень вовлеченности и соучастия публики, в то время как «холодные» средства информации работают при участии аудитории. Так, к «горячим» средствам можно отнести кино, фотографию и фонетический алфавит, ставший основой книгопечатания, а к «холодным» — телевидение, рисунок и иероглифическую письменность. По мнению Маклюэна, телевидение не обращено к рациональному началу в человеке, оно «одурманивает ум и обволакивает тело». Телевидение превратило в «холодную» всю М. к., победив в соперничестве с «горячими» медиа — прессой и радио.

Современные средства массовой коммуникации являются важнейшей областью культуры, ее производства и потребления, всех происходящих в ней процессов. Для того чтобы понять, каким образом они «работают», необходимо учитывать все стороны процесса коммуникации, «коммуникационного акта». Основы этого понятия были сформулированы американским исследователем *Г. Лассуэлом* еще в 1948 г. в работе «Структура и функция коммуникации в обществе», согласно которой акт коммуникации раскрывается по мере ответа на последовательно возникающие вопросы «Кто — • сообщает Что — по какому Каналу — Кому — с каким Эффектом».

Соответственно, можно выделить три основные составляющие процесса массовой коммуникации: 1) производство текстов медиа; 2) процесс их передачи; 3) «потребление» этих сообщений аудиторией. Таким образом, чтобы понять смысл журнальной статьи или телепередачи, необходимо уяснить условия ее производства, словесный и образный текст и взаимоотношение между текстом и аудиторией. Кроме того, необходимо помнить, что массмедиа имеют две стороны — технологическую и социокультурную, причем разделить их не всегда бывает просто. Особенно остро встает этот вопрос в последние годы в связи с небывалым ростом телекоммуникационных технологий, который крайне затрудняет какое-либо прогнозирование.

Массмедиа занимают настолько важное место в современной культуре и обществе, что стало принято говорить о «медиатизированном» характере современной культуры, а современное общество нередко называют информационным. В настоящее время ведущее место принадлежит, безусловно, электронным медиа. Радиоприемники, телевизоры, видеомагнитофоны, Интернет обладают громадными возможностями для распространения текстов и образов М. к.

Благодаря им произошел подлинный взрыв информации, изменился весь диапазон выражения человеческой личности. Все это позволяет говорить о возникновении *мирового информационного порядка* — международной системы производства, распространения и использования информации. Колоссальное влияние массмедиа на формирование вкусов, знаний, предпочтений, политических ориентаций стало предметом внимания, заботы, а подчас и тревоги деятелей культуры, особенно с точки зрения воздействия на детей, подростков и молодежь. М. Маклюэн, восхвалявший возможности телеакустических средств, познакомившись с результатами их влияния на школьников, пришел к выводу, что телевидение враждебно цивилизации и образованию.

В современном обществе массмедиа являются социальными институтами, которые играют важную роль во всех социокультурных процессах.

Британский социолог *Э. Гидденс* выделяет определяющие характеристики и особенности массмедиа. Прежде всего, это глобальный характер отношений, связывающих отдельные общества и государства. С другой стороны, в последние годы проявилась тенденция к внутренней региональной обособленности национальных государств, связанная с различными принципами социальной организации и этнокультурными различиями. Это отражено в разнообразии региональных медиа (появление локальных изданий, прессы на региональных языках, местных телестанций, специализированных кабельных каналов).

В исследованиях, посвященных медиа, существует распространенное мнение о том, что СМИ являются проводниками идей, заданных властными структурами с целью индоктринации и манипуляции. Это вполне справедливо по отношению к «закрытым», тоталитарным обществам. Тем не менее в последнее время нарастает тенденция рассматривать медиа как свободную зону производства значений, в которой медиасообщения обретают тот или иной смысл в зависимости от их «прочтения» аудиторией, от ее возраста, социального или экономического положения.

Известный британский исследователь М. к., глава Школы культурных исследований *С. Холл* выделяет три основных способа интерпретации сообщений массмедиа:

— доминантная, при которой зритель принимает идею, заложенную производителем;

- оппозиционная, отвергающая основные аспекты этой идеи;
- «негоцированная»), создающая своего рода личностный синтез.

Начиная с 1990-х гг. прошлого века скорость технологических изменений в электронных медиа достигает необыкновенных размеров. «Непредсказуемость» будущего отражена в хорошо известной формулировке американского футуролога *О. Тоффлера* — «шок будущего». Его книга с таким названием получила всемирную известность. Другая его работа — «Смена власти» посвящена разработке понятия контроля над грядущими изменениями. Именно изменение, быстрое и драматичное, идущее в непрелюбезных направлениях, становится основной чертой жизни человечества «на краю; XXI века», влияет как на общество в целом, так и на индивидуальные судьбы.

Особенно значительны перемены, происшедшие на современном отечественном телевидении которое в конце 1990-х приобрело совершенно новый характер и сблизилось с мировым телевидением. Это связано как с коренными изменениями в социокультурной жизни России, так и с процессами глобализации медиа. Наступила эпоха всеобщей компьютеризации и цифровых технологий. На смену старой модели коммуникации — изгнано: злоупотребление производителями посылало информацию массам потребителей итак это было в кино, на радио, телевидении), приходит новая, «информационная магистраль», где стираются грани между производителями и потребителями информации. Можно говорить о «наступлении новой эры в массмедиа».

В наши дни: адресации отправителя и получателя сообщения взаимозаменяемы, и в этом смысле разрушается модель телефона: любой человек может «послать» сообщение другому. Это — не античная неограниченная способность к коммуникации во многом обязана бытию: это — распространение Интернета. Еще до 90-х гг. XX в. пользование Интернетом было: было: ограничено правительственными, исследовательскими и образовательными учреждениями, но в последнее десятилетие XX в. число пользователей резко возросло и продолжает увеличиваться постоянно.

Еще одним важным шагом в создании новой информационной культуры стало появление «виртуальной реальности». На компьютерном жаргоне слово «виртуальный» использовалось для ситуаций, которые могли заменить друг друга. Соответственно, предполагается что реальность может быть множественной, принимать разнообразные формы.

Виртуальная реальность — пространство, порожденное компьютером, на которое участник игры смотрит: ту игру через очки и которое реагирует на его действия. Так, можно «пройтись» по виртуальному дому, перед тем как он построен, или по музею или городу с созданными компьютером картинами или улицами. В «виртуальной реальности» может находиться не один человек, но их движения будут проходить через одно и то же пространство, хотя сами люди могут находиться далеко друг от друга и передавать информацию в компьютер через модем. Кроме того, «движения» в виртуальной реальности непохожи на движение в «старой» реальности — здесь можно летать или проходить сквозь стены.

Виртуальная реальность, основанная на игре воображения, на фантазиях кино или видеообразов, делает шаг вперед, помещая зрителя «внутри» вымышленного мира. Это практика симуляции, которая полностью изменяет условия формирования личности человека и создает новое культурное пространство. Как утверждают участники игр по Интернету, постоянное участие в них создает ощущение нахождения между обычной и выдуманной реальностью.

Современная культура настолько тесно переплетена с массмедиа, что трудно выделить в них какие-либо автономные области. Кроме того, широко распространена практика быстрого «перевода» текстов культуры на языки различных медиа — бестселлеры трансформируются в телесериалы (и наоборот), песни существуют в форме клипов, на основе популярных фильмов тут же создаются компьютерные игры.

Таким образом, культура проникает во все сферы человеческой жизни, становясь жизненным миром детей и подростков, вторгаясь даже в мир тех, кто хотел бы от нее отгородиться. Культура уже не представляет собой единого пространства, она сложна

структурирована и включает в себя не только присущие ей формы и жанры, но захватывает и «высокую» культуру, включает ее в свою область, заставляет ее говорить своим языком. Все эти явления требуют серьезного осмысления и глубокого исследования, без которого невозможно ориентироваться в сложнейшем мире современной культуры и давать ему адекватную оценку.

См. также статьи: *Антропология глобализации; Культура: антропологические интерпретации; Культура: опыт определения понятия; Культура: структура и функции; Культура в эпоху глобализации; Культура повседневности; Народная культура; Национальная культура.*

Соч.: Адорно Т. Избранное: социология музыки. М.; СПб., 1999; Барт Р. Camera Lucida. М., 1988; Барт Р. Мифологии. М., 1988; Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Киноведческие записки. 1988. № 2; Бодрийяр Ж. Реквием по медиа // Он же. К критике политической экономии знака. М., 2004; Канетти Э. Масса и власть. М., 1997; Лебон Г. Психология масс. М., 2000; МакЛюэн М. Понимание медиа. М., 2004; Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1986; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс (любое издание); Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925; Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialeктика Просвещения. М.; СПб., 1997; Williams R. Culture. Glasgo, 1981; Williams R. Communications. Penguin, 1979.

Лит.: Боров В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. М., 1986; Вачнадзе Г. Всемирное телевидение. М., 1989; Соколов Е.Г. Аналитика масскульты. СПб., 2001; Дар или проклятие? Мозаика массовой культуры. М., 1994; Костина А.В. Массовая культура — феномен постиндустриального общества. М., 2004; Массовая культура России конца XX века. СПб., 2001; Массовая культура: Учебное пособие. М., 2004; Разлогов К.Э. Коммерция и творчество. Враги или союзники? М., 1992; Шапинская Е.Н. Массовая культура XX века: очерк теорий // Полигнозис. № 2. 2000; Шестаков В.П. Мифология XX века. М., 1988; Approaches to Popular Culture. L., 1976; Fiske J. Understanding Popular Culture. L., 1989; Fiske J. Introduction to Communication Studies. L., 1982; Cans H.G. Popular Culture and High Culture. N.Y., 1974; MacDonald D. A Theory of Mass Culture // Mass Media and Mass Man. N.Y., 1968; Modleski T. Studies in Entertainment. Bloomington, 1986; Morley D. Television, Audiences and Cultural Studies. N.Y., 1992.

Е.Н. Шапинская

Народная культура

Народная культура (далее Н. к.) — собирательное понятие, не имеющее четко определенных границ и включающее культурные пласты разных народов и эпох от глубокой древности до настоящего времени. Н. к., будучи весьма прочно укоренена в прошлом, сейчас выглядит достаточно размытой, проницаемой для самых разных направлений современной, весьма многослойной культуры и широко ассимилирующей их элементы и традиции, а потому не имеющей однозначного общепринятого понимания.

Содержание понятия «народная культура»

Понятие «Н. к.» (и особенно «народ») связано с самыми разными обыденными ассоциациями, по преимуществу ценностными представлениями, порой чисто популистского толка. В самом общем виде можно сказать, что с Н. к. в общественном сознании соотносится множество понятий и объектов, в названии которых присутствует определение «народный (-ая, -ое, -ые)». В культуре и языке они представлены весьма широко: народное творчество, народное искусство, народная мудрость, народные традиции, предания, верования, песни, танцы, пословицы, народные мастера, целители и т. д. Аналогичную картину можно наблюдать и в других европейских языках, где широко представлены словообразования, восходящие к лат. *populus* или нем. *Folk, Volk* (народ). Оба слова в разных контекстах имеют два значения: (1) множество людей, люди, население, популяция; (2) общность людей, группа, сообщество.

К первому значению, очевидно, восходят понятия о популярности, широком признании в обществе, современной поп-культуре и, соответственно, Н. к. как уровне культуры народа (населения) страны, о популизме в политике, широкой доступности, приобщении масс (народа) к определенным культурным образцам и пр. Неслучайно понятия «народный», «народная» стали чем-то вроде знака качества, показателем широкого признания, а потому закрепились в почетных званиях и названиях («народный артист», «народный художник», «народный театр» и др.). Проблемы, связанные с этим крутом представлений, здесь не обсуждаются.

Второе значение понятия «народ» в европейских языках — общность людей, осознающих себя этническим или территориальным сообществом, социальным сословием, группой, а иногда репрезентативной частью всего общества в какой-то решающий исторический момент (например, во время национально-освободительных войн). Наличие некоторого объединяющего, или соборного, начала в менталитете представителей такой общности и наполняет особыми идеями, смыслами, символами культуру, носителем и субъектом которой она выступает. Видимо, отсюда широкая представленность в языках всевозможных «народных реалий», связанных с культурой и историей.

В этом случае речь идет о некоей особой, более или менее целостной культуре, отличной свс им видением мира, способами его знаково-символического воплощения в тех или иных формах фольклора и близких к фольклору направлениях культурной практики, которая часто восходит к глубокой древности, а в Новое время локализуется вне ттр: ± ессиональной сферы. Она находит выражение и в разных современных направлениях творческой деятельности повседневного плана, и в живущих и вновь оживающих элементах традиционных этнокультур, и в сегодняшнем обращении к культурному наследию прошлого.

Таки-: : еразом, Н. к. понимается достаточно широко и не ограничивается исторически: пластом. Это всегда в той или иной мере *традиционная культура, которая передается в схте непосредственной коммуникации*. На первоначальных стадиях исторического процесса вся культура закреплена в системах наследуемых обычаев, ритуалов, устно передаваемых преданий и мифов, отраженных в исходной этнокультуре данного народа. Н. к. в историческом прошлом в значительной мере совпадает с этнической, затем обретает выраженный социальный, национальный компонент, смыкается с субкультурными образованиями, ассимилирует элементы официальной идеологии (например, в советское время).

Традиционная Н. к. прошлого универсальна. Она определяет и нормирует все аспекты жизнедеятельности общины: уклад жизни, формы хозяйственной деятельности, обычаи, обряды регулирование социальных взаимоотношений членов сообщества, тип семьи, модель воспитания детей, характер жилища, освоение окружающего пространства, тип одежды: систему питания, отношения с природой, миром, верования, поверья, знания, язык, фольклор как знаково-символическое воплощение традиции.

Задача антрополога заключается в вычленении некоторого инвариантного содержания, пронизывающего все указанные компоненты традиционных культур и имеющего в значительной мере надэтнический характер. Это, в частности, идеи, ценности, смыслы, связанные с представлениями о природе, космосе, месте человека в мире, религиозно-мифологические понятия об отношениях человека с некими высшими и низшими силами, представлениями об идеалах мудрости, силы, героизма, красоты, добра и зла, о формах «правильного» и «неправильного» поведения и устройства жизни, о служении людям, отечеству (буквально — стране, земле отцов) и др.

Н. к. представлена вплоть до нашего времени разными жанрово-видовыми формами народного творчества: музыка, песня, танец, художественное слово, театр, визуально-пластические формы творчества.

Важной частью художественной народной традиции являются декоративно-прикладные искусства, в частности ремесла и народные промыслы, которые стали в XX в. предметом особого внимания государственной культурной политики, а затем и объектом полемики. Особые области составляют: обрядово-ритуальная духовная

практика, народное целительство, получившее довольно широкое распространение в традиционных и обновленных формах, а также социализация подрастающего поколения и др.

Конкретные формы Н. к., как и социальные механизмы их трансмиссии, носят исторически преходящий характер. Целостная система нормативно-ценностного жизнеобеспечения народа распадается на фрагменты, которые со временем теряют функционально-смысловое наполнение. Вместе с тем общие идеи и предельные ценности Н. к. остаются актуальными и переходят в область профессиональной деятельности специалистов разного профиля. Однако затем они могут снова вернуться в массовое сознание и в видоизмененном виде опять стать частью Н. к.

Так в значительной мере происходит в настоящее время, когда в России, как и в других странах, наряду с общими процессами глобализации активизировался интерес к традиционным регионально-локальным культурам, включая их ранние формы. При этом культура устной традиции локализуется в отдельных социальных слоях и структурах, не охватывая все общество и не представляя в целом его ценностно-нормативную систему.

Становясь весьма неоднородной, Н. к. социально дифференцированного общества обрывает субкультурами. Фольклор, теряя свое исконное универсальное положение, начинает активно взаимодействовать с субкультурами, образуя, с одной стороны, современные вторичные формы культуры, а с другой — обретая роль *культурного наследия*. Параллельно, помимо традиционных механизмов прямого наследования, формируются опосредованные способы передачи культуры, фиксации и закрепления культурного текста в качестве канонического образа, а также введения его в социальное обращение. Возникают и множатся как технические средства, обслуживающие этот процесс и влияющие на него, так и самые разные социальные технологии обучения, трансляции, социализации; образуются соответствующие социальные институты и сеть организаций разного уровня формализации.

Однако в современных обществах с высокоразвитыми информационными технологиями, специализацией всех областей деятельности продолжает существовать и внепрофессиональная культурная практика, иногда в синкретических формах. Она существует параллельно со специальными, профессиональными областями в многоэтажном здании современной культуры. Уходят в прошлое классические формы Н. к. (например, эпические жанры фольклора разных народов), им на смену приходят всевозможные малые формы фольклора и постфольклора, культуры промежуточного типа.

Разные области Н. к. изучаются широким кругом гуманитарных и социальных дисциплин: фольклористикой, искусствоведением, историей культуры, этнологией, этнолингвистикой, эстетикой, социологией культуры. Из всего набора характеристик фольклора, выделенных фольклористами и другими специалистами в разное время, для культурной антропологии особенно важными являются две фундаментальные особенности Н. к., тесно связанные между собой.

1. *Синкретизм* в широком смысле, т. е. нерасчлененное, диффузное сосуществование в связанном виде знаний и верований, этики, эстетики и быта, художественной и внехудожественной сфер культуры, мира представлений («картины мира») и способов практического действия, что характерно для группового, коллективистского сознания и поведения.

2. *Традиционность* — опора на традицию как способ коллективной аккумуляции социального опыта сообщества разного пространственно-временного масштаба: от нескольких лет до столетий, от небольшой социально-специфической общности (солдаты, студенты) до народа как этноса, нации или даже метаэтноса (нескольких народов), представляющих территориальный регион, страну и несколько стран.

Масштабы традиции могут быть различны. Иногда она охватывает несколько поколений и продолжается десятки, а часто и сотни лет-, как мы это видим в фольклоре классической поры. Иногда традиция как бы вспыхивает на какое-то время и гаснет, чтобы потом уступить место другой (анекдоты, песни, так называемый черный

юмор, в прошлом — эпизодически получавшие в народе распространение слухи и толки, связанные с войной, голодом, болезнями, стихийными бедствиями). Однако и малая традиция, как и большая, также служит обобщению культурного и социального опыта, задает воспроизводящиеся вновь и вновь стереотипы образно-смыслового видения, символического выражения, а также способы, технологии закрепления и передачи элементов Н. к. в тех или иных временных рамках в масштабах региона.

Это не означает, что в традиционной культуре царит жесткая неподвижность, повторение по кругу одних и тех же ситуаций, культурных текстов, социальных форм. Есть и изменения, и трансформация, и даже ломка, и возникновение новых форм на руинах старых, однако в сознании носителей Н. к. господствует ориентация на поддержание культурных стандартов, иногда вопреки реальному ходу культурно-исторического процесса. В этой ориентации проступает некое соборное, коллективистское, общинное, корпоративное, анонимное начало, объединяющее сообщество в разных поколениях и получающее значение нормы и образца от давности существования и (иди) наличия авторитетов.

Указанные два качества Н. к. находятся в самой тесной зависимости друг от друга: синкретически недифференцированные формы взаимоотношения с миром, характерные для Н. к., наиболее адекватно могут быть осмыслены и переданы именно в акте непосредственной коммуникации (от лица к лицу) — самом традиционном способе инкультурации и социализации, не связанном с институционально-организационными формами.

Осмысление Н. к. как некоего целого, включающего различные, но типологически сходные области, определяет целесообразность универсального культурно-антропологического подхода к ее исследованию, который трудно выработать в рамках отдельных «предметных» дисциплин.

Выделить во всем этом безбрежном социальном пространстве собственно *фермент культуры* — задача весьма важная и в теоретическом, и в методологическом. Такой подход предполагает прежде всего анализ ценностно-нормативных систем, идей, целей, представлений, знаний, а также различных способов их знаково-символического и предметно-материального воплощения. Формирование этих важнейших компонентов культуры, ее семантики и символики позволяет сообществу, группе, в рамках которых этот процесс протекает, интегрироваться, осознать себя неким социальным целым и поддерживать свою идентичность (самобытность) на протяжении более или менее длительного исторического периода.

Именно данная идеационально-содержательная и знаково-вещественная составляющая культуры, которая может быть определена как *культурный текст* в широком (а не только вербальном смысле, обычно и выступает предметом рассмотрения в традиционных гуманитарных исследованиях. Такой текст связан с функционированием культуры и является главным предметом внимания антропологов, фольклористов и искусствоведов. Антрополог осуществляет комплексный анализ связи между блоком *нормы—ценности—смыслы—символы* и блоком *формы их функционирования и социальной трансмиссии* в масштабах той социальной общности, которая их продуцирует и благодаря им сама исторически воспроизводится.

Характеристики народной культуры

На основе изложенной позиции выделим несколько общих и специфических характеристик, существенных для понимания Н. к.

Общие характеристики народной культуры

В качестве наиболее общих характеристик Н. к. нами рассматриваются культурный текст, субъект культуры, социальные механизмы передачи культуры, социальные функции культуры в обществе. Рассмотрим их по порядку.

1. *Культурный текст*, рассматриваемый в широком смысле: семантика и ее знаково-символическое воплощение, т. е. нормативные, эстетические, этические и

прочие представления, идеи, смыслы, а также многообразные формы их знаково-символического выражения — вербальные, иконические, музыкальные, жестовые, движеческие.

Для Н. к. как устной традиции особенно актуальны смешанные, синкретические образования как в семантическом, так и в знаковом плане. Она демонстрирует разные способы существования культурного текста: сохранение, сокращение, переход в сферу сугубо исторических артефактов, трансформация смыслов и форм, порождение новых текстов в смешанных традициях, в частности взаимопроникновение разных этнических традиций, фольклоризация текстов, заимствованных из профессиональных областей (музыки, поэзии и др.).

2. *Субъект культуры*, ее продуцирующий и в то же время существующий благодаря ей. Выделяются следующие типы субъектов: личность, группа, социальная среда, социальная общность, сообщество, народ, нация, ветвь человечества, представляющая определенный тип цивилизации, — в качестве носителей культуры или ее отдельных традиций.

Применительно к Н. к., и особенно ее традиционно-историческим пластам, в Новое время особое значение приобретает анализ социальной базы бытования: сохранение элементов аутентичной среды, ее размывание; появление социальных групп, субкультуры которых могут функционировать в качестве Н. к. на широкой социальной базе; переход традиционной культуры в социально иную, неаутентичную среду.

3. *Социальные механизмы функционирования культуры*: поддержание, трансформации, передачи от поколения к поколению культурных текстов.

Культура в целом, особенно современная, располагает большим арсеналом информационных технологий, а также институциональных средств выражения. Первичным является характерный для традиционной культуры способ передачи в живом общении, т. е. в акте непосредственной коммуникации. Оставаясь основным для Н. к., в Новое время этот способ дополняется, не всегда органично, разными формами фиксации культурного текста, использованием специальных технологий, методик обучения, что непосредственно влияет и на характер такого текста, и на его место и роль в культурном пространстве современного общества. Технологии работы с культурным текстом оказывают прямое влияние на его семантику и функции.

4. *Социальные функции культуры*, или роль культуры (а также ее отдельных областей) в интеграции *общности (общества)*, в самоопределении и поддержании *идентичности личности*.

Анализ социальных функций Н. к. по отношению к таким системам, как личность, группа, общество в целом, позволяет выявить ряд важных особенностей Н. к. В частности, по отношению к традиционным формам следует рассматривать существенное сокращение сферы действия исконных универсальных функций — формирование целостной картины мира, ценностно-нормативное регулирование жизни сообщества и индивида. Происходит усиление декоративно-эстетической функции при утрате значительной части семантического функционального спектра; усиливается функция охраны памяти прошлого семьи, рода, предков (в масштабах общества — охрана культурного наследия). В то же время актуализируются сугубо «внешние» демонстрационно-церемониальные и ритуальные функции с ослабленной семантикой, частично забытой и малоактуальной, иногда воссоздаваемой в новых, современных условиях как бы заново.

Н. к. в Новое и Новейшее время существенно отличается от прошлых классических фольклорных форм. Указанные выше функциональные изменения связаны прежде всего с утратой универсальной роли традиционных культур народов в новых условиях.

Развиваясь вместе с обществом (сообществом), культура в целом становится все более сложной, разветвленной и многоуровневой. С возникновением национально-государственных образований, укреплении социальных структур постепенно складывается общенациональный вариант языка и культуры, по отношению к которым регионально-этнические традиции при всей своей исконности и аутентичности за-

нимают подчиненное положение, оставаясь культурой повседневности, разговорным языком, сферой бытового общения, а также исторической памятью рода, семьи.

Культура Нового времени и современности все более дифференцируется, усиливается специализация отдельных областей, сфер культурной деятельности по типу ее предмета, характеру, целям. Возникают разные уровни культуры — земледельческая, художественная, религиозная, правовая, политическая и пр. Складывается представление о культуре духовной (религиозной) и светской, официальной и частной, сословной и общенациональной, региональной и мировой (глобальной). Параллельно актуализируются региональные, локальные и конфессиональные различия культур, обретая порой социальную остроту.

В культуре Нового времени весьма значительное место начинает занимать *массовая культура*, которую иногда сближают с народной, видя в ней проявление того же коллективно-бессознательного и анонимного начала, которое имеется в фольклоре. Однако произведения, изделия, вещи, которые представляют такую культуру, чтобы стать действительно массовыми, завоевать всеобщее внимание, должны быть очень профессионально выполнены и не менее профессионально запущены в оборот с использованием широкого арсенала современных технологий производства, и в частности фиксации, обработки, тиражирования текстов с ориентацией на вкусы широкой публики и стереотипы массового сознания. Все это существенно отличает данную область культурной деятельности от существующей культурной практики устной традиции, по масштабам охвата населения сейчас явно уступающей массовой. Вместе с тем в современных обществах продолжает существовать и внепрофессиональная культурная практика.

Особенности традиционной народной культуры

К традиционной Н. к. Нового и Новейшего времени могут быть отнесены следующие области:

Традиционная крестьянская Н. к., а также бывшая городская, слободская, мещанская культура, существующая в новой среде с другими акцентами, иногда в новом социальном качестве;

Явления распространения *профессиональной культуры* (например, художественные тексты, в широком, массовом обращении, когда они становятся не просто объектами широко г. потребительского спроса (как в массовой культуре), но привлекают внимание как объект некоторого культурного сотворчества, связанного с максимальной идентификацией, иногда адаптацией «под себя», варьированием исходного культурного материала (этапность Н. к. нередко проявляется в разного рода культурной, и в частности художественной, самодеятельности, любительстве — при всей неоднозначности этого явления)¹;

Субкультурные движения, прослойки, отдельные тексты, факты в культуре, эпизодически получающие широкое социальное звучание, что ставит их в ранг Н. к. (к этой социально широкой области можно отнести анекдоты и даже их целые циклы, возникающие ситуативно в определенной среде и вдруг получающие универсальное, почти общенародное звучание; другой пример — явное расширение диапазона звучания блатных, тюремных и лагерных песен, вызванное не столько художественными достоинствами этого культурного материала, сколько социальной ситуацией, провоцирующей его актуализацию в наше время);

Промежуточные формы культуры, которые иногда относят к третьей культуре, «второму фольклору». Терминология пока не устоялась, проблематика изучения расплывчата. Однако Н. к. в современных условиях непосредственно смыкается с этой областью.

Традиционные формы культуры в прошлом (для разных народов оно может быть отнесено к разным периодам) воплощали некие базовые жизненные ценности, определяющие фундаментальные основы бытия сообщества. В современных условиях картина мира современного человека в значительной мере строится на иных представлениях и способах ориентации в социальном и природном пространстве. Они во

многим выработаны уже достаточно давней профессиональной традицией, и элементы народного мирозерцания присутствуют в ней лишь фрагментарно.

Очень часто обращение к Н. к. — сфера специальных интересов отдельных групп с их приверженностью к ритуалам, обычаям, связанным с определенными случаями жизни, тяготением к историческим культурным формам. В таком случае речь может идти не столько о социальном нормировании жизнедеятельности людей, сколько о внесении дополнительных смысловых нюансов и форм в ту общую ценностно-нормативную базу, на основе которой так или иначе устраивает свою жизнь современный человек.

Вытесненные из жизни общества как пережитки прошлого, многие элементы прошлых традиционных культур начинают играть определенную роль как в современном культурном пространстве, так и в жизни народов — носителей этих традиций. Отчасти это связано с актуализацией этнического, национального и религиозного самосознания в последние десятилетия XX и в начале XXI в., которая идет параллельно с тенденциями глобализации культур и транскультурными взаимодействиями. Например, возникают различные центры традиционных методов целительства (будучи весьма древними, эти методы часто называются нетрадиционными по отношению к утвердившимся более поздним традициям медицины европейского типа), школы боевых искусств разных направлений, школы народных ремесел, ансамбли народной музыки, пения, танца, максимально полно воссоздающие этнически аутентичные архетипы. Культивируются порой весьма архаичные формы традиционного религиозно-магического опыта.

Параллельно появляются всевозможные формы неоязычества, в частности неошаманства и др., а также происходит скрещивание или смешение разных этнических традиций, перенос и вживание их в новую, неаутентичную социальную почву, что дает естественный выход в область современной массовой культуры, эксплуатирующей и «переваривающей» любой культурный материал. В бытовом сознании значительной массы людей продолжают жить по законам устной культуры элементы социальной практики, религии, философии, восходящие к традициям далекого прошлого, порой уже малознакомого и почти чуждого этим людям.

Наметился даже своеобразный параллелизм и одновременно противостояние традиционно-народного и профессионального, специализированного подходов к одним и тем же сторонам жизни и способам отношения к ним (истолкование, сохранение, практическое использование, преобразование и пр.). Это относится к самым разным областям культуры: художественное творчество, религия, медицина, целительство, метеорология, организация хозяйственной деятельности, связанной с природой, домашний быт.

Аналитический, сциентистский подход, выработанный в западной науке о культуре, предполагает дифференциацию множества областей знаний и технологий Н. к., их обоснование и методологическое обеспечение. Такой подход, безусловно, противостоит синтетическому, по преимуществу интуитивно-чувственному, заложенному издревле в основе синкретической традиционной культуры. Вместе с тем, несмотря на типологические различия культур разных эпох и традиций, можно говорить о тенденции усиления интереса к прошлому в его самых разных формах.

По-видимому, потребность в альтернативных культурных формах особенно актуализируется в наиболее сложные, переходные и кризисные эпохи общественного развития. Именно в такое время становятся вполне приемлемыми разные, в т.ч. взаимоисключающие, направления социальных, религиозных, научных, художественных поисков и, соответственно, множатся критерии оценки их результатов. Наука пересекается с обыденным знанием, обретает трансдисциплинарность, расширяет проблемно-предметные горизонты, но одновременно возникает необходимость транспонировать строгую методологию в относительно «мягкие» варианты. Еще более причудливые формы порождает художественная культура и обширная область обыденной культурной практики.

Поворот к постмодернизму в культуре и, соответственно, к постиндустриальным формам цивилизации неизбежно связан с переосмыслением обширных пластов

истории человечества. А это означает расширение сознания, появление новых ракурсов познания, подключение иных ресурсов жизнеобеспечения общества. Важная сторона подобного процесса, отмеченная многими учеными, — движение в сторону консерватизма и традиционализма.

Вторая (порой альтернативная) жизнь Н. к. — социальное проигрывание разных вариантов ее включения в современный культурный мир — повышает ее историческую роль в новых обстоятельствах, когда общество и человек сталкиваются с неизбежной перспективой многовариантности во всех планах: собственно культурном, социальном, политическом, экономическом, этнонациональном и религиозном.

Господствующие универсально-рациональные модели классического периода модернизации дополняются и отчасти вытесняются введением в оборот — в сознание и поведение — иных культурных стереотипов или, точнее, культурных архетипов. Они пронизывают во многие сферы жизни людей и охватывают широкое поле традиционного социального опыта, который был отринут на предыдущем этапе, а в настоящее время обретает иные смыслы, социальные связи и перспективы. Эти тенденции определяют особую важность анализа роли традиционной, исторически сложившейся Н. к. в современном мире.

Лит.: Свод этнографических понятий и терминов. Вып.: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991; *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990; *Гусев В.Е.* Русская народная художественная культура: Теоретические очерки, СПб., 1993; *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994; *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986; Народная культура в современных условиях: Учебное пособие / Отв. ред. Н.Г. Михайлова. М., 2000; Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. Т. 1. М., 2005.

Н.Г. Михайлова

Национальная культура

Национальная культура (далее Н. к.) — совокупность символов, верований, ценностей, норм и образцов поведения, которые характеризуют представителей той или иной страны как единую (прежде всего в духовном плане) общность. Создателем и носителем Н. к. выступает образованная часть общества — писатели, ученые, философы, художники и пр.

Национальная культура: поиск оснований для определения

Формирование подходов к определению Н. к. Понятие Н. к. не имеет в научной литературе однозначного определения, а отношение к ней неоднократно менялось в нашей истории. За различными суждениями о ней порой трудно уловить, о чем, собственно, идет речь. Часто под видом Н. к. защищают то, что ею вовсе не является, разрушая попутно ее подлинные святыни и ценности. Возрождают древние обряды и обычаи, когда никакой еще нации не было, и равнодушно взирают на бедственное состояние школ, музеев и библиотек, без которых нет и самой Н. к. Поощряют шоу-бизнес и массовую культуру и обрекают на финансовое голодание то, что входит в культурное достояние нации. Культурная архаика и массовая культура — тоже, конечно, культура, но не национальная: с их помощью можно возродить традиции племенной жизни или приобщиться к космополитизму современного общества, но сохранить свое национальное лицо невозможно.

Вместе с тем нельзя отрицать реальные трудности при определении границ Н. к. В нее часто включают либо все, либо... ничего. Вот лишь один пример из истории нашей отечественной мысли. Русский философ Г.П. Федотов, много размышлявший на эту тему, склонен был трактовать понятие Н. к. предельно широко. В статье «Новое отечество» он писал: «Нация, разумеется, не расовая и даже не этнографическая

категория. Это категория прежде всего культурная, а во вторую очередь политическая. Мы можем определить ее как совпадение государства и культуры. Там, где весь или почти весь круг данной культуры охвачен одной политической организацией и где, внутри ее, есть место для одной господствующей культуры, там образуется то, что мы называем нацией»¹.

Нация есть прежде всего «культурное единство», куда входит «религия, язык, система нравственных понятий, общность быта, искусство, литература. Язык является лишь одним из главных, но не единственным признаком культурного единства»². «Культурное единство нации» в трактовке Федотова и есть то, что сегодня называют Н. к. Для него несомненно, что русские в плане своего культурного единства уже сложились как нация, однако это единство еще не нашло для себя адекватного национального государственного устройства. «Так за все тысячелетие своей истории Россия искала национального равновесия между государством и культурой и не нашла его»³. В этом состоит причина крайней неустойчивости российского государства, которая, как предсказывал Федотов, рано или поздно приведет его к распаду.

Другой русский мыслитель — социолог Питирим Сорокин — в противоположность этой точке зрения отрицает возможность определения нации через религию, язык, мораль и пр., т. е. через то, что обычно понимают под Н. к. Но тогда и само существование Н. к. ставится под сомнение. Обращаясь к ее понятию, Сорокин пишет: «Но разве это "туманное пятно" не состоит как раз из тех элементов, о которых только что шла речь? Выбросьте из "культуры" язык, религию, право, нравственность, экономику и т. д., и от "культуры" останется пустое место»⁴. Определяя нацию через культуру, мы рискуем превратить нацию в миф, которому в действительности ничего не соответствует.

Как это ни парадоксально, но каждый из этих авторов по-своему прав. Н. к., действительно включает в себя язык, религию, мораль, искусство и пр., но ни один из этих элементов не может служить признаком, отличающим одну Н. к. от другой. Большинство мировых религий имеет наднациональный характер, многие культуры (английская и американская, испанская и латиноамериканские) говорят на одном языке. Все знают, что искусство национально, но что отличает одно национальное искусство от другого? Если только язык, то как быть тогда с музыкой и живописью? Ведь звуки и цвета не имеют национальной природы, и тем не менее музыка Верди — итальянская музыка, а Чайковского и Мусоргского — русская. В каждой национальной литературе имеются поэты, прозаики, драматурги, которые создают свои произведения на разных языках, но работают в одних и тех же литературных жанрах и формах. И разве русский роман отличается от французского только языком, на котором он написан? Тогда перевод снимет эту разницу. Есть, видимо, более тонкая и трудно уловимая грань между национальными искусствами, над обнаружением которой постоянно бьются литературоведы и искусствоведы. Но можно ли в общем виде представить то, что отличает одну Н. к. от другой?

Пытаясь раскрыть «субстанциальную основу» Н. к., говорят обычно о том, что она выражает «душу» народа, его менталитет, общность исторической судьбы, особенности его психического склада и характера, присущий ему взгляд на мир и пр. Такое объяснение, возможно, и верно, но слишком абстрактно и метафизично. Оно отсылает нас к реалиям, которые не поддаются верификации и теоретическому анализу. И, главное, не содержит критерия, отличающего Н. к. от культуры не национальной, ведь также выражающей чью-то «душу». Не все же культуры являются национальными. В наскальной живописи тоже есть «душа», но она — не национальная. И чем национальная «душа» культуры отличается от всякой иной «души»? Питирим Сорокин прав: нельзя всерьез доверять дефинициям, которые видят в нации «мета-

¹ Федотов Г.П. Новое отечество // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1994.

² Там же. С. 245.

³ Там же. С. 248.

⁴ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 247.

физический принцип», какую-то таинственную «сверхразумную сущность». Сюда относится и определение нации как «коллективной души», которое создается «путем подчеркивания психологической природы этого явления». Отсюда он делает вывод, что «национальности как единого социального элемента нет, как нет и специально национальной связи»¹, т. е. в социальном мире нет ничего такого, что, безусловно, заслуживало бы названия национального.

Как известно, термин «нация» латинского происхождения и не имеет дословного перевода на русский язык. Обычно мы сближаем его со словом «народ», хотя во всех европейских языках это разные понятия. Народ для отечественной традиции есть нечто более понятное, чем нация, и, говоря о нашей истории, мы предпочитаем пользоваться именно этим словом — «власть и народ», «интеллигенция и народ». Россия — страна многонациональная, но населяют ее разные народы, среди которых русские — такой же народ, как и другие, хотя и количественно преобладающий. Пытаясь как-то обозначить общность всех народов, населяющих Россию, мы также пользуемся этим понятием: в советские времена говорили о советском народе, в наше время — о российском народе. Но значит ли это, что понятия «народ» и «нация» — синонимы?

На различие между ними обратил внимание уже В.Г. Белинский. «В русском языке, — писал он, — находятся в обороте два слова, выражающие одинаковое значение: одно коренное русское — *народность*, другое латинское, взятое нами из французского — *национальность*»². Между ними при всем сходстве существует и различие. «Народность» относится к «национальности» как вид к роду: в каждой нации есть народ, но не каждый народ есть нация. Под народом, как считает Белинский, следует понимать низший слой общества, к которому в те времена и позже относили в основном крестьянство, под нацией — «совокупность всех сословий государства», включая высшие и образованные слои, которым доступно понимание того, чего не знают и не понимают простые люди, или простолюдины. «Песни Кириши Данилова есть произведение народное; стихотворение Пушкина есть произведение национальное; первая доступна и высшим (образованнейшим) классам общества, но второе доступно *только* высшим (образованнейшим) классам общества и не доступно разумению народа, в тесном и собственном значении этого слова»³.

В любой нации народ сохраняется как ее неизменная субстанция. «Сущность всякой национальности состоит в ее *субстанции*», которая есть «непреходящее и вечное в духе народа, которое, само не изменяясь, выдерживает все изменения, целостно и неврединно проходит чрез все фазисы исторического развития»⁴. В этом смысле любой народ есть «нация в возможности, а не в действительности», первое и еще несовершенное проявление национальной жизни. По мнению Белинского, русская нация возникла в России только со времен Петра, когда народ отделился от бар, перестал понимать их, тогда как высшие слои могли по-прежнему понимать низшие слои. Они и представляют здесь русскую нацию. Народ же, заключая в себе потенциальную возможность существования нации, еще не является нацией в ее полном проявлении.

В объяснении национального Белинский, следовательно, апеллирует к «духу народа», к некоему заключенному в нем субстанциальному началу, выводя отсюда все особенности национальной жизни и культуры. А почему у одного народа одна субстанция, а у другого — другая, на этот вопрос, считает Белинский, невозможно ответить. Субстанциальный подход, по существу, не добавляет к понятию нации и Н. к. ничего сверх того, что уже содержится в народной душе. По той же схеме, раскритикованной Питиримом Сорокиным, многие рассуждают и поныне, используя для этого более современные термины — «коллективное бессознательное», «архетипы» и пр.

Правильнее, видимо, считать Н. к. понятием не субстанциальным, заключающим в себе некий метафизический или психологический субстрат, а *функциональным*,

¹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 248.

² Белинский В.Г. Поли. собр. соч. Т. 5. М., 1954. С. 149—150.

³ Там же.

⁴ Там же.

имеющим смысл лишь при сопоставлении, соотнесении разных культур. Каждая Н. к. существует *в соотношении* (в сравнении) с другими Н. к., отличаясь от них в том, что присуще им всем (иначе, как их можно сравнивать друг с другом). Она, следовательно, осознает себя национальной в силу наличия других Н. к., т. е. как существующую не в единственном, а во множественном числе. Не будь других культур, не было бы и ее.

Возникновение Н. к. Народы древности (греки, например), считая культурными только себя и называя другие народы варварами, не имели никакого понятия о Н. к. Средневековая Европа, мыслившая себя как единую христианскую нацию, говорящую по-латыни, также не знала этого понятия. Культура, считающая себя единственной в мире, естественно, не осознает себя национальной. Для этого ей нужно признать существование других культур, соотнести себя с ними, что предполагает достаточно высокий уровень культурного самосознания людей. Чем же характеризуется этот уровень?

Возникновению Н. к. препятствовало, конечно, не отсутствие соответствующего понятия, а предшествующий им тип культурного развития. И когда культуры существовали во множественном числе, то мыслили себя в отношении не друг к другу, а только к самим себе. Это эпоха существования этнических культур, лишенных письменности. До возникновения письменности каждый народ живет в стихии устной речи, объединен внутри себя общими для всех преданиями, обычаями, верованиями, передающимися от поколения к поколению на уровне соседства или прямого родства. Они и образуют народную (этническую) культуру. Такая культура (фольклор, например) безымянна, анонимна, лишена именного авторства, является продуктом коллективного творчества. Все они существуют в состоянии изоляции друг от друга, резкого противопоставления своего чужому (здесь только «свое» считается нормой), обостренного чувства вражды и неприязни ко всему, что выходит за их пределы. Именно эти культуры обладают постоянно воспроизводимым «субстратом» — единством «крови и почвы», т. е. общностью происхождения (кровного родства) и места проживания. Обладая пространственным разнообразием, они лишены временных координат, невосприимчивы к любым инновациям. Будучи непосредственно коллективной формой культурной идентичности, в которой индивид не отличает себя от группы, они не способны соотносить, сопоставлять, соизмерять себя с другими культурами. Этнические культуры позволяют каждому народу оставаться самим собой, но мало способствуют его совместной жизни с другими народами. Когда такая жизнь станет исторической необходимостью, наступит время Н. к.

Сущностные признаки национальной культуры

Приведем теперь некоторые признаки Н. к., имеющие отношение к пониманию ее сущности.

Письменность как признак Н. к. Последняя, вбирая в себя наследие народной культуры, складывается в русло традиции письменной культуры. Сама по себе письменность возникла, конечно, задолго до образования наций — в странах древней цивилизации, — но именно она привела в конечном счете к появлению Н. к., имеющей своим истоком возникновение национального литературного языка и национальной литературы.

Письменность уже сама по себе способна объединять людей, живущих на больших пространствах и не связанных между собой узами прямого родства. Она же расширяет границы их общения во времени, позволяя живущим в нем поколениям обмениваться между собой своими посланиями. Но своим происхождением она, видимо, обязана осуществленному когда-то прорыву людей за рамки обособленного этнического существования, приведшему первоначально к созданию не нации, а цивилизации (или империи). В духовной сфере этот прорыв увенчался рождением мировых религий. Народы, создавшие древние цивилизации, идентифицировали себя не по национальному, а по религиозному и политическому признакам, т. е. по своим богам

и правителям. Письменность в этом смысле есть язык цивилизованного человека, в отличие от устного языка народов, не знающих еще никакой цивилизации.

О нациях заговорили после того, как они впервые сложились в Европе. Нации формируются внутри цивилизации и первой такой цивилизацией, давшей начало этому процессу, стала европейская. Так, еще средневековая католическая Европа, читавшая и писавшая преимущественно по-латыни, осознавала себя единой христианской нацией под водительством Римской церкви. Стремление европейских государств обрести независимость от Римской церкви привело в конечном счете к образованию национальных государств — так называемых государств-наций, чьим официальным языком стал родной язык живущего в нем народа. Это потребовало создания национального литературного языка, с образования которого начинается история любой Н. к. Начало этому процессу было положено переводом Библии и других священных текстов с латыни на языки европейских народов.

Среди признаков, отличающих одну нацию от другой, Э. Хобсбаум выделяет «существование давно и прочно утвердившейся культурной элиты, обладающей письменным национальным языком — литературным и административным»¹. Обладание национальным языком не вело, однако, к обрыву связи национальных элит с общей для них всех системой ценностей, включавшей в себя античный рационализм и христианство. Верность этим ценностям объединяла всю образованную Европу, а в случае с христианством — и ее народы. Возникшие на исходе Средневековья культуры представляли собой своеобразный сплав, синтез этнокультурного наследия каждого народа с ценностями, общими для всей европейской цивилизации.

Синтез особенного и всеобщего в Н. к. Данное обстоятельство имеет принципиальное значение. Н. к. не является простым переводом этнического наследия на язык письменности, иначе бы народы становились нациями благодаря усилиям этнографов, фиксирующих в письменной форме то, что они выражают изустно. Каждая нация заключает в себе то, что еще Владимир Соловьев называл «сверхнациональным единством». «Смысл существования нации, — писал он, — лежит не в них самих, но в человечестве», которое есть не абстрактное единство, но при всем несовершенстве «реально существует на земле», «движется к совершенству... растет и расширяется вовне и развивается внутренне»². Можно спорить с тем, как он понимал это единство, в чем видел его приоритеты, но нельзя отрицать сам факт его наличия. Нация, согласно такому пониманию, существует как бы в зазоре между этнической обособленностью и сверхнациональным единством, локальным и универсальным, являя собой синтез того и другого. Схематически всю цепь можно представить в виде формулы «этнос — нация — сверхнациональное единство (человечество)», в которой нация — среднее звено между ее крайними полюсами.

Становясь нацией, народ не растворяется в наднациональном пространстве, но включается в него с минимальными для себя потерями и издержками, сохраняет свою особенность и самобытность. В этом смысле нация — не конечный пункт истории, а лишь промежуточный этап на пути движения народов к интеграции в общемировом масштабе. В качестве нации народы обретают способность понимать друг друга, вступать между собой в общение и диалог. Зрелые нации, как правило, не страдают ксенофобией, презрением ко всему иностранному и чужому. Крайний национализм, отвергающий все чужое, — болезнь не сложившейся до конца нации, когда еще сильны пережитки этнического прошлого с их групповым эгоизмом и отсутствием развитого индивидуального самосознания.

Личностное измерение Н. к. В начальной фазе своего существования Н. к. взаимодействуют друг с другом на уровне своих образованных элит. Именно они берут на себя функцию культурного посредничества между разными народами. Носителями Н. к. являются в первую очередь ее творцы — выдающиеся писатели, художники, мыслители, чьи имена обрели значение общепризнанных классиков этой культуры.

¹ Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998. С. 62.

² См.: Русская идея. М., 1992. С. 192.

Будучи продуктом индивидуального творчества, несущим на себе печать именного авторства, она воспринимается, усваивается также на индивидуальном уровне, в акте личного потребления (уже умение читать и писать требует от человека индивидуальных усилий).

Отсюда свойственное Н. к. стилистическое и идейное многообразие индивидуальных самовыражений: к каждой из них могут принадлежать люди с разными взглядами, вкусами и предпочтениями. В любой Н. к. можно найти своих просветителей и романтиков, традиционалистов и модернистов, консерваторов и новаторов. Здесь каждый имеет право на личную позицию и мнение, что, разумеется, не исключает их определенного сходства и подобия, обусловленных общностью этнического происхождения. Принципом существования Н. к., в отличие от культур народных, является, следовательно, свободная в своем самовыражении и духовном выборе личность. Если народ можно определить как *коллективную личность* (здесь личность существует как бы одна на всех), то нация — это *коллектив личностей*, в котором каждый имеет свое неповторимое лицо.

Нация тем и отличается от народа, что рождает и культивирует особый *тип личности*, способной быть чем-то большим, чем просто слагаемым той или иной коллективной общности. Она не отрицает своих этнических корней, целиком вбирает их в себя, но потому и не является этнографической категорией, что связывает людей единством не крови, а культуры, которая дается индивиду не от рождения, а в результате его собственных усилий и свободного выбора. Не всякий поэтому, кто является русским по крови, принадлежит на том же основании к русской нации. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот. Свою этничность поменять нельзя, а нацию можно: первое от нас не зависит, не является нашей личной заслугой, второе есть результат усвоенной нами культуры. Те, кто называет себя американцами русского происхождения или русскими немецкого происхождения, достаточно четко выражают соотношение национальности и этничности.

Национальное и этническое в культуре. Не выходя за пределы собственного этноса, трудно увидеть в другом этносе нечто близкое для себя. Выражение «дружба народов» в этом смысле не совсем точное. Народы не дружат, дружат люди, представляющие разные народы, но способные при этом выходить за границы своего обособленного этнического существования. Этноты, в которых индивид еще не отличает себя от коллектива, не осознает себя индивидуальностью, обладают структурным сходством, но лишены, как правило, дара общения, склонны видеть в других этносах если не врага, то чужака (здесь находится источник всех межэтнических конфликтов). И только приобщаясь к ценностям более высокого — надэтнического — порядка, народы обретают способность к взаимопониманию и общению. И это равносильно их превращению в нацию.

В различных интерпретациях Н. к. национальное часто трактуют исключительно как границу, отделяющую одну культуру от другой без какой-либо опосредующей их связи. Но тогда непонятно, что отличает нацию от этноса, национальность от этничности и в чем состоит смысл Н. к. В крайних версиях националистической идеологии (таких, например, как фашизм) национальное редуцируется к «чистоте крови и расы», культура предстает как набор биологически врожденных реакций и стереотипов поведения, а государство как политический союз людей одной крови, как форма этнократического правления, выступающая с лозунгами типа «Франция для французов», «Россия для русских» и пр.

Национальное и гражданское в культуре. Имеется и другая версия Н. к., трактующая ее прежде всего как продукт индустриального общества. По словам Э. Геллнера, «век перехода к индустриализму неизбежно становится веком национализма...»¹. В таком обществе «культура — больше не просто украшение, утверждение и узаконивание социального порядка, который поддерживается и более жесткими, насильственными мерами. Культура теперь — это необходимая общая среда. Источник

¹ Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991. С. 97.

жизненной силы или, скорее, минимальная общая атмосфера, только внутри которой члены общества могут дышать, жить и творить значит, это должна быть *единая* культура. Более того, теперь это должна быть великая или высокая (обладающая своей письменностью, основанная на образовании) культура, а не разобщенные, ограниченные, бесписьменные малые культуры или традиции»¹.

Все это так, но почему такая культура — национальная? А потому, утверждает Геллнер, что она основывается не на этнической общности или сословной принадлежности людей, а на необходимости выполнения гражданами стандартизированных социальных и профессиональных ролей, что требует и единой (гомогенной) культуры, свободной от местных различий, базирующейся на столь же стандартизированном литературном языке. В индустриальном обществе все его члены «должны быть способны общаться с помощью письменных, безличных, свободных от контекста, ни к кому не обращенных типовых посланий. Поэтому средством этого общения должен быть единый, общий для всех, стандартизированный устный и письменный язык»².

В таком представлении Н. к. утрачивает присущие ей индивидуальные формы самовыражения и более смахивает на предельно рационализированный и стандартизированный язык научной и технической информации. Но можно ли считать подобный язык национальным? Язык Пушкина, Тургенева, Толстого, Достоевского — не язык индустриального общества, хотя именно в нем сложились нормы общерусского литературного языка. Принадлежит к одной Н. к., люди, действительно, говорят и пишут на одном языке, но ведь они говорят и пишут по-разному. Н. к. превращает человека не в носителя безличной роли, а в личность, сознающую свою индивидуальность. Она, следовательно, не отрицает, а повышает ценность индивидуального начала в культуре, без чего последняя уподобилась бы абстрактному языку научных формул и понятий.

Мультикультурализм и демократическое направление в понимании Н. к. Своеобразной формой решения национальной проблемы в культуре стала пропагандируемая сегодня на Западе (особенно в США) политика *мультикультурализма*, целью которой является сохранение с помощью государства культурных особенностей и традиций малых этнических групп. Такая политика вызывает ответную критику со стороны тех, кто идее искусственного сохранения малых групп противопоставляет идею равного участия в публичной жизни всех членов общества, независимо от их этнической принадлежности. Это позволяет любой культуре на равных правах конкурировать с другими. Культурная идентичность в современном обществе, согласно такому подходу, должна строиться не на обязательных предписаниях, регламентирующих жизнь индивида в группе, а на его свободном культурном выборе. Такая свобода дает возможность постоянно реконструировать социальную реальность, изменять образующие ее смыслы, значения и цели. Социальный конструктивизм применительно к культуре, по мнению американского культуролога Сейлы Бенхабиб, означает, «что культура групп людей не является данностью, а формируется и меняется с течением времени через обычаи. Культуры не выступают целостностями с четко обозначенными границами; они представляют собой смысловые сети, вновь и вновь переопределяемые через слова и дела своих носителей»³.

Но тогда движениям за сохранение традиционной — религиозной и любой другой — культурной идентичности, пытающимся «заморозить во времени и пространстве границы, разделяющие группы людей и культуры»⁴, следует противопоставить демократически-эгалитарную политику, означающую не только сохранение культуры меньшинств посредством вмешательства государства, но и расширение демократического участия людей в процессе межкультурного диалога и общения.

¹ Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991. С. 93.

² Там же. С. 89.

³ Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003. С. XXXV.

⁴ Там же.

Подобное участие ведет к появлению новых культурных групп и их инкорпорированию в гражданское общество. «В отличие от мультикультуралиста, — пишет Бенхабиб, — теоретик демократического направления признает, что в зрелых обществах политическое инкорпорирование новых групп приведет, скорее, к гибридизации культурного наследия на обоих полюсах. Современные люди могут выбрать, поддерживать ли им свои культурные традиции или разрушить их... Короче говоря, демократическое инкорпорирование и сохранение преемственности культур могут и не быть взаимоисключающими. Если все же выбирать между ними, то я поставила бы распространение демократического участия и равенство выше сохранения культурных особенностей»¹.

Следует согласиться с тем, что демократия в сфере культуры — это прежде всего право человека на свободный выбор своих культурных предпочтений, не нарушающий при этом свободу выбора других. Это не мультикультурализм с его искусственной консервацией образа жизни культурных меньшинств, а именно демократия, предоставляющая всем равные права для участия в культурной жизни общества. Главное, чтобы это участие не ограничивалось соображениями ложно понятой этнической солидарности, не регламентировалось внешним принуждением со стороны государства или отдельной группы, а диктовалось личным решением, т. е. было свободным. Никто и никого не может заставить жить в той или иной культуре без личного на то согласия. Любая культура способна продлить свое существование не через ее насильственное навязывание или обязательное предписание индивиду, а в результате его собственного добровольного выбора. Короче, в демократическом государстве культура, как и власть, есть результат свободного — но уже не коллективного, а индивидуального — выбора, который осуществляется посредством не политической процедуры, а личных усилий и постоянной работы по ее усвоению.

Однако Н. к. (как и нация) — не вечная категория. У нее имеются свое начало и свой конец. Достояния Н. к. (как до того народной) навсегда останутся в памяти людей, будут и дальше служить им источником творческого вдохновения, но отсюда не следует, что культура в этой форме будет развиваться и дальше, что ею завершается культурная эволюция человечества. Напомним мысль Владимира Соловьева о том, что нация есть лишь промежуточное звено в движении человечества к «сверхнациональному единству». А выход культуры за свои национальные границы стал очевиден уже с момента появления так называемого массового общества и массовой культуры.

См. также статьи: *Антропология глобализации; Культура: антропологические интерпретации; Культура: опыт определения понятия; Культура: структура и функции; Культура в эпоху глобализации; Культура повседневности; Массовая культура; Народная культура.*

Лит.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001; Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М., 2003; Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1954; Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003; Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Русская идея. М., 1992; Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1994; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998; Яковенко И.Г. Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999.

В.М. Межуев

Политическая культура

Политическая культура (далее П. к.) — способ участия людей политике, характеризующий степень их вовлеченности в политическую жизнь и опосредованный

¹ Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. С. LII — LIII.0

нормами, ценностями, которые детерминируют модели поведения, принятые в национальной политике, и проявляются наиболее часто в существующей форме организации власти.

К определению понятия «политическая культура» в антропологии

Как известно, еще Аристотель писал о том, что человек по природе своей есть «существо политическое» (*politikon zoon*), а тот, кто живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек. Включение сферы политического в пространство культуры в рамках немецкой и российской традиции исследований культуры вполне традиционно: «Политическая и социальная сферы составляют часть человеческой сферы, входят в совокупность гуманитарных проблем... дух должен включать ее в эту совокупность, которая, если в ней недостает политического, социального элемента, обнаруживает опасный для культуры пробел», — писал в 1939 г. Томас Манн в статье «Культура и политика»¹.

Описания национального характера и разделяемых данным народом политических, религиозных и иных ценностей встречаются еще в Античности в книгах по истории и географии. Интересны в этом отношении «История» Геродота и «География» Страбона, обобщающие знания о странах и народах Европы, Азии и Африки. В период Нового времени следует назвать работы С. Пуффендорфа, Д. Вико «Основания новой науки об общей природе наций» (1725), Ш. Монтескье «О духе законов» (1748), И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784—1791), Г. Ф. Гегеля «Философия истории» (лекции, 1820 г.) и др.

Само словосочетание «П. к.» принадлежит немецкому философу И.Г. Гердеру. Он использует его в работе «Идеи к философии истории человечества», рассматривая политическую жизнь древних греков и евреев. Но в научных исследованиях XVIII и XIX вв. термин «П. к.» применялся редко и часто сводился к так называемой политической культуры.

Культурная антропология изначально занималась примитивными, архаическими обществами, изучая, в частности, способ социальной организации и политического устройства. В той или иной мере к этой проблематике обращались антропологи Джеймс Фейблман («Типы культуры»), Алфред Л. Кребер («Стиль и цивилизации»), Рут Бенедикт («Хризантема и меч: Модели японской культуры» и «Психологические типы в культурах Юго-Запада США»), Лесли А. Уайт («Экономическая структура высших культур»), Э.Б. Тайлор («Первобытная культура»), позднее М. Салинс, М. Харрис, С. Тайлер, Д. Шнейдер и др. Естественно, что самого понятия «П. к.» в изучаемых «примитивных» или архаических сообществах не было, долго не было его и в научном обиходе.

П. к. как научное понятие было разработано только в середине XX в. главным образом в работах политических мыслителей Г. Алмонда и С. Вербы, позднее Р. Такера. Научное обоснование понятия «П. к.» предложил американский социолог Г. Алмонд в 1956 г. В развернутом же виде концепция П. к. была представлена в совместной с С. Вербой работе «Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах» (1963 г.).

Г. Алмонд и С. Верба рассматривают «термин "культура" только в одном смысле: психологических ориентаций относительно социальных объектов. Когда мы говорим о П. к. какого-либо общества, мы подразумеваем политическую систему, усвоенную в сознании, чувствах и оценках населения»². Г. Алмонд использует понятие «П. к.» для анализа общественного сознания, влияющего на возникновение и функционирование политических институтов, на индивидуальное и массовое политическое по-

¹ Манн Т. Художник и общество: Статьи и письма. М., 1996. С. 70.

² Алмонд Г. Гражданская культура. Политические установки и демократии пяти наций: Пер. с англ. // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. II. Зарубежная политическая мысль. XX в. М., 1997. С. 594.

ведение. В своей совместной работе Г. Алмонд и С. Верба определяют П. к. как ориентацию на политическое действие. П. к. — это «совокупность ориентаций относительно определенной совокупности социальных объектов и процессов... Когда мы говорим о политической культуре какого-либо общества, мы подразумеваем политическую систему, усвоенную в сознании, чувствах и оценках населения»¹.

Они выделяют три типа ориентаций: «когнитивные (познавательные) ориентации», охватывающие знания и мнения относительно политической системы, ее ролей и носителей; «аффективные (эмоциональные) ориентации», отражающие чувства, испытываемые по отношению к политической системе, ее ролям, эффективности и вовлеченности в данную политическую систему граждан; «оценочные ориентации», содержащие личное отношение к политической системе, ее участникам и их действиям.²

Но существует и более расширенная трактовка П. к. Так, А.Я. Флиер полагает, что в сферу П. к. входят специализированные области государственной политики, идеологии, управленческой работы, военное и полицейское дело и прочее, а также обыденные — межличностные отношения между людьми в области частного взаимодействия.

Таким образом П. к. есть система ценностных и нормативных ориентаций субъектов (индивидов и групп) на политическое действие, осуществляемое посредством идеологии и управленческой практики.

Типы политической культуры

Приведем один из вариантов типологизации П. к., который предложили Г. Алмонд и С. Верба. Как известно, они выделяют три основных типа П. к.: патриархальная; подданическая; участническая.

Патриархальная П. к. (или П. к. местных общин). В этих обществах нет специализированных политических ролей. Лидеры, вожди, шаманы — это смешанные политико-экономико-религиозные роли. Для членов таких обществ политические ориентации относительно этих ролей неотделимы от религиозных или социальных ориентаций. Патриархальные ориентации также включают в себя относительно отсутствие ожиданий перемен, инициируемых политической системой. Так, в централизованных африканских племенах и княжествах П. к. в основном патриархальная, хотя развитие каких-либо специализированных политических ролей в этих обществах может означать появление более дифференцированных ориентаций.

Даже крупномасштабные и более дифференцированные политические системы могут иметь в основе патриархальную культуру. Но относительно чистый патриархализм более вероятен в простых традиционалистических системах, где политическая специализация минимальна. Патриархальная культура в более дифференцированных политических системах скорее аффективна и нормативна, чем когнитивна. Это означает, что люди в племенах Нигерии или Ганы могут смутно осознавать существование центрального политического режима. Но их чувства относительно этого режима неопределенные или негативные, и они не интернализировали (не восприняли) формы отношений с ним.

Подданическая П. к. В ней существуют устойчивые ориентации относительно дифференцированной политической системы и относительно того, что система дает «на выходе», но ориентации «на входе» системы и относительно себя как активного участника очень слабы. Субъект такой системы (подданный) осознает существование правительственной власти и чувственно ориентирован на нее, возможно, даже гордясь ею, или, напротив, не любя ее и оценивая ее как законную или нет.

¹ Алмонд Г. Гражданская культура. Политические установки и демократии пяти наций: Пер. с англ. // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. II. Зарубежная политическая мысль. XX в. М., 1997. С. 594.

² Там же. С. 595.

Но отношение к системе вообще и к тому, что она дает «на выходе», т. е. к административной стороне политической системы или «нисходящему потоку», в основе своей пассивное; это ограниченная форма участия, которая соответствует подданнической культуре. Мы говорим о чистых подданнических ориентациях, которые наиболее вероятны в обществах, где нет сформировавшихся и дифференцированных от других элементов системы структур «на входе». Подданнические ориентации в политической системе, имеющей развитые демократические институты, скорее будут аффективными и нормативными, чем когнитивными. Так, французский роялист знает о существовании демократических институтов, но он не считает их легитимными.

П. к. участия. Это культура, в которой члены общества определенно ориентированы на систему вообще, а также на административные структуры и процессы, которые имеют место как на «входе», так и на «выходе» политической системы. Индивидуальные члены такой системы склоняются к тому, чтобы ориентироваться на «активную» собственную роль в политике, хотя их чувства и оценки таких ролей могут варьироваться от принятия до отрицания.

Гражданская культура а — это прежде всего культура лояльного участия, в которой индивиды позитивно ориентированы на «входные» структуры и «входные» процессы. Другими словами, в ней политические ориентации субъектов и политическая структура находятся в согласии и соответствуют друг другу.

XX в. в качестве примеров подданнической П. к. дал идеологию и политическую практику авторитарных и тоталитарных режимов, хотя ее элементы присутствуют и в более развитых обществах. Вообще следует отметить, что патриархальная, подданническая культура и культура участия далеко не всегда существуют в чистом и целостном виде, часто дополняя друг друга.

С позиций политической теории и антропологии можно говорить также о подразделении П. к. на культуру авторитарную/тоталитарную закрытого общества и гражданскую (либерально-демократическую) культуру, характерную для открытого общества (по определению К.С. Гаджиева). Сам К. Поппер противопоставил ранние формы общественной организации, племенное общество как «закрытое» — современному обществу как «открытому». В известном смысле историю социальной мысли можно интерпретировать как историю борьбы этих двух противоположных способов социальной организации. Следует помнить, что изначально, исторически общество было «закрытым» — «закрытыми» были племенные культуры, деспотии Древнего мира, государства Средневековья. П. к. «открытого общества» — это скорее исключение из правил, чем норма. С точки зрения исторической динамики она является новацией.

Закрытому обществу соответствует патриархальный или «подданнический» тип П. к. по классификации Г. Алмонда, авторитарный или тоталитарный тип П. к. по классификации К.С. Гаджиева.

К. Поппер проанализировал тоталитаризм в исторической ретроспективе, проводя параллели между различными типами закрытых обществ: племенной организацией, фашизмом, коммунизмом, религиозным фундаментализмом. Для закрытого общества характерна традиция *нормативного коллективизма*, выражающаяся в абсолютизме, консерватизме, тоталитаризме и коммунитаризме. Эта традиция со всеми различиями, не отрицающими приверженность различным формам «коллективизма», прослеживается от Ж.Ж. Руссо и Г.Ф. Гегеля до В.И. Ленина, К. Шмидта и консервативных мыслителей.

П. к. закрытого общества свойственно резкое ограничение самостоятельности как общества в целом, так и отдельных групп, в т.ч. профессиональных ассоциаций, самоуправления территорий (федерализма), иных субъектов политического процесса. Для нее характерно преобладание вертикальных связей над горизонтальными, отношений подчиненности, а не сотрудничества, монолога власти, а не диалога с обществом. Человек в такой П. к. занимает четко определенное место в социальной иерархии, отождествляя себя с группой, интересы которой превалируют над его интересами. Эта П. к. не номиналистична, действующим лицом ее является не отдельный человек, а народ или его группы. «Ты — ничто, твой народ — все» — этот лозунг не-

мецких национал-социалистов стал максимальным выражением тоталитарной П. к. в закрытом обществе.

В племенном обществе все социально установленные нормы, правила и представления имеют сакральную легитимацию. Члены общества не рефлексируют по отношению к действию сил, которые они считают магическими, к авторитету жрецов, а позднее и светской власти. Магические обряды и табу регламентируют все стороны жизни общества, в т.ч. предопределяя поступки индивида в конкретной ситуации и избавляя его от необходимости самостоятельного выбора и принятия решения, за которыми следует личная ответственность.

В рамках П. к. закрытого общества широко распространена идея общности исторической судьбы всех индивидов, потустороннего воздаяния за те или иные поступки, совершенные в земной жизни. Идея общей судьбы, совместного спасения или гибели, доминирует над идеей индивидуальной судьбы и достижительности во всех сегментах социокультурной жизни. Ж. Элюлю писал: «Мыслить обо всем как о политическом, маскировать все употреблением этого слова (наряду со ссылками на мыслителей, начиная от Платона и др.), отдавать все в руки государства, апеллировать к государству при всяких обстоятельствах, подчинять проблемы индивидуальности групповым проблемам, полагать, что каждый поднялся на уровень политических отношений и достаточно зрел, чтобы заниматься ими, — вот факторы, характеризующие политизацию современного человека»¹.

В П. к. закрытого общества артикулирована идея социальной справедливости, понимаемая не как стремление к равным возможностям для конкуренции в различных сегментах социокультурной сферы, а как справедливое распределение (например, в дореволюционной русской деревне распределение земли по количеству едоков, а не трудоспособных крестьян). Отсюда негативное отношение к получению прибыли, неприятие капиталистического подхода к ценообразованию, как балансу между спросом и предложением, ко всему, что ведет к индивидуализации и большей автономизации человека от государства, большого и локального общества.

Однако и сегодня во многих странах проявляется тяга человека к культуре закрытого общества. Так, современный немецкий драматург Бото Штраус утверждает, что страна лишь настолько сильна, насколько сильно ее чувство общности, или «духовное единство»: «История требует... бунта против тотального засилья настоящего, которое исключает индивида, лишая его какого бы то ни было присутствия непросвещенного прошлого, исторического появления, мистического времени»².

Эта тяга к жизни в мистическом времени далеко не безобидна, дело в том, что, как писал теоретик консервативной революции К. Шмитт, «метафизическая картина мира, созданная в определенную эпоху, имеет ту же структуру, которой обладает самоочевидно присущая этой эпохе форма политической организации»³. Иными словами, актуализация мистической картины мира несет в себе угрозу реставрации элементов политической организации общества, очередного срыва в архаику, обращения к социокультурному наследию закрытого общества.

Характерен в этом смысле долгий и мучительный путь Германии от П. к. закрытого общества к П.к. открытого общества. Еще в 1923 г. классик немецкой литературы Т. Манн говорил о том, что «просить немца быть приверженным тому... что народы Европы называют свободой, было бы... равнозначно требованию к нему совершить насилие над своей природой»⁴.

Как мы знаем, подобный срыв в архаику, стремление зачеркнуть результаты Нового времени и Великой французской революции произошел в Германии в 30 — 40-х гг. XX в. В своем тоталитарном варианте эта П. к. стремилась использовать до-

¹ Цит. по: *Штафф И.* К понятию политической теологии у Карла Шмитта // Типы власти в сравнительно-исторической перспективе. Проблемно-тематический сборник. Вып. 3. М., 1997. С.39.

² Цит. по: *Коукер К.* Сумерки Запада / Пер. с англ. А.А. Арзуманова. М., 2000. С. 161.

³ *Штафф И.* К понятию политической теологии у Карла Шмитта // Типы власти в сравнительно-исторической перспективе: Проблемно-тематический сборник. Вып. 3. М., 1997. С. 37.

⁴ Цит. по: *Коукер К.* Сумерки Запада. М., 2000. С. 32.

стижения цивилизации модерности для воссоздания отжившей социокультурной традиции, одновременно опираясь на рационализм и иррационализм, на науку и трансцендентные сущности. «Субстанциальная однородность должна быть установлена * — если потребуется — путем отделения или уничтожения гетерогенного... Путь к освобождению немецкого народа от столетней смуты буржуазного конституционализма был указан Гитлером»¹.

Иными словами, все индивиды, которые по тем или иным причинам не вписываются в эту «субстанциональную однородность», должны быть изолированы или уничтожены. Теория государства, предложенная К. Шмиттом, есть одна из многочисленных попыток навязать искусственное единство и с помощью так называемых абсолютных ценностей совершить насилие над личностью каждого отдельного человека.

Таким образом, в П. к. закрытого общества интересы отдельного человека заведомо подчинены интересам власти, нации, государства. Ему нормативно предписывается жить в парадигме служения, ощущать себя лишь малой частью целого, имеющей смысл лишь постольку, поскольку она обслуживает интересы этого целого.

Во второй половине XX в. положение П. к. в Западной Европе радикально изменилось. Германия, начиная со своей западной части, стала составным, а впоследствии и ключевым элементом конструкции европейской модерности. Достаточно трудный путь уже проделали другие страны европейского континента, включая Италию и Испанию, позднее Польшу, Венгрию и другие бывшие социалистические страны. Сегодня на этот путь встали и некоторые страны СНГ, прежде страны Прибалтики. Однако процесс расширения географических границ распространения П. к. открытого общества не закончен.

Важно отметить, что П. к. модерности, т. е. открытого, гражданского общества, секулярна. Сегодня в рамках открытого общества исповедание той или иной религии и приверженность к атеизму являются сугубо частным делом индивида, а не государственной идеологией. Начиная с Великой французской революции церковь отделена от государства. В Северной Америке и в большей части европейских государств построено общество потребления, наиболее комфортное в материальном плане по отношению к человеку.

Но атавистические проявления идеологии закрытого общества не ушли в прошлое, и часто имеют место в открытом обществе, что отражается в отношении к обществу потребления, его критике со светских и религиозных позиций. Так, Иоанн Павел II во время визита во Львов говорил о том, что «нельзя переходить от неволи коммунистического режима к неволе потребительства, которая является иной формой материализма, который, хотя и на словах не отрицает Бога, однако отрицает его фактами, исключая его из жизни»². Но процесс секуляризации имманентен П. к. открытого общества, постепенно распространяясь не только в ареале христианского мира, о котором сегодня говорят как о мире постхристианском, но и за пределами этого ареала, например, в Турции. Из выступления Ахмета Эвина: «Здесь довольно трудно найти человека, который был бы готов открыто сказать, что он не верит в Аллаха (если речь, конечно, не идет о представителе другой конфессии). Однако таких людей с каждым годом становится все больше и больше. Общественное мнение приучается к тому, что вопрос веры — это сфера личной жизни человека, неподконтрольной государству и обществу. Индивидуализм постепенно утверждается в Турции»³.

Это одно из многочисленных свидетельств того, что П. к. открытого общества постепенно распространяется в различных регионах мира, хотя это процесс идет неравномерно и чреват срывами. И с этим ничего не могут поделать группы религиозных

¹ Штафф И. К понятию политической теологии у Карла Шмитта // Типы власти в сравнительно-исторической перспективе: Проблемно-тематический сборник. Вып. 3. М., 1997. С. 38.

² Цит. по: Гужва И. Отпущение грехов // Эксперт. 2001. № 25. С. 14.

³ Цит. по: Власова О. Последний шаг в Европу // Эксперт. 28 марта — 3 апреля 2005. № 12 (459).

фундаменталистов, экстремистов-смертников, проповедников и авторитарных администраторов.

Следовательно, современные демократические общества западной цивилизации модерности являются в своем большинстве классическими примерами открытых обществ. Таким обществам соответствует либерально-демократический тип П. к. (по классификации К. С. Гаджиева) или гражданская культура (по классификации Г. Алмонда и С. Вербы), которая представляет собой синтез культуры политического участия с патриархальной и подданнической культурой. Это означает, что, становясь участниками политического процесса, граждане в то же время не отказываются от своих подданнических или патриархальных ориентаций, что и делает гражданскую П. к. устойчивой в процессе ее воспроизводства или географической и темпоральной трансляции.

П. к. модерности, предполагающая институционально оформленную активность свободного индивида, порождает функциональный режим деятельности исполнительной власти, когда главным становится отраслевое бюрократическое администрирование, прагматический и рационально организованный политический менеджмент. Институциональный порядок в политике приобретает здесь законченный системный вид, которому соответствует стройная иерархия правовых институтов. Развитая гражданская культура, создающая пространство свободного политического самоопределения ассоциированных индивидов, требует от исполнительной власти выступать не столько носителем государственной воли или управленческой рациональности, сколько посредником и арбитром в политической коммуникации, без координирующих усилий которого институциональный порядок невозможен.

Всю историю человечества можно рассматривать как ускоряющийся процесс выделения человека сначала из природного, а затем и из социального окружения. Наиболее артикулировано и явственно этот процесс проявился в открытом обществе, в рамках которого возникла и получила институциональное оформление центральная роль индивида вместо роли племени, группы или нации. Можно говорить о модульности человека эпохи модерности, его способности встраиваться в различные социальные страты, выбирать профессиональную специализацию, участвовать в выборах центральной и локальной (региональной) власти. Человек во все большей мере начинает сам определять свои действия и нести за их последствия всю полноту личной ответственности.

Важнейшим основанием, на котором базируется открытое общество, является протолиберальная/либеральная традиция нормативного индивидуализма, центральная среди «мегатенденций», характерных для современной эпохи, генеалогически восходящая к идее «общественного договора» Т. Гоббса, Ж.Ж. Руссо. В истории общественной мысли к этой традиции относят Дж. Локка, У. Бентама, И. Канта, В. Гумбольдта, Дж. Ст. Милля, Дж. Роулса и др. Являясь систематической концепцией личности, ценностей, общества и государства, либерализм способствует появлению и стереотипизации инноваций, благоприятствуя индивидуализму, антиконструктивизму и скептицизму. В практическом плане он способствует развитию рыночной экономики, которая радикально повышает уровень благосостояния человечества на протяжении последних полутора столетий.

Особенностями гражданской П. к., характерной для открытого общества, являются автономность, рациональность, демократичность, толерантность и плюрализм. Данная П. к. постепенно становится референтной современности, причем не только в ареале христианской/постхристианской цивилизации. В политической сфере она ведет к ее унификации и постепенной деконструкции колоритных и героических, но антигуманных типов П. к.

В либерально-демократической П. к. проблемы чаще всего снимаются в компромиссной форме, находится баланс интересов, где ни один из участников политического процесса не загоняется в безвыходную ситуацию. В ней диалог главенствует, как правило, над монологом, и присутствует стремление к компромиссу с оппонентом. «В Голландии или Скандинавских странах встречаются уже элементы фундаментально-

демократической повседневной жизни, о которой каждому известно, что ее невозможно организовать. Политическим культурам нужен благоприятный климат — не прусский»¹. А. Камю говорил о том, что в средиземноморском (западном) мире «политика предназначается для людей, а не люди для политики»². Ее отличает отказ жертвовать настоящим ради более высокого добра; готовность терпимо относиться к неясности и различиям, вместо того чтобы убирать их из политической жизни... Эта терпимость не свойственна северному миру (мы бы сказали «закрытому обществу») — миру порядка, насилия и лишенной воображения склонности к войнам, которой отличался немецкий народ времен Первой и Второй мировых войн, когда он еще не вошел окончательно в евроатлантическую по своей генеалогии цивилизацию модерности.

Особенности глобальной политической культуры

Сегодня глобализация происходит и в сфере П. к., а культурное влияние современных обществ проникает в общества традиционные. В этой ситуации вполне оправдан прогноз Ю. Хабермаса о возможном направлении дальнейшего развития нынешней ситуации: «В будущем из различных национальных культур могла бы дифференцироваться общая политическая культура»³.

Особенности П. к. эпохи глобализации естественно определяются процессами всемирного масштаба, когда подход к культуре, экономике, политике исключает из рассмотрения стратегии действия отдельных единиц или агентов, когда старое понятие государственного суверенитета теряет свой прежний смысл. Глобализация лишила национальное государство статуса автономного игрока на международной арене, центр принятия решений становится международным. Это приводит к оживлению дискуссий о мировом правительстве и новом мировом порядке.

Можно предположить, что планетарной П. к. современного мира могла бы стать модель культуры гражданского, открытого общества, хотя бы потому, что во главе процесса глобализации уверенно следуют государства Северной Америки и Западной Европы. В то же время влияние, которое этот процесс оказывает на локальные формы гражданских прав и коллективного действия, зависит от позиции в социальной структуре и места страны (региона) в географии всемирных процессов. Они связаны со специфическими тенденциями в разных частях мира и сталкиваются со множеством видов реакций и сопротивления.

См. также статьи: *Антропология глобализации; Культура: антропологические интерпретации; Культура: опыт определения понятия; Культура: структура и функции; Культура в эпоху глобализации; Культура повседневности; Массовая культура; Народная культура; Национальная культура; Экономическая культура.*

Соч.: Алмонд Г. Гражданская культура. Политические установки и демократии пяти наций // Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. II. Зарубежная политическая мысль. XX в. М., 1997; *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996; *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., 2004; *Бхаскар Р.* Общество. М., 1991; *Гицц К.* Интерпретация культур. М., 2004; *Клакхон К.* Зеркало для человека. Введение в антропологию / Пер. с англ. под ред. А.А. Панченко. СПб., 1998; *Коукер К.* Сумерки Запада. М., 2000; *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. М., 1992; *Тейлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989; *Хабермас Ю.* Гражданство и национальная идентичность // Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М., 1995; *Хабермас Ю.* Философский спор вокруг идеи демократии // Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М., 1995; *Шмидт К.* Глоссарий: Заметки

¹ Хабермас Ю. Философский спор вокруг идеи демократии // Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М., 1995. С. 53.

² Цит. по: Коукер К. Сумерки Запада. М., 2000. С. 144.

³ Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М., 1995. С. 233.

1947 — 1951 годов // Политическая наука: Типы власти в сравнительно-исторической перспективе: Проблемно-тематический сборник. Вып. 3. М., 1997.

Лит.: Ахизер А.С. Специфика российской политической культуры и предмета политологии (Историко-культурное исследование) // *Pro et Contra*. 2002. Т. 7. № 3; *Белик А.А.* Психология культуры: от архаических обществ к современной культуре. М., 2001; *Бутинов Н.А.* Народы Папуа-Новой Гвинеи (От племенного строя к независимому государству). СПб., 2000; *Крадин Н.Н.* Политическая антропология: Учебное пособие. М., 2001; *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1999; *Манн Т.* Художник и общество. Статьи и письма. М., 1996; Политическая культура: теория и национальные модели / Гаджиев К.С., Гудименко Д.В., Каменская Г.В. и др. М., 1994; Политические системы и политические культуры Востока. М., 2006.

С.Н. Гавров

Субкультура

Субкультура (далее С.) — культурная общность людей, отличающаяся от основной (доминантной) культуры собственным чувством идентичности — этнической, конфессиональной, профессиональной, социальной, возрастной и т. д., — что позволяет ей поддерживать специфику данной группы и порождать набор особенных значений.

Исследования субкультур в науках о культуре

Первым серьезным шагом в изучении С. были исследования группы социологов и криминалистов в 20-е гг. прошлого века в Чикаго, которые собирали данные о подростковых уличных группировках, носящих девиантный характер. Эти исследования, проведенные с помощью включенного наблюдения, были обобщены в обзоре, включающем анализ более 1000 уличных групп, а подробный анализ ритуалов, рутинных действий и некоторых «вылазок» одного специфического сообщества содержится в более позднем знаменитом исследовании *В. Уайта* «Уличное сообщество».¹

Включенное наблюдение до сих пор дает весьма интересные результаты, касающиеся С., но в то же время имеет свои недостатки, в частности отсутствие аналитического аппарата, что часто ставит под сомнение сделанные выводы. Несмотря на обилие этнографического материала, в работах, основанных на включенном наблюдении, часто не учитывается фактор социальной и культурной стратификации и властных отношений, поэтому С. предстает как некий независимый организм, функционирующий вне более широкого социального, политического и экономического контекста. Недостатки данного метода привели к тому, что возникла необходимость дополнить его новыми теоретическими подходами.

И такой подход был разработан в 50-е гг. XX в. *А. Коэн* и *Дж. Миллером*, которые поставили своей задачей проследить связи и разрывы между доминантной и субкультурной системой ценностей. Коэн пришел к выводу, что в субкультурной группе ключевые ценности «магистральной» культуры — трезвость, амбиции, конформизм — меняются на их противоположности — гедонизм, отрицание авторитета, стремление к действиям, выражающим протест.²

В то же время ряд исследователей видели в проявлениях девиантной С. скрытые цели и стремления, которые заключались во внешне приемлемых формах культуры взрослого населения, относящегося к рабочему классу. Так, *17. Коэн*, исследуя те способы, которыми был закодирован специфический классовый опыт в стилях проведения досуга, дает следующее определение С.: это «компромиссное решение между двумя противоречащими потребностями: потребностью создавать и выражать авто-

¹ См.: *Whyte W.F.* Street Comer Society. Chicago, 1981.

² См.: *Cohen A.* Delinquent Boys. The Culture of the Gang. 1955.

номность от родителей... и потребностью поддерживать родительскую идентификацию»¹. В этом анализе популярные субкультурные стили тех дней (теди-бойз, скинхеды — последние не утратили своей актуальности до наших дней) интерпретировались как попытки медиации между опытом и традицией, между известным и новым. Таким образом, латентной функцией С. становилось выражение и разрешение противоречий, которые остаются скрытыми или неразрешенными в культуре старшего поколения.

Исследования П. Козна внесли несомненный вклад в понимание того, что стиль, как закодированный ответ на изменения, касающиеся всего сообщества, буквально изменил изучение внешне ярко выраженных молодежных С., и послужили основой для последующих исследований.

Среди них можно выделить работу «Соппротивление через ритуал», редактором которой являлся глава Британской Школы культурных исследований С. Холл.² Эта работа положила начало множеству исследований, в которых стиль стал ключевым понятием в анализе молодежных С.. Ключевым в данном подходе является и само понимание культуры как «определенного уровня, на котором социальные группы развивают отчетливые паттерны жизни и дают экспрессивную форму своему социальному и материальному опыту». Этот материальный опыт изменяется в соответствии с историческими условиями и является «ответом» на различные социокультурные контексты, что ставит ту или иную С. в разное положение в отношении существующих культурных формаций (культур иммигрантов, других С., доминантной культуры).

Исследование С. происходило особенно интенсивно во второй половине XX в. в западной науке. Несмотря на различные определения, под С. обычно понимается «сегмент общества, который разделяет определенный набор нравов, образ жизни и ценности, отличающиеся от моделей, принятых в обществе в целом»³. Существование множества С. характерно для крупных, сложных обществ, что связано с усложнением в социальной и культурной стратификации.

Понятие субкультуры все чаще встречается в современных социогуманитарных исследованиях. Возникновение и развитие С. связано с тем, что ни одно общество не имеет униформной системы значений, восприятий или артефактов, одинаковых для всех его членов. «Локализация социальной группы в отношении к власти, авторитету, статусу, своему собственному ощущению идентичности — этнической, профессиональной или какой-либо другой — ведет к образованию С., чьей функцией является поддержание безопасности и идентичности данной группы и порождение набора значений, которые помогают ей справляться с проблемными ситуациями»⁴.

В широком смысле слова все узнаваемые группировки в обществе имеют свою собственную иерархию ценностей, характерный внешний вид и модели поведения. Но такое широкое понимание С. снижает ее ценность как инструментального понятия, необходимого для анализа культуры. Понятие С. применяется прежде всего для определения видимого и символического сопротивления реальной или кажущейся субординации, и это проясняет идеологические и материальные реакции таких разнообразных групп, как этнические меньшинства, бедные, молодежь, женщины, «девианты» и т. д. Наибольшее развитие понятие С. получило в исследованиях, посвященных различным группам молодежи, где субкультурные реакции наиболее заметны (панки, скинхеды, хиппи и т. д.).

Члены С. участвуют в доминантной культуре и в то же время практикуют специфические формы поведения. Часто С. имеет свой жаргон, который отделяет ее от остальной части общества. Он позволяет членам С. понимать слова, имеющие отличающееся от общепринятого значение. Он также устанавливает модели коммуникации, которые не могут быть поняты «чужаками». Ученые, придерживающиеся интеракционистского подхода, подчеркивают, что язык и символы дают С. возможность

¹ См.: *Cohen P. Folk Devils and Moral Panics. L., 1972.*

² См.: *Resistance Through Rituals / Ed. S. Hall. L., 1976.*

³ *Schaefer R. Sociology. N.Y., 1989. P. 79.*

⁴ *The Fontana Dictionary of Modern Thought. K., 1989; P. 824.*

поддерживать свою идентичность. Таким образом, специфический жаргон определенной С. создает чувство общности и вносит вклад в развитие групповой идентичности.¹

Способы и формы развития субкультуры

Существует множество способов и форм развития С. Часто С. возникает, так как сегмент общества сталкивается с проблемами (или даже с привилегиями), ставящими его в обособленное положение. С. могут базироваться на возрастной группе (дети, тинейджеры или пожилые люди), на регионе или этническом наследии (Русский Север), на убеждении (секта или экстремистская политическая группа) или на профессии. Некоторые С. (к примеру, компьютерных хакеров) развиваются на основе общего интереса или хобби.

В других С., например заключенных или инвалидов, члены исключены из нормального общества и вынуждены вырабатывать альтернативные способы жизнедеятельности. Как правило, отношение к членам С. со стороны культуры большинства настороженное или негативное, их часто рассматривают как девиантов, хотя индивиды могут перемещаться из С. в магистральную культуру и обратно.

Поскольку именно молодежные С. привлекают к себе наибольшее внимание исследователей, остановимся на них подробнее. В рамках общественных наук категории «молодежь» сопутствует понятие «поколение», которое можно определить как «социальную группу, созданную в результате общего опыта данного периода жизненного цикла. В быстро модернизирующемся обществе каждое поколение отличается как от предыдущего, так и от последующего».² Это понятие помогло объяснить многие социокультурные процессы, в частности разрыв поколений, происходящий в современном индустриальном обществе. Наряду с поддержанием социальной системы и передачей наследия молодежные группы могут иметь и «дезинтегрирующую функцию», отражающуюся в девиациях и образовании С.³

Существуют различные подходы к молодежной культуре, которые могут быть применены и к исследованию С. в целом. Так, *К. Мангейм*, который проделал большую работу по исследованию роли поколений в истории, основывал свою концепцию на студенческих волнениях в период после Первой мировой войны, акцентируя внимание на контркультуре, которая возникла в то время и отвергла старую систему ценностей. По его мнению, идеи и символы, которые использовались в формулировке поколенческих идентичностей, вступали в конфликт с общепринятыми. *Г. Парсонс*, напротив, рассматривал молодежную культуру как ключевой аспект процесса социализации и, таким образом, скорее как механизм поддержания социальной стабильности, чем способ внесения социальных перемен.

Новая волна интереса к исследованию С., в особенности молодежных, возникла в 70-е гг. XX в. Во многом это было связано, с одной стороны, с демонстративностью и многочисленностью постоянно возникающих С., с другой — с растущим консьюмеризмом как одной из важнейших черт общества. Этот консьюмеризм носит во многом символический характер, и «символическое потребление» становится важным фактором культуры конца прошлого века.

Как отмечает известный исследователь современной культуры повседневности *А. Лефевр*, «предметы на практике становятся знаками, а знаки — предметами, и вторая природа становится на место первой — начального слоя воспринимаемой реальности». По его мнению, всегда существуют «возражения и противоречия, которые мешают замыканию пространства между знаком и предметом, производством и воспроизводством»⁴. Значение молодежных С. связано с этими противоречиями, которые находят в них выражение.

¹ См.: *Holliday M.* Language as Social Semiotics. Baltimore, 1978.

² *Pilkington H.* Russia's Youth and Its Culture. L., 1994. P. 14.

³ См.: *Eisenstadt S.* From Generation to Generation. N.Y., 1956.

⁴ *Lefebvre H.* Everyday Life in the Modern world. L., 1971.

По мнению другого исследователя, чье имя прочно вошло в список исследователей С., Д. Хоббиджа, «вызов гегемонии, который представляют субкультуры, не является прямым. Скорее он выражается косвенно, через стиль»¹. Эти противоречия проявляются на уровне внешних проявлений, на уровне знаков. Причем для сообщества потребителей мифов (здесь можно вспомнить Р. Барта с его анализом мифологий современной культуры) они не являются какой-то единой целостностью. Знаки проникнуты идеологией и носят отпечаток класса, поэтому борьба между различными дискурсами и значениями в области идеологии всегда является борьбой за владение знаком, которая распространяется на все уровни повседневной жизни.

Таким образом, стиль в С. «нагружен» сигнификацией. Задачей исследователя в данном случае является различить скрытые сообщения, заключенные в коде, лежащем в основе «блестящих поверхностей» стиля, проследить их как «карты значений», которые имплицитно репрезентируют те самые противоречия, которые они стремятся разрешить или скрыть.

Существование С., которые имеют яркие внешние проявления, интересует не только семиотиков, которые «читают» их как тексты, но и исследователей других направлений, а также общественное мнение, склонное усматривать в них «субверсивные значения». Будучи символическим нарушением общественного порядка такие движения привлекают и продолжают привлекать к себе внимание и действовать как основной носитель сигнификации в С. Несмотря на видимое разнообразие подходов, можно выделить три основных направления в изучении С.: семиотическое, рассматривающее С. как текст; стилевое, где стиль становится определяющим дистинктивным признаком С.; стратификационное, рассматривающее С. как образование, сложившееся в связи с усложнением стратификационного строения общества.

Интересно отметить, что за десятилетия, прошедшие с выхода в свет работ А. Козна, А. Лефебра, Д. Хоббиджа и других западных исследователей 1970-х гг. субкультурные проявления приобрели еще более манифестный характер. Акценты переместились с чисто внешнего выражения стиля, материализующегося в различных артефактах (одежда, украшения, прически и т. д.), на саму телесность. Недаром наибольшее внимание привлекают к себе С., связанные с внешним изменением телесности (тату, пирсинг, боди-арт) или со стремлением преодолеть ограничения, этой телесностью налагаемые (экстремалы различных видов). Второе не исключает первого, и у приверженцев экстремальных видов спорта также есть своя внешняя атрибутика и символика.

Если мы находим в С. определенную форму субверсии, то в данном случае она происходит уже на экзистенциальном уровне, так как под вопрос ставится сам инстинкт самосохранения, который экстремалы всячески пытаются преодолеть, вплоть до последнего увлечения «самоуничтожением», смысл которого представители этого движения видят в преодолении страха перед смертью, в шаге навстречу ей, который не всегда заканчивается отходом на позицию безопасности.

Для понимания роли С. в обществе необходимо уяснить их взаимоотношение с другими группами (родители, учителя, правоохранительные органы и др.) и культурами (культуры рабочего класса, среднего класса и т. д. в то время, когда классовое деление было актуально для общества). В настоящее время, когда на смену теории класса приходит более сложная система социальной стратификации, речь идет скорее о взаимоотношениях между различными С., которые возникают постоянно на различных основаниях.

Но в любом случае молодежные С. продолжают привлекать к себе внимание из-за их яркой внешней выраженности, в то время как некоторые профессиональные С. или С. маргинальных групп не получают столь видимого внешнего выражения. Многие исследователи склонны рассматривать молодежную культуру исключительно как антропологически универсальное явление, как своего рода ритуалы перехода к взрослому состоянию, которые имеют место во всех обществах, принимая разные фор-

мы, — от сложных обрядов инициации в племенах до экстремалов в современных обществах (интересно отметить, что в обоих случаях наличие физической боли или нанесение увечий являются знаком «взрослости»).

Тем не менее в этих исследованиях нет объяснения возникновения специфичной субкультурной формы в тот или иной исторический период. Однако связь между С. и ее социокультурным контекстом, несомненно, существует. Эта связь особенно четко прослеживается в период после Второй мировой войны, когда общественные изменения стали фоном развития многочисленных С. в западных обществах. «Приход массмедиа, изменения в составе семьи, в организации общего образования и трудовой деятельности, изменения в относительном статусе работы и досуга — все это служило тому, чтобы фрагментировать и поляризовать сообщество рабочего класса, производя ряд маргинальных дискурсов внутри расширенных границ классового опыта»¹.

По мнению Хебдиджа, молодежную культуру нужно рассматривать именно как часть этого процесса поляризации. Тем не менее широкое распространение молодежных С. привело ряд исследователей к мнению о том, что молодежь составляет новый класс, некое сообщество недифференцированных молодых потребителей. Создался миф о внеклассовой молодежной культуре, который подвергся критике со стороны исследователей, серьезно занимавшихся проблемами молодежи, принадлежавшей к различным слоям общества. В результате были выработаны определенные подходы к изучению молодежных С., которые представляют не только исторический интерес, но сохраняют свою актуальность и по сей день.

В молодежных С., как правило, происходит отклонение от общеупотребительных норм, которое вносит «семантический беспорядок» в упорядоченное социокультурное существование общества. Как отмечает С. Холл, новые субкультурные проявления одновременно драматичны и бессмысленны в контексте общепринятых норм, они бросают вызов нормативному миру. Они делают проблематичным не только то, как мир определяется, но и то, каким он должен быть.²

Одним из особенно заметных явлений представляется нарушение норм языка в субкультурных жаргонах, которое всегда связано с идеей нарушения социального порядка. Границы приемлемого лингвистического поведения предписаны рядом табу, которые гарантируют «прозрачность» значения. Нарушение этих табу становится одним из стиливых признаков С. и одновременно кодом, который позволяет членам группы создать свое семантическое пространство.

Необходимо отметить, что в последние десятилетия XX в. происходит «лингвистический обмен» между доминантной культурой и С. и множество субкультурных лингвистических проявлений легитимизируются. Отсюда использование «нецензурных выражений» в печатном слове и массмедиа, причем, как правило, эти выражения не несут никакой семантической нагрузки, а являются символом вседозволенности и свободы, указывающих на размытость норм в обществе в целом, а не только в отдельных С.

Субкультурные стили уже не являются принадлежностью определенных групп, обладающих отчетливой самоидентификацией, но проникают в самые разные слои общества в той или иной форме: в лингвистическом «хулиганстве» или в модной детали одежды. Причину этого явления надо искать не столько в «моде» на субкультурные стили и их привлекательности для различных групп (не только молодежи), но скорее в самом характере современной массовой культуры, которая легко апроприрует самые разные культурные явления, превращая их в предметы «культурной индустрии» (термин Т. Адорно) и извлекая из них определенную прибыль. До того времени, как субкультурные стили и ценности могут приносить прибыль, они тиражируются и рекламируются массовой культурой, сменяя друг друга с быстротой и непредсказуемостью, характерной для постсовременной фазы культуры.

¹ *Hebdidge D. Subculture. The meaning of Style. L.-N.Y., 1981. P. 74.*

² См.: *Hall S. Deviancy, Politics and the media // Deviance and Social Control / Ed. P. Rock. L., 1974.*

Тем не менее существует и негативная реакция на субкультурные манифестации, особенно в период зарождения определенной С. Но то, что вчера было предметом осуждения, становится сегодня обычными предметами потребления, таким образом лишая субкультурные символы их значения и цели.¹ С. оказываются инкорпорированными в доминантную культуру, что отражается в оценках данной С. в массмедиа. Эти оценки сочетают в себе шок и осуждение с увлеченными описаниями и восхищением новейшими стилями и ритуалами. Стиль провоцирует двойную реакцию: с одной стороны, он может вызывать восхищение и даже переходить в высокую моду, с другой — вызывать отрицательную реакцию, особенно у тех авторов, которые рассматривают молодежные С. как социальную проблему.

По мнению Хебдиджа, в большинстве случаев внимание медиа прежде всего привлекают стилистические инновации С. Затем раскрываются девиантные или анти-социальные акты, такие как вандализм, драки и т. п., причем, на официальном уровне объясняются как трансгрессия С. установленных культурных кодов. В то же время продолжается процесс «легитимации» С., которая начинает входить в более широкое пространство массовой культуры со своими рыночно прибыльными артефактами, со своим «словарем», как визуальным, так и вербальным. В результате С., которые вначале производили шокирующий эффект, инкорпорируются, находят свое место на карте нашей проблематичной социокультурной реальности. Что касается массмедиа, то они, по мнению С. Холла, не только показывают сопротивление молодежной С., но и помещают его в доминантную систему значений.

Таким образом, происходит постоянный процесс восстановления нарушенного порядка, а С, инкорпорируется в качестве отвлекающего зрелища в доминантную мифологию, из которой она, собственно, и возникает. Согласно Хебдиджу, этот процесс принимает две характерные формы:

1 [трансформация субкультурных знаков (одежды, музыки и т. д.) в массово произведенные товары (товарная форма);

2) переопределение девиантного поведения доминантными группами — полицией, медиа, судебными органами (идеологическая форма).²

Первая форма касается прежде всего потребления и оперирует исключительно в досуговой сфере (никому не придет в голову прийти на работу в одежде байкера или футбольной форме). Она осуществляет коммуникацию через товары, даже если значения, закрепленные за этими товарами, намеренно искажены. Поэтому в данном случае трудно провести четкую грань между коммерческим использованием субкультурного стиля, с одной стороны, и творчеством или оригинальностью — с другой. Каждая новая С. устанавливает новые тенденции, порождает новые моды на внешний вид и новые звуки, которые используются соответствующими отраслями культурной индустрии. Проникновение молодежных стилей из С. на рынок моды представляет собой процесс, в который вовлечена целая сеть коммерческих и экономических институтов. Культурные и экономические аспекты этого процесса взаимосвязаны.

По мнению А. Лефевра, торговля представляет собой одновременно социальное и интеллектуальное явление, а товары поступают на рынок уже «нагруженные» значениями. Как только оригинальные инновации, которые обозначают С., переведены в товарную форму и становятся общедоступными, они «застывают». Изъятые из своего оригинального контекста предпринимателями, производящими их в широком масштабе, они становятся кодифицированными, понятными, превращаются в достояние масс и прибыльный товар. Это случается вне зависимости от политической ориентации С. или от эпатажности ее стиля.

Что касается идеологической формы инкорпорации С., она наиболее глубоко исследована социологами, занимающимися девиантным поведением. Она также связана с репрезентацией С. в медиа. То, каким образом С. представлены в медиа, делает их одновременно более и менее экзотичными, чем они являются на самом деле.

¹ См.: *Lefebvre H. Everyday Life.*

² См.: *Hebd.id.ge D. Subculture. The meaning of Style. L.-N.Y., 1981. P. 94.*

Этот парадокс объясняется *Р. Бартом* в его описании «идентификации» — одной из семи риторических фигур, которые отличают метаязык буржуазной мифологии.¹ Он характеризует представителя мелкой буржуазии (мы можем перенести эту характеристику на человека массы) как неспособного представить себе Другого. Другой — это скандал, который угрожает его существованию.

Для избежания этой угрозы выработаны две стратегии. Во-первых, Другой может быть тривиализирован, «натурализирован», приручен. В данном случае различие просто отрицается, «другость» сводится к одинаковости. Кроме этого, Другой может быть трансформирован в незначимую экзотику, в чистый объект, в зрелище. Очень часто к ярко проявляющимся *С.* превалирует именно такое отношение. Примером может служить исследование *С. Холлом* прессы, посвященной футбольным фанатам.²

Между этими двумя формами инкорпорации нет резкой границы. Так, различные жизненные истории о том, как бывшие члены *С.* добивались успеха и респектабельного положения в обществе, усиливали образ открытого общества. Как отмечал *Р. Барт* в своих «Мифологиях», миф всегда может, в конце концов, обозначать сопротивление, которое оборачивается против него. Это, собственно, и происходит в каждом случае, когда творческий импульс художника подменяется включением его произведения в обыденное сознание. В конце концов *С.*, которая являлась продуктом подлинных исторических противоречий, породившая блестящих художников, отказывавшихся от законов доминантной культуры, становится вполне приемлемой и считается сделавшей вклад в развитие современного искусства.

Если западные исследования, посвященные молодежным *С.*, достигли высокого уровня теоретического обобщения и накопили богатейший эмпирический материал уже в 70-е гг. XX в., о чем свидетельствует сделанный нами выше обзор, то в отечественной науке обращение к субкультурной тематике происходит позднее. Во многом это было обусловлено спецификой социальной реальности советской эпохи, когда субкультурные проявления рассматривались как чисто отрицательное явление, заимствованное у Запада и, соответственно, не нуждающееся в серьезном исследовании. Субкультурная активность советской молодежи была действительно в какой-то степени заимствована у Запада, но такое заимствование носило весьма ограниченный характер, так как мощное давление идеологических аппаратов не давало возможности открыто проявлять экзотические субкультурные стили.

Даже само слово «стиль» получило в советском обществе негативные коннотации в его производном — «стиляги», слове, обозначающем людей, «которые, по их собственному выражению, “давили стиль”, вопреки навязываемому сверху аскетизму, обязательной серости и незаметности в одежде, поведении и образе жизни»³. По мнению *Л. Ионина*, роль стилигов в отечественной истории недооценена. Если широко известные «шестидесятники» были конформистами, которые, пытаясь улучшить социализм, действовали в его рамках, хотя и стремились к определенным реформам, «стиляги» бросали вызов советской жизни и идеологии, который осуществлялся через стиль жизни.

В постсоветский период развитие молодежных *С.* идет быстрыми темпами, причем одновременно внимание как социума, так и исследователей обращается и на другие *С.* — этнические, криминальные, маргинальные. Иногда их параметры совпадают. Так, немалая часть молодежи оказывается вовлеченной в криминальные *С.* С ростом миграционных процессов и крушением мифа о национальном равенстве в Советском Союзе все более остро встают проблемы этнических *С.* Выходят из тени некоторые субкультурные группы, о которых просто не принято было говорить в эпоху советского всеобщего благоденствия, в частности инвалиды, которые во всех западных обществах давно завоевали статус значимой *С.* В Россию осознание групповой идентичности пришло совсем недавно, и совсем недавно пришло признание

¹ См.: *Барт Р.* Мифологии. М., 1996.

² См.: *Football Hooliganism* / Ed. R. Ingham. L., 1978.

³ *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1998. С. 161.

инвалидов со стороны властных структур, которые, глядя на Запад, стали проводить различные программы по социализации инвалидов и их интеграции в магистральную культуру.

И все же наиболее манифестными С. продолжают оставаться молодежные. Их групповая идентификация настолько ярко выражена, а возраст «молодежи» охватывает настолько широкий круг людей, имеющих различные запросы, что вряд ли возможно говорить о какой-то единой молодежной С.: даже тинейджеры формируют субкультурные образования по совершенно разным основаниям.

Недаром М. Маклюэн еще в «Галактике Гутенберга» говорил о молодежных (вернее, детских, которые все больше приближаются к молодежным в век мультимедиа и компьютерных игр) С. как о богатейшем материале для современного антрополога: «Фольклористы и антропологи могли бы, не отходя далеко от порога своего дома, исследовать живую и процветающую, но лишенную самосознания культуру, которая почти так же игнорируется сложным миром и почти так же не подвержена его влиянию, как культура какого-нибудь непрерывно уменьшающегося племени аборигенов, ведущего свое беспомощное существование в глубине какого-нибудь заповедника. Думаю, что этот предмет заслуживает более обширного исследования. Как заметил Дуглас Ньютон, "Всемирное братство детей — это самое большое из диких племен и единственное, которое не обнаруживает признаков вымирания"»¹.

Действительно, с 80-х гг. прошлого века различные субкультурные образования начинают привлекать все большее внимание антропологов, культурологов, социологов. Значение С. в общем социокультурном контексте настолько велико, что их изучение становится частью учебных дисциплин социогуманитарного цикла. Многие исследователи считают, что молодежная С. — характеристика целого поколения, что существует некоторое субкультурное «ядро», присущее всему молодому поколению. На наш взгляд, такая точка зрения страдает некоторой схематичностью и не учитывает не только стилевого многообразия С., но и сложностей системы культурной стратификации, делающей понятие «молодежь» весьма абстрактным теоретическим конструктом.

Научная значимость изучения субкультуры в современной России

Особую значимость исследования С. имеют применительно к российской социальной реальности, где они предстают как весьма рассеянные явления, объединенные скорее искусственно созданным исследовательским пространством, чем неким консенсусом внутри общества. Это объясняется рядом причин, среди которых можно выделить социальную и экономическую неустойчивость российского общества в последние десятилетия, особенности социальной мобильности в российском обществе, а также утрату нормативно-ценностных оснований, необходимых для поддержания социальной солидарности и обеспечения социальной идентичности.

Российским субкультурным образованиям (как уже говорилось выше) свойственна связь с *криминальными* С.. Другой характерной чертой является ориентировка на западные субкультурные влияния, которые переносятся на отечественную почву с разной степенью модификации. Можно также выделить «романтические» С., которые позволяют избежать повседневной рутины и создать собственный фантазийный мир с соответствующей стилевой атрибутикой.

Одной из наиболее распространенных типов С. являются «фанаты», будь то спортивные болельщики или фанаты идиолов поп-культуры, — они разделяют многие характеристики. И наконец, существуют С., воспроизводящие некоторые черты советского прошлого. Для более конкретного представления об этих типах С. дадим краткое описание представителей некоторых из них.

Криминализованные С. имеют социальные корни в феномене молодежной преступности, достигшей большого размаха, причем многие их участники — бывшие

заключенные. Подобного рода группировки являются каналами проникновения криминальных тенденций в молодежную среду, а социокультурные ориентиры криминальной среды легко приживаются среди молодежи и имеют большую привлекательность (в частности, культ физической силы, здоровья, необходимого для участия в субкультурных группировках такого типа). Часто они имеют легальный фасад спортивной организации или любительского объединения карате, кикбоксинга, других видов единоборств, и многие участники не знают о связи группы с криминалом. Весьма манифестна деятельность таких экстремистских праворадикальных групп, как скинхеды или баркашевы.

Спортивные фанаты составляют одно из наиболее многочисленных субкультурных образований, причем оно не ограничивается участниками, которые могут быть причислены к «молодежи». Тем не менее экстремальные проявления этой С. свойственны именно молодежи, в то время как «взрослые» ограничиваются ролью болельщиков у экранов телевизора или посетителей матчей, соблюдающих установленные нормы поведения. Первое место среди спортивных фанатов принадлежит, конечно, футбольным болельщикам. Матч для фанатов — не столько включенность в происходящее ритуально-игровое действо, сколько возможность эмоциональной разрядки, которая нередко принимает криминальные формы. В то же время футбольные фанаты имеют ярко выраженную стилевую специфику (многочисленная атрибутика, связанная с командой, за которую они болеют, поведение на стадионе и т. д.). Футбольные фанаты представляют собой сложное по организации сообщество, имеют своих вожаков, свою символику, свои способы коммуникации и межгруппового взаимодействия.

Толкиенисты получили первоначальный импульс от персонажей книг Дж.Р. Толкиена и основанных на них компьютерных игр и фильмов, но для российской молодежи эти культурные тексты стали лишь первоначальным материалом для конструирования реальности. Движение, возникшее в 1990-е гг., имело яркие стилевые особенности, так как его участники идентифицировали себя с героями Толкиена и по поведению, и по внешнему виду. Для участников этой С. мир героев книг английского писателя более реален, чем современная российская действительность. В ролевые игры все больше внедряются мистические идеи, особенно среди групп, основанных на увлечении книгами Н. Перумова, М. Семеновой и т. п. Мифологизация здесь выступает в качестве компенсирующего фактора, связанного с недовольством «серой» действительностью.

Рейверы являются С., заимствованной с Запада. Ее источником стал музыкальный стиль, что является весьма распространенным в «музыкальных» С. Образцы жизненного стиля заимствуются у кумиров-музыкантов, носителей соответствующих социокультурных образцов. Рейверы стали глобальной С., приобретающей специфические черты в разных культурах. Российская рейв-культура развивается примерно с 5-летним запаздыванием в сравнении с мировой практикой. Рейверы подчеркивают в своем стиле поведения идею отхода человека от природы, создавая своего рода альтернативу рок-музыке в индустриальных ритмах, характерных для рейв-культуры.

Некоторые С. открыто бросают вызов основополагающим нормам и ценностям преобладающей культуры. «Контркультура — это субкультура, которая отвергает общественные нормы и ценности и практикует альтернативные жизненные стили»¹. Контркультуры особенно распространены среди тех групп молодежи, которые внесли наименьший вклад в существующую культуру и, соответственно, не имеют с ней глубоких связей. Молодежь легче принимает новые культурные стандарты, чем те, кто уже привык следовать нормам доминантной культуры.

Временем наиболее интенсивного распространения контркультуры можно считать 60-е гг. XX в., когда часть молодежи отвергла технологизацию культуры западных стран. Вместо этого они стремились жить в культуре, основанной на более гуманистических ценностях, таких как любовь и гармония с окружающим миром. Иногда контркультура становилась политической силой, как в случае выступлений амери-

¹ Yinger J. Contrcultuie and subculture // American Sociological Review. 1960. № 25. P. 625.

канской молодежи против войны во Вьетнаме или советского молодежного андеграунда.

Основная область применения понятий «С.» и «контркультура» — теории социальной стратификации и культурной дифференциации, а также проблема культурных ценностей.

См. также статьи: *Антропология глобализации; Культура: антропологические интерпретации; Культура: опыт определения понятия; Культура: структура и функции; Культура в эпоху глобализации; Культура повседневности; Массовая культура; Народная культура; Национальная культура; Экономическая культура.*

Лит.: *Левикова С.И.* Молодежная субкультура. М., 2004; *Орлова Э.А.* Субкультуры в структуре современного общества // Субкультурные объединения молодежи: критический анализ. М., 1987; *Щепанская Т.* Система: тексты и традиции субкультуры. СПб., 2004; *Brake M.* (ed) *Comparative Youth Culture*. L., 1985; *Cohen S.* *Folk Devils and Moral Panics*. Oxford, 1987; *Hoggart R.* *The Uses of Literacy*. L., 1957; *Lefebvre H.* *Everyday Life in the Modern world*. L., 1971; *Hebdidge D.* *Subculture. The Meaning of Style*. L.-N.Y., 1981; *Resistance Through Rituals* / Ed. S. Hall. L., 1976.

Е.Н. Шапинская

Экономическая культура

Экономическая культура (далее Э. к.) — совокупность социальных ценностей и норм, являющихся регулятором экономического поведения и выполняющих роль социальной составляющей экономического развития. Эти регуляторы могут способствовать или, наоборот, мешать трансляции, отбору и обновлению ценностей, норм и потребностей, функционирующих в сфере экономики и ориентирующих субъектов на те или иные формы экономической активности.¹ Существуют и другие определения: «Целенаправленная творческая деятельность человека в различных сферах экономической жизни общества, получение качественных ее результатов составляет содержание экономической культуры общества»²; «Хозяйственная культура представляет собой систему ценностей, смыслов, символов, знаний, традиций, обеспечивающих мотивацию и регуляцию хозяйственной... деятельности, определяющих форму ее осуществления, а вместе с тем и восприятие ее обществом»³.

Если обобщить эти определения и учесть весь спектр проявлений того, что в литературе связывается с Э. к., под нейуместно понимать присущий разным общественно-культурным системам, социумам, группам, индивидам и характерный только или преимущественно для них комплекс институциональных моделей (обычных или же юридико-правовых норм; поведенческих стереотипов, включая позиционирование в иерархических, сетевых или иных структурах управления; психологических реакций; ценностных ориентаций), выступающий как эмпирически фиксируемый механизм регулирования деятельности в сферах производства, распределения, обмена и потребления благ и услуг. Э. к. постоянно развивается или изменяется, ее отдельные элементы могут быть заимствованы. Э. к. исследуется преимущественно в рамках обществ индустриального и «постиндустриального» типов.

Специфика экономической культуры

Э. к. содержит специфическое социально наследуемое отношение к природе, социальным связям, обществу в целом, средствам производства, другим людям и к

¹ См.: *Заславская Т.И., Рывкина Р.В.* Социология экономической жизни. Новосибирск, 1991. С. 110-111.

² *Пономарев Л.Н., Попов В.Д., Чичканов В.П.* Экономическая культура (сущность, направления развития). М., 1987. С. 17.

³ *Зарубина Н.Н.* Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. М., 1998. С. 11.

самому себе. Она нередко является составной частью религиозных или светских идеологических концепций и во многом производна от природно-климатических условий и технологической базы общества.¹ Поэтому Э. к. можно наблюдать на следующих взаимосвязанных уровнях обобщения: *формационно-технологическом* (присваивающее и традиционное производящее хозяйства, индустриальная и «постиндустриальная» экономики), *этническом* (воздействие локальных природных условий на Э. к. социума), *цивилизационном* (доминирующая система ценностей, нередко имеющая религиозное или идеологическое происхождение), *индивидуальном* (характерное поведение человека в трудовой деятельности и управлении). Для воспроизводства Э. к., и особенно производственной культуры, присваивающего и традиционного производящего хозяйств высока роль восходящего к практической деятельности *неявного знания*. В Э. к. индустриального и «постиндустриального» обществ растет значение *теоретического обучения*.²

История изучения Э. к. весьма многопланова, так как исследования в этой сфере сосредоточены в пограничной зоне этнологии и антропологии, социологии и психологии, экономики и менеджмента. Акцент на культурные аспекты экономической деятельности наиболее полно выражен в *экономической антропологии*, у истоков которой стояли такие исследователи, как М. Мосс и Б. Малиновский.³ Однако экономической антропологии, имеющей два основных направления (формализм и субстантивизм),⁴ в целом присущ интерес к доклассовым или, по крайней мере, к доиндустриальным обществам. Это же относится и к *руралистике*, в основе которой лежат труды А.В. Чаянова⁵, М.И. Туган-Барановского и их последователей: крестьянские и фермерские хозяйства представляют периферию индустриальных обществ.⁶ Классические экономисты в незначительной мере интересовались культурными аспектами проблемы.⁷ Лишь более поздние авторы стали включать в свои исследования отдельные аспекты Э. к., чаще всего как идеологическую реакцию на марксизм, на экономику социалистического общества.⁸ Нередко эти дискуссии сводились к выявлению роли предпринимательства и государства в экономической политике (сторонником важной роли государственного регулирования можно считать Дж. Кейнса).

В целом для экономической науки более свойственно обращение к хозяйственно-культурному аспекту Э. к. Значительно внимание данной проблеме уделялось классиками социологии — М. Вебером, С.Н. Булгаковой, В. Зомбартом, Э. Дюркгеймом и др.⁹ В их работах рассматривались культурные истоки индустриального общества.

Но лишь после Второй мировой войны и выхода на мировую арену жителей колониальных стран проблематика Э. к. приобрела заметную актуальность и активный

¹ См.: Коваль Т.Б. Тяжкое благо. Христианская этика труда. М., 1994.

² См.: Тульviste П. Типы мышления и традиционные занятия // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986.

³ См.: Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996; Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004; Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999; Шрадер Х. Экономическая антропология. СПб., 1999; Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002.

⁴ См.: Бутинов Н.А. Американская экономическая антропология (формализм и субстантивизм) // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Д., 1979.

⁵ См.: Чаянов А.В. Крестьянское хозяйство. М., 1989.

⁶ См.: Туган-Барановский М.И. Социальные основы кооперации. М., 1989; Шанин Т. (сост.) Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. М., 1992.

⁷ См.: ЖидШ., РистШ. История экономических учений. М., 1995.

⁸ См.: Хайек А.Ф. Дорога к рабству. М., 1992; Он же. Индивидуализм и экономический порядок. М., 2001; Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. М., 1995; Бруцкус Б.Д. Советская Россия и социализм. СПб., 1995; Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990; Фридман М. Капитализм и свобода. Нью-Йорк, 1982; фон Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. М., 1994.

⁹ См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991; Зомбарт В. Буржуа. Этюды по нравственной истории современного экономического человека. М., 1994.

исследовательский интерес. Этому способствовало также изменение форм управления и организации труда (возникновение *менеджмента*), развитие международных экономических связей, возникновение новой, постиндустриальной экономики, в которой культурные аспекты приобрели важное значение.¹

Становление индустриального общества и его Э. к. осуществлялось в Западной Европе при сочетании нескольких факторов: гигантского притока ценностей, связанного с международной торговлей и Великими географическими открытиями; технологических достижений, осуществленных сначала в рамках традиционного (ремесленного и сельскохозяйственного), а потом мануфактурного и машинного производств; институциональных перемен, способствовавших развитию финансовых институтов, например появлению векселя и других ценных бумаг, признанию церковью банковского процента в качестве компенсации упущенной выгоды, и проч.² Наконец, становлению индустриального общества способствовал идеологический фактор, связанный с религией, — «дух капитализма».

Наиболее известная концепция М. Вебера предполагает, что достижение вершин в профессиональной деятельности и внешних показателей успеха рассматривалось в протестантизме как религиозная задача, «призвание»³. Выводы Вебера подтверждены современными психологическими исследованиями, связанными с изучением «мотива достижения».⁴ Продолжая эту тему, О. Шпенглер видит социалистический вариант индустриального общества в «прусском духе», также связанном с христианской религией. «Для англичанина и американца нравственную ценность представляет только цель работы: успех, деньги, богатство. ...Прусская, социалистическая этика учит, что в жизни дело не в счастье, а в исполнении своего долга, в труде»⁵.

Социально-культурный аспект становления индустриальных обществ описывается концепциями *модернизации*. В их основе лежит идея о том, что «...капитализм, достигший господства в современной хозяйственной жизни, воспитывает и создает необходимых ему хозяйственных субъектов — предпринимателей и рабочих — посредством экономического *отбора*»⁶ (курсив М. Вебера). Формируется особый тип человека индустриального общества, связанного обязательностью, дисциплинированностью, профессионализмом с другими его членами. Концепцию модернизации предложил израильский исследователь Ш. Эйзенштадт.⁷

Существует ряд эмпирических исследований модернизации, наиболее развернутое из которых проводилось в течение нескольких десятилетий в Европе, Азии, Африке и Америке американским социологом и антропологом А. Инкелесом. Наиболее важным фактором социально-психологической модернизации он считает социальную организацию современного типа в промышленности, сфере услуг или сельском хозяйстве⁸. Согласно эмпирическим исследованиям американского социолога Д. Макклелланда, возможно целенаправленное формирование предпринимательского слоя (развитие «потребности в достижении» — введенное автором понятие) в результате целенаправленного образования и обучения.⁹

¹ См.: Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000.

² См.: Бергер П. Капиталистическая революция. 50 тезисов о процветании, равенстве и свободе. М., 1994; Полань К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002; Фурсов А.И. Европейская цивилизация и капитализм: культура и экономика в развитии общества. М., 1991; Шиллху О. Биржа и ее деятельность. СПб., 1992.

³ См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 61—307.

⁴ Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. М., 1986. Т. I. С. 283 — 284.

⁵ Шпенглер О. Прусская идея и социализм // Шпенглер О. Пессимизм? М., 2003. С. 179.

⁶ Вебер М. Указ. соч. С. 76.

⁷ См.: Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.

⁸ См.: Inkeles A. With contribution by D.H. Smith, K.A. Miller, O.K. Singh, J.G. Dowd. Exploring Individual Modernity. P., 1983.

⁹ См.: McClelland D.C., Winter D.G. Motivating Economic Achievement. Accelerating Economic Development through Psychological Training. N.Y., 1960.

Применительно к странам «периферийного капитализма» формулируются альтернативные *теории развития и зависимости*, ставящие под сомнение универсальность модернизационной парадигмы.¹

Общий вывод о новом (возникшем во второй половине XX в.) подходе к экономике был сделан американским ученым Б. Хиггинзом: «При новом подходе экономистов к проблемам слаборазвитых стран становится все сложнее определить, где кончается экономика и начинается социология, социальная антропология и политическая наука. Важность политического и культурологического контекстов для экономического развития очевидна; экономисты, занимающиеся развивающимися странами, обнаруживают, что они стали писать о таких явлениях, как связь между идеологией и предпринимательской активностью, между уровнем грамотности и психологическими ориентациями на развитие, о влиянии сельской, общинной, социальной организации на экономическое развитие и т. д.»²

Для становления и эффективного функционирования Э. к. индустриального общества, в отличие от обществ с натуральным хозяйством, необходимо использовать «внешние» ресурсы. Речь идет о «первоначальном накоплении капитала»³, перекачке рабочей силы из города в деревню,⁴ использовании внеэкономических средств принуждения (работные дома в Великобритании, рабство в США, коллективизация в СССР), империализме, колониальной зависимости, неэквивалентном обмене в постколониальную эпоху.⁵

В период становящегося постиндустриального общества переток ресурсов связан с межстрановыми различиями в уровне информационной емкости конечного продукта и принципиальной невозможностью редуцировать сложный труд к простому, т. е. заложить в конечный продукт адекватную цену воспроизводства «постиндустриальной» рабочей силы. Поэтому любое индустриальное и «постиндустриальное» производство имеет выраженную *социальную* составляющую, связанную с неизбежностью *эксплуатации*. В результате возникло и такое понятие, как *самоэксплуатация*, характеризующее несоответствие между рыночной ценой на труд и натуральными выгодами домашнего хозяйства. Развивается родственная концепция «экономики бедности».

В индустриальной и постиндустриальной Э. к. человек становится звеном технологической цепочки, будь он оператором в системе «машина — человек» или менеджером крупной фирмы. Отсюда возникает проблема отчуждения труда.⁶ Экономика индустриальных обществ основана на тиражировании образцов, что составляет основные затраты на создание товара (товарная экономика). Поэтому экономическая динамика, включая экономические кризисы, во многом определяется циклом жизни товара.⁷ В «постиндустриальных» обществах основные затраты направлены на создание новых образцов («экономика знания»)⁸. Хозяйственная жизнь всех современных обществ основана на разделении труда между представителями различных профессий.⁹

¹ См.: Окунева Л. С. Политическая мысль современной Бразилии: теории развития, модернизации, демократии. М., 1994.

² Старостин Б. С. Методология изучения развивающихся стран в современной буржуазной социологии // Вопросы философии. 1974. № 2. С. 147 — 148.

³ См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857 — 1861 гг. М., 1980. Ч. 1-П. С. 452 — 466.

⁴ См.: Онищук С. В. Исторические типы общественного воспроизводства: политэкономика мирового исторического процесса. М., 1995.

⁵ См.: Ван дер Вее Г. История мировой экономики. 1945 — 1990. М., 1994.

⁶ См.: Кузьминов Я. И., Набиуллина Э. С., Радаев В. В., Субботина Т. П. Отчуждение труда. История и современность. М., 1989.

⁷ См.: Кондратьев Н. Д. Проблемы экономической динамики. М., 1989.

⁸ См.: Дракер П. Посткапиталистическое общество // Иноземцев В. Л. (ред.) Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 70 — 100; Гильбо Е. Конец Золотого миллиарда // Российская Федерация. 2004. № 16.

⁹ См.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов // Антология экономической классики. М., 1991. Т. 1. С. 83 — 97.

Приведем краткую характеристику некоторых типов Э. к. Если в экономике индустриального общества выделяются макроэкономика и микроэкономика, то в Э. к. тоже можно выделить *хозяйственную культуру* и *производственную культуру*.

Хозяйственная культура реализуется на уровне социума в целом. Эта категория описывает различия между вариантами экономической модели индустриального общества, включая принципы взаимодействия между хозяйствующими субъектами. Производственная культура реализуется на уровне субъектов экономики (т. е. в рамках экономической практики хозяйствующих субъектов).

Хозяйственную культуру можно определить как часть Э. к., отражающую специфику институциональной и нормативной базы индустриального общества, связанной с производством, распределением, обменом и потреблением различных благ и услуг, а производственную — как присущие экономическим субъектам индустриального общества характеристики трудовой деятельности, включая особенности рабочей силы и управления (достаточно комплексное описание данной культуры дано Зарубиной Н.Н.).¹

К производственной культуре непосредственно примыкает организационная и экономическая культуры, которые мы рассмотрим отдельно.

Хозяйственная культура

Хозяйственная культурная модель современного западного «капиталистического» общества, созданного после Второй мировой войны, описывается рядом понятий.² Важнейшее из них — *собственность*, которую еще древнеримские юристы «расщепили»; на составляющие части: *право на пользование, распоряжение, владение*. Основными выступают различные варианты *частной собственности* (включая корпоративные и смешанные формы) и *государственной собственности*. Как государственное, так и частное предпринимательство объединяет *факторы производства*: рабочую силу, технологии, сырье, деньги, информацию.

Основные субъекты экономики имеют особые, часто не совпадающие друг с другом цалн. Бизнес, удовлетворяя общественные потребности в благах и услугах, стремится к получению *прибыли*, которая возникает, как правило, за счет «добавочного количества труда»³. Отмечается «стремление каждого капиталиста извлекать свои фонды из менее прибыльного и помещать в более прибыльное дело», что способствует установлению «естественной цены» товаров.⁴ Считается, что мелкий бизнес более склонен к инновационной активности, а крупный — к поддержанию социальной стабильности в обществе. Стоимостная оценка бизнеса осуществляется на фондовом рынке (курс ценных бумаг), нередко порождая спекуляции. Традиционно развитие бизнеса осуществляется за счет *банковского кредита*. Домохозяйства — основные потребители производимых благ и услуг. Их «сфера ответственности» — рекреация и начальные формы социализации. «Третий сектор» (некоммерческие организации) создает на безвозмездной основе блага и услуги, в которых общество нуждается, но которые не приносят прибыли для бизнеса и не входят в сферу ответственности государства.

Варианты хозяйственной культуры чаще всего связаны с экономической ролью государства (государственной экономической политикой). Здесь не рассматриваются многие важные институты современного индустриального и зарождающегося «постиндустриального» общества, которые в реальной системе экономических связей играют подчиненную роль.

¹ См.: *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов // Антология экономической классики. М., 1991. Т. 1. С. 83 — 97.

² См.: *Ван дер Ве Г.* История мировой экономики. 1945 — 1990. М., 1994.

³ *Смит А.* Указ. соч. М., 1991. С. 120.

⁴ См.: *Рикардо Д.* Начало политической экономии и налогового обложения // Антология экономической классики. М., 1991. Т. 1. С. 448.

Хозяйственная культура всех индустриальных и «постиндустриальных» стран различается реальным и идеологическим «весом» того или иного элемента. Так, в США чаще всего декларируется ценность «маленького государства», свободы предпринимательства и торговли, ухода государства из экономики, личной ответственности граждан и т. д. Но это не совмещается с отрицательным сальдо во внешней торговле, широкими социальными программами и особенно с бюджетным дефицитом, указывающим на активную роль государства. Этот отход от «культурной модели» компенсируется ролью доллара как важнейшей мировой резервной валюты. Нередко в одном и том же обществе сосуществуют взаимоисключающие идеологии — или усиления,¹ или уменьшения степени государственного вмешательства в экономику.²

Сейчас экономические функции государства исследователи преимущественно склонны недооценивать, сводя их к обязанностям «ночного сторожа», хотя еще Дж.М. Кейнс сделал вывод «о неспособности рыночной экономики к саморазвитию, необходимости активного государственного воздействия»³. Между тем в индустриальной экономической модели функции государства выходят за рамки установления «правил игры». Оно может инициировать или развивать инновационные проекты. «...Динамичные сектора экономики в очень большой степени полагаются на обширный государственный сектор, который служит для того, чтобы социализировать затраты и риски, при этом приватизируя прибыль...»⁴. В случаях кризисов государство, как правило, переходит в режим «мобилизационной экономики», существенно ограничивая права частной собственности.

Со времен Отто фон Бисмарка государство проводит социальную политику, стремясь к приросту человеческого и социального капитала, нередко включая и содержание неимущих, что тормозит процессы социального расслоения и ведет к образованию слоя среднего класса. Реформы, осуществленные в Германии А. Эрхардом, привели к созданию «государства всеобщего благосостояния»⁵. Государство осуществляет меры по защите экологии. Оно стремится к нераспространению серой (уход от уплаты налогов) и черной (оборот запрещенных товаров: наркотиков, оружия и т. д.) экономики.

Важной функцией стимулирования бизнеса является государственный, в том числе военный, заказ. Государство может осуществлять федеральную интервенцию с целью улучшения ситуации в отдельных отраслях или регионах. Оно также формирует резервы для разрешения непредвиденных ситуаций. В определенных случаях государство может проводить политику национализации или приватизации.

Внешнеэкономическая деятельность обычно комбинирует идеи фритредерства (свободы торговли) и протекционизма (предоставление преимуществ отечественному производителю). В обоих случаях — на благо экономики данной страны. При помощи этих механизмов государство, как правило, стремится к уменьшению отрицательного сальдо во внешней торговле. Ориентация экономики на экспорт товаров высокой переработки ведет к повышению занятости. Случаи экономической автаркии редки и имеют вынужденный характер.

Индустриальная хозяйственная культура чаще всего базируется на *рыночных отношениях*, при которых происходит купля-продажа не только потребительских товаров и услуг, но и факторов производства с целью получения прибыли. Считается, что «невидимая рука рынка» (А. Смит) определяет цены всех товаров, но это далеко

¹ См.: *Кругман П.* Великая ложь. М., 2004.

² См.: *Бьюкенен П.* Правые и не-гравые. Как неоконсерваторы заставили нас забыть о рейгановской революции и повлияли на президента Буша. М., 2006.

³ См.: *Васильев В.П.* Экономика и социология: взаимодействие областей знания // *Личность. Культура. Общество.* М., 2003. Вып. 1 — 2. С. 92; *Кейнс Дж.М.* Общая теория занятости, процента и денег // *Антология экономической классики.* М., 1992. Т. 2; *Кейнс Дж.М.* Избранные произведения. М., 1993; *Ойкен В.* Основные принципы экономической политики. М., 1995. С. 417 — 431.

⁴ *Хомский Н.* О природе и языке. М., 2005. С. 250 — 251.

⁵ См.: *Эрхард Л.* Благосостояние для всех. М., 1991.

не так. Как правило, государство определяет *цену денег*, по крайней мере на внутреннем рынке, за счет величины *процентной ставки* (ставки рефинансирования) Центрбанка, *централизованных закупок валюты*, а также путем *снижения или повышения курса национальной валюты* (с середины 1970-х гг., когда были введены плавающие курсы для конвертируемых валют). Понятно, что малая цена денег ведет к росту деловой активности. Чаще всего государство определяет и *цену рабочей силы* — за счет минимальной зарплаты или ставки минимальной почасовой оплаты труда, а также регулирования внешней трудовой миграции. Уменьшение цены рабочей силы выгодно бизнесу. Впрочем, цена рабочей силы варьируется и за счет *мобильности на рынке труда*, что способствует, вероятно, также росту управляемости в рамках конкретного бизнеса.¹

Нередко рыночные механизмы ценообразования играют подчиненную роль в торговле и другими редкими или дефицитными товарами, например энергоносителями. Воздействие государства на рынки проявляется в отношении к *инфляции*, которая в классическом варианте вызывается превышением денежной массы над товарной². В этом случае обычно применяются меры или для *уменьшения денежной массы*, или для *уменьшения скорости оборота денег*.

Важнейшую хозяйственную роль играет *государственный бюджет*, за счет которого осуществляются все основные государственные расходы. Их структура характеризует принятую линию государственной экономической политики. Доходы бюджета формируются, как правило, из нескольких источников: *налогов на прибыль* (бизнес); *налогов на доход* (домохозяйства); *дохода и прибыли государственных предприятий*; *других платежей государству* (например, таможенные и иные сборы).

В настоящее время бюджет формируется в первую очередь за счет подоходного налога — что определяет повышенную ответственность государства перед налогоплательщиком. В идеале расходы бюджета должны соответствовать его доходам, однако бюджетный дефицит может компенсироваться или заимствованиями на финансовых рынках, или дополнительной эмиссией национальной валюты.

Важными понятиями выступают *монополия* и *конкуренция*. Государство стремится ограничить монополию и перейти к конкурентным отношениям, что, как полагают, способствует снижению потребительских цен и продвижению на рынки более качественных товаров. Развивается антимонопольное законодательство. Естественные монополии чаще всего находятся под непосредственным государственным контролем. Вариантами монополии, особенно в международной торговле, бывают случаи *рынка продавцам рынка покупателя*. В этих случаях стремятся *диверсифицировать* международные экономические связи.

Хозяйственная культура «постиндустриального» общества еще только развивается, и о ней — трудно сказать нечто определенное (см. работы Дж. Гэлбрейта, Э. Тоффлера, Д. Белла. М. Кастельса, а также антологию трудов ведущих специалистов, изданную под редакцией В. Иноземцева). Вероятно, важнейшим продуктом и собственностью недалекого будущего станет интеллектуальный (информационный), что уже сейчас порождает ажиотаж вокруг соблюдения авторского и патентного права.

В настоящее время приблизительно 1/7 часть всего человечества начинает получать основные доходы и развиваться за счет сферы услуг и обращения, т. е. эти доходы замещают поступления от сферы производства.³ «Новая экономика» характеризуется возрастающей ролью финансового капитала. Увеличивается роль заемного капитала по отношению к банковскому кредиту — в связи с ростом личных сбережений у некоторых групп граждан. Эти средства поступают на финансовые рынки непосредственно или через пенсионные и другие инвестиционные фонды. При этом происходит интернационализация финансового капитала за счет значи-

¹ См.: Грановеттер М. Социологический и экономический подходы к анализу рынка труда (социально-структурный взгляд) // Личность. Культура. Общество. 2005. Вып. 4. С. 23 — 36.

² См.: Давыдов А.Ю. Инфляция в экономике. М., 1991.

³ См.: Лунев С., Широков Г. Трансформация мировой системы и крупнейшие страны Евразии. М., 2001. С. 54.

тельного увеличения роли нерезидентов в операциях с ценными бумагами. Электронизация ими торговли становится важным институтом. В результате уменьшается роль национальных правил в финансовых операциях. Происходит «расщепление» собственности — и ответственности собственника. Растет спекулятивная составляющая финансового капитала, в том числе и за счет склонности мелких держателей ценных бумаг к панике. Возникает соблазн манипулировать рыночной стоимостью активов. Финансовые рынки становятся более подвержены колебаниям, и возникают угрозы региональных кризисов.¹

Уже несколько десятилетий идут встречные процессы: трудовая миграция в развитые страны — и вынос из них производств в страны развивающиеся, где дешевая рабочая сила и неразвитое трудовое законодательство.^{2,3} Одновременно наблюдается концентрация в тех отраслях, которые невозможно или невыгодно выносить за рубеж: нефтяная и газовая отрасли, снабжение, телекоммуникации, химическая и фармацевтическая промышленность, розничная торговля, банки, страховые компании.⁴

Это объясняется потребностью снизить издержки и потребительские цены, а также необходимостью постоянно увеличивать затраты на опытно-конструкторские работы. «...Интернационализация хозяйственной жизни дает финансовым институтам... гораздо больше прибыли и влияния, чем деятельность в промышленности...», что позволяет развитым государствам «...как экономить на первоначальных капиталовложениях, так и закупать продукцию по монополюно низким ценам»⁵. В результате происходит деиндустриализация развитых стран; уменьшается роль государственных экономических регуляторов; падает социальная ответственность бизнеса (он перерастает «национальные формы»); государства стремятся значительно уменьшить объем социальных гарантий.⁶ В некоторых концепциях глобальная социальная структура недалекого будущего видится как деление жителей планеты на «мировой город» и «мировую деревню»⁷, что равнозначно преимущественной занятости в сферах информационного или материального производства. Формируются новый тип разделения труда и новые элиты, названные «нетократией».⁸

Производственная культура

Производственная культура описывается группой концепций, освещающих различные ее стороны. В массе своей исследования данной культуры сосредоточены на двух объектах; на *качествах работника* и на *характеристиках управления*, хотя между двумя направлениями нет четких границ (можно говорить о *персоналистских* и *организационных* концепциях).

Некоторые из персоналистских концепций пытаются выявить *культурные причины выбора работником позиции на рынке труда*. По преимуществу это исследовательское направление оперирует понятиями «профессиональный престиж» и «мотив достижения». Авторы апеллируют к культурным паттернам, сформированным на базе этнической культуры или конфессиональной принадлежности.⁹ Исследуются также

¹ См.: Лут Э.-М. Международные потоки капитала. Размах и динамика // Internationale Politik. Глобальные финансовые потоки. М., 2000. Июнь, № 6. С. 14 — 24.

² См.: Старченко Г.И. Трудовые миграции между Востоком и Западом. Вторая половина XX столетия. М., 1997.

³ См.: Castells M. The Political Economy of High Technology. Berkeley, 1989.

⁴ См.: Луиз Э.-М. Указ. соч. С. 20.

⁵ См.: Лунев С., Широков Г. Трансформация мировой системы и крупнейшие страны Евразии. М., 2001. С. 55.

⁶ См.: Сумленный С. Оперировать себя сами // Эксперт. 2006. № 20.

⁷ См.: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2005.

⁸ См.: Бард А., Зодерквист Я. ЫлШкратья. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб., 2004.

⁹ См.: Inkeles A., Rossi P.H. National Comparisons of Occupational Prestige // American Journal of Sociology. 1951. Vol. 61; Haller A.O. Variations in Occupational Prestige Hierarchies: Brazilian Data // American Journal of Sociology. 1972. Vol. 77. № 5; Stryker R. Religio-Ethnic Effects on Attainments in the early Careers // American Sociological Review. 1981. Vol. 46. № 2.

основные ценности персонала организаций, принадлежащих к различным культурам (см. ценностные различия между персоналом китайских, исламских и американских организаций).¹

Одновременно предпринимаются попытки обобщения этого достаточно разнородного эмпирического опыта. В первую очередь следует указать на работы М. Хехтера, посвященные «культурному разделению труда» и «внутреннему колониализму»². Автор пытался показать, что в многонациональных сообществах занятость не является универсальной категорией, а зависит от культурных особенностей участников рынка труда.

При этом в ряде случаев действия властных элит ведут к консервации «этнической занятости». Автор указал на связь между такими категориями, как «культурное разделение труда» и «этнокрайизм» (в его терминологии — «внутренний колониализм»). С проблемой меньшинств связаны два развивающихся направления: изучение *этнического предпринимательства* и *торговых меньшинств*. Первым понятием описывается модель, при которой производитель создает товары и услуги для собственной этнической группы. Вторым понятием фиксируется ситуация, когда роль торгового посредника выполняют иноэтничные группы.³

В СССР и Российской Федерации исследования производственной культуры развиваются в рамках специальной научной отрасли — *этноэкономики*. Она возникла в начале 1980-х гг. в рамках этносоциологических исследований и развивается в настоящее время.^{4,5} Формирование этноэкономики связано с исключительной многонациональностью СССР и России: «...Как показывает практика организации хозяйственной деятельности в полиэтнических регионах, на уровне мезоэкономики (это "отраслевая, межотраслевая, корпоративная, региональная формы организации хозяйственной деятельности". — *Авт.*) существует еще один сегмент хозяйственной деятельности... — этноэкономика. Этноэкономика является существенной частью "экономической ткани" переходных обществ, имеющих сложную полиэтническую структуру»⁶. Особенность этноэкономики состоит в том, что она делает акцент на этнических вариантах производственной культуры и на их адаптации к государственной экономической политике.

Сейчас формируется новый подход к ожидаемым от работника качествам трудовой культуры, связанным с поощрением творческой способности, *креативности* работника. Настоящее время характеризуется «...возрастанием креативности в качестве определяющей черты экономической жизни». При этом «креативность предполагает определенные типы мышления и характера, которые необходимо культивировать как на индивидуальном уровне, так и в обществе, окружающем человека. Соответственно, креативный этос проникает повсюду, от профессиональной культуры до общечеловеческих ценностей и сообществ...»⁷. Креативность предлагает человеку выйти за те ролевые рамки, которые навязаны ему обществом. Но пока эта новая

¹ См.: Шкаратан О.И., Перепелкин Л.С. Этнокультурные особенности и производственное поведение рабочих // Рабочий класс в мировом революционном процессе. М., 1989. С. 78.

² См.: Hechter M. Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536—1966. L., 1975; Таболина Т.В. Этническая проблематика в современной американской науке. М., 1985.

³ См.: Дятлов В.И. Предпринимательские меньшинства: торгаши, чужаки или посланные Богом? М., 1996; Дятлов В.И. Современные торговые меньшинства: фактор стабильности или конфликта? М., 2000.

⁴ См.: НТР и национальные процессы/под ред. О.И. Шкаратан. М., 1987; Шкаратан О.И., Перепелкин Л.С. Экономический рост и национальное развитие // Экономика и организация промышленного производства. 1988. № 10; Шкаратан О.И., Перепелкин Л.С. Этнокультурные особенности и производственное поведение рабочих // Рабочий класс в мировом революционном процессе. М., 1989; Перепелкин Л.С. Русский рабочий и современное производство // Мир России. 1994. № 2.

⁵ См.: Овчинников В.Н., Колесников Ю.С. Этноэкономика в модернизационной парадигме развития национального хозяйства: ресурсы устойчивости и резервы адаптивности. Ростов н/Д, 2004.

⁶ Там же. С. 7.

⁷ Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М., 2005. С. 35 — 36.

персональная позиция находится в стадии зарождения. По мнению теоретика «креативного класса», современное общество и управление должны поощрять в первую очередь творческие способности работника, «...а не умение выполнять однообразную ручную работу»¹.

Управленческая и организационная культура

Исследования *управленческой культуры* в рамках организационных концепций развивались последовательно для двух ее основных субъектов — *предпринимательства* и *менеджмента*. Теоретик предпринимательства Й. Шумпетер предположил, что «...функция предпринимателей заключается в том, чтобы реформировать или революционизировать производство, используя изобретения или, в более общем смысле, используя новые технологические решения для выпуска новых товаров или производства старых товаров новым способом, открывая новые источники сырья и материалов или новые рынки, реорганизуя отрасль и т. д.»²

Российский ученый-эмигрант Т.К. Гинс добавляет, что «...каждый народ и каждая эпоха создает свой тип предпринимателя. В этом и выражается тот процесс особого рода "приспособления" и "отбора" (скрытая ссылка на М. Вебера. — *Авт.*), который вызывает изменение предпринимательской психологии применительно к условиям времени и хозяйственной обстановки. В предпринимательстве есть вечное искание, постоянная приспособляемость. ...Попытки создать хозяйство по плану, без предпринимателя, обречены на неудачу».³ Таким образом, для предпринимательства характерны инновационность и приспособляемость к экономической среде.

В первой половине XX в. крупномасштабное предпринимательство развивалось в технологических условиях поточного производства, требующих своей управленческой культуры. Была создана *управленческая культура* «научной организации труда» (НОТ) (термин принадлежит Ф.У. Тэйлору). Наиболее последовательными идеологами НОТ были А. Файоль, Г. Эмерсон, Ф.У. Тэйлор, Г. Форд в США,⁴ А.К. Гастев, П.М. Керженцев, Н.А. Витке в СССР.⁵ Как американский, так и советский опыт тех лет требовал от управления повышения производительности труда в расчете на рабочую единицу.

Речь идет в первую очередь о «простом труде». «12 принципов Г. Эмерсона» включают следующие позиции: точно поставленные идеалы, или цели; здравый смысл; компетентная консультация; дисциплина; справедливое отношение к персоналу; быстрый, надежный, полный, точный и постоянный учет (трудно не вспомнить «учет и контроль» В.И. Ленина. — *Авт.*); диспетчирование; нормы и расписания; нормализация условий; нормирование операций; писанные стандартные инструкции; вознаграждение за производительность.⁶

Сходный подход, с учетом «психофизиологии труда», присущ А.К. Гастеву⁷. «Тэйлоризм» представляют «потогонной системой», однако это скорее здравый предпринимательский подход к важнейшему «ресурсу производства», связанный с сознательным отношением к «эксплуатации».

В течение XX в. индустриальная производственная организация существенно менялась. Это было связано с появлением нового типа экономического субъекта — *фирмы*, инкорпорирующей различные виды деятельности для уменьшения транзакционных издержек; с развитием акционерного капитала, а следовательно, с изменением роли управленцев среди наемных работников; с изменением характера труда в

¹ Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М., 2005. С. 54.

² Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. М., 1995. С. 183.

³ Гинс Г.К. Предприниматель. М., 1992. С. 14—15.

⁴ См.: Подвойский Г.Л. (сост.) Управление — это наука и искусство: А. Файоль, Г. Эмерсон, Ф.

Тэйлор, Г. Форд. М., 1992.

⁵ См.: Корицкий Э.Б. (сост.) У истоков НОТ. Забытые дискуссии и нереализованные идеи. Л., 1990.

⁶ См.: Подвойский Г.Л. Указ. соч. С. 85 — 220.

⁷ См.: Корицкий Э.Б. Указ. соч. С. 19—107.

массовом производстве (например, переход от конвейерной сборки к стапельной). В целом следует говорить о росте интеллектуализации труда.¹

В этой связи главной фигурой в экономике стал не предприниматель, а *менеджер*. П. Друкер, идеолог новой производственной ситуации, так характеризует менеджмент: «...Главная задача менеджмента... добиться, чтобы люди могли совместно заниматься одним и тем же делом, будучи объединены общими целями и ценностями, а также соответствующей структурой, подготовкой и развитием, необходимыми для того, чтобы выполнять свою работу и реагировать на перемены»; менеджмент нацелен на такие моменты, как «...выбор правильной стратегии и целей, обучение людей, оценку исполнения, маркетинг и обслуживание организации».²

По его мнению, для новой системы характерно большое количество управленческих рабочих мест (более 1/3 в рабочей силе); эффективное использование высокообразованных людей-экспертов, сведущих в десятках областей знания, интеграция их знаний; применение менеджмента в физическом труде в форме обучения неквалифицированных рабочих профессиональным навыкам; децентрализация производств с тем, чтобы использовать на одном и том же предприятии преимущества большого и малого размеров; развитие маркетинга; развитие автоматизации (вместо конвейера); работа в бригадах; развитие «кружков качества» для обучения персонала; информационная организация как способ управления человеческим ресурсом. Соответственно, возник новый тип управленческой культуры — организационная культура.³

Концепции *организационной культуры*, развивавшиеся в 1970-е гг. в результате «революции менеджеров», рассматривают межстрановые (межкультурные) различия в функционировании организаций. Эти концепции заимствовали некоторые методы и подходы из социальной антропологии.⁴ В практической плоскости они нацелены на управленческую практику, включая межстрановую передачу технологий, управленческих навыков и кадров — в связи с развитием ТНК/

Исследования в этом направлении имеют достаточно формализованный характер. В наиболее комплексных исследованиях нидерландским ученым Дж. Хофштедом⁵ было выделено четыре параметра, по которым различаются организационные культуры. Авторы международного исследования 1974 г. (проводилось в Австралии, Израиле, США, Италии, Югославии) установили различия между организациями этих стран по таким показателям, как способ принятия решений и контроля, степень выраженности иерархичности, влияние иерархии на членов организаций/ Исследования в этой области обобщены в ряде работ.⁶ Дальнейшие многочисленные исследования в этом направлении привели к созданию новой отрасли — *управлению знаниями организации*. Она нацелена на усиление мотивации работников за счет распространения знаний по неформальным сетям общения.⁷

Вместе с тем чем выше интеллектуализация труда, тем больше управленческая культура зависит от ее этнической или религиозной среды. Здесь характерны исследования организационной культуры, проведенные в незападных странах.

¹ См.: Коуз Р. Природа фирмы // Экономика и организация промышленного производства. 1993. №2.

² Друкер П.Ф. Новые реальности в правительстве и политике, в экономике и бизнесе, в обществе и мировоззрении. М., 1994. С. 319, 325.

³ См.: Малявин В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. М., 2005. С. 92.

⁴ См.: Bee R.L. Patterns and Processis. An Introduction to Anthropological Strategies in the Study of Sociocultural Change. N.Y., 1974.

⁵ См.: Гасков В.М. Социальные проблемы взаимодействия в международных организационных системах. М., 1985.

⁶ См.: Hofstede G. Culture's Consequences. International Differences in Work-Related Values. L., 1980; Hofstede G. Culture and Management Development. Geneva, 1983.

⁷ См.: Tannenbaum A.S., Kavchik B., Rosnei M., Vianello m., Wieser G. Hierarhy in Organisations: An International Comparison. San Francisco, 1974.

⁸ См.: Щербина В.В. Социология организации // Социологические исследования. 1998. № 8; Шейн Э. Организационная культура и лидерство. СПб., 2002.

⁹ См.: Лессер Э. Прусак/Л. (сост.) Как превратить знания в стоимость. М., 2006.

Так, применительно к Японии часто говорят о «самурайском управлении»¹. Его особенность заключается в том, что на уровень корпорации перенесены базовые отношения традиционных социальных институтов: *йэ* (семьи), *додзоку* (клана), *иемото* (добровольной ассоциации) и т. д. В результате «во всем обществе... правящая элита управляет экономической и общественной жизнью через элементы традиционной культуры, а не вопреки им».²

Отметим, что японские менеджеры активно использовали и советский опыт Э. к., например организации соревнований. По крайней мере, ряд книг по этой тематике был переведен на японский язык. При этом японская производственная культура тесно связана с Э. к. страны, что отражается в специфике взаимоотношений между крупным бизнесом и государством, в государственной экономической политике, в роли профессиональных союзов, в отношении к корпоративной прибыли и т. д.³

Развитие международного бизнеса привело к становлению концепции «деловых культур», ибо «внимание к культурным корням и национальным особенностям других людей как в обществе, так и в сфере бизнеса позволит нам предвидеть и удивительно точно просчитать то, как они будут реагировать на наши предложения».⁴

Речь идет об особенностях ведения дел управленцами из различных регионов мира, выражающихся в стиле сбора информации; отношении к пространству и времени; определении статуса других людей; реакции на различные типы лидерства; использовании различных коммуникативных паттернов; присущих навыках выслушивания; различиях в языках телодвижения, то есть наличии особых манер поведения в бизнесе и обществе. Выделяют три основных типа деловых культур: моноактивные, нацеленные на планирование жизни; полиактивные, для которых планирование связано в первую очередь со степенью привлекательности мероприятия в данный момент; реактивные — деловые культуры, отдающие предпочтение вежливости и уважению.

Исследование деловых культур позволяет сделать вывод, что «сам язык менеджмента становится источником вдохновения и незаменимым средством кросскультурного тренинга завтрашних руководителей»⁵. Практическая ценность этого направления заключается в возможности представить стратегию партнера по переговорам. Так, для китайских переговорщиков могут быть характерны следующие страатагемы: обеспечение выгодного места и времени переговоров; стремление к инициативе в определении принципов переговоров; использование слабостей партнера; навязывание партнеру чувства стыда; всестороннее использование фактора времени; обязательность торгов о цене.⁶

Модели экономической культуры

Рассмотрим теперь некоторые варианты (модели) индустриальной Э. к.

Экономическая культура социалистического общества (на примере СССР)

В одной из своих работ В.И. Ленин указывал на сближение понятий «государственный капитализм» и «социализм». Действительно, индустриальное хозяйство функционирует в рамках вариантов общей модели, что дало возможность создать

¹ См.: Макмиллан Ч. Японская промышленная система. М., 1988. С. 48 — 73; Пронников В.А., Лада-нов И.Д. Управление персоналом в Японии. Очерки. М., 1989.

² Макмиллан Ч. Указ. соч. С. 71.

³ См.: Коно Т. Стратегия и структура японских предприятий. М., 1987; Как работают японские предприятия / под ред. Д.Н. Бобрышева. М., 1989; Зайцев В.К., Певзнер Я.А., Рамзее В.Б. Японская экономика в преддверии XXI века. М., 1991; Малявин В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. М., 2005.

⁴ Льюис Р.Д. Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию. М., 2001. С. 21.

⁵ Там же. С. 24 — 25.

⁶ См.: Малявин В. Указ. соч. С. 236 — 242.

концепции «конвергенции» (Дж.К. Гэлбрейт, А.Д. Сахаров). Хотя с самого момента возникновения советская экономическая модель подвергалась жесточайшей критике (Б.Д. Бруцкус, Г.К. Гинс, А.Ф. Хайек, Й. Шумпетер, Л. фон Мизес и проч.; см. также критику последнего времени),¹ в ее рамках была создана достаточно целостная, хотя и недостаточно эффективная модель Э. к.

Следует учесть при этом, что в СССР за 70 лет не была создана полномасштабная материально-техническая база индустриального общества. Это объяснялось плохими «стартовыми» позициями, трудными природно-климатическими условиями, разрушительными войнами, а также весьма ограниченными возможностями для развития предпринимательской инициативы. Многие исследователи справедливо полагают, что «социализм» — это попытка «прыжка» в индустриальное общество «со вторых позиций».

В Э. к. СССР доминировала *государственная (общенародная) собственность*, хотя признавалась также собственность *кооперативно-колхозная* и *личная*. Предполагалось, что эта ситуация позволяет избежать эксплуатации, но часть неоплаченного рабочего времени в доходе от экономической деятельности все равно шла на *накопление* (потребление включало *заработную плату и общественные фонды потребления*).

Таким образом, эксплуатация со стороны частного капитала была заменена эксплуатацией со стороны государства. Доминирование государственной собственности предполагало такие элементы Э. к., как *монополия внешней торговли, плановая экономика, государственное предпринимательство и инновационная деятельность* (правда, поощрялось *рационализаторство*).

Государственное предпринимательство имело преимущества в возможности *концентрации ресурсов* на направлениях технологического прорыва (в этой связи можно говорить о *мобилизационной экономике*),² но с трудом справлялось с задачей обеспечения граждан товарами народного потребления. В результате образовывался инфляционный денежный навес, который реализовывался или в дефиците (Я. Корнай), или в плановом повышении цен (денежных реформах).

Для Э. к. этого типа характерно несколько вариантов распределения: за деньги и по очереди (по карточкам). Распределение в целом носило уравнилительный характер, а потому недостаточно стимулировало трудовую деятельность. Государственное перераспределение и ценовая политика (например, занижение цен на промышленную продукцию) позволяло стимулировать развитие отсталых регионов или народов.

В целом при всех недостатках подобный тип Э. к. позволил в короткие сроки сформировать в стране уровень и качество жизни населения, сравнимые с другими индустриальными странами. Возможно, более плавные процессы трансформации советской Э. к. позволили бы сохранить лучшие основания для экономического развития современной России (по аналогии с «социалистическим» Китаем).

Экономическая культура некоторых мусульманских стран

Данная культура имеет определенное своеобразие. Под «исламской экономикой» обычно понимается «...путь экономического развития, определяемый морально-ценностными и правовыми нормами ислама». Это «...стандартная хозяйственная система, отличающаяся только тем, что соответствующее вероучение вменяет ей моральный кодекс как необходимый фактор системного баланса. В прикладном плане это означает, в том числе, использование принципов финансового менеджмента, предписанных шариатом».³

¹ См.: Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000. С. 435 — 490.

² См.: Фомотов А.Г. Россия — от мобилизационного общества к информационному. М., 1993.

³ Журавлев А.Ю. Теория и практика исламского банковского дела. М., 2002. С. 20 — 21; Керимов Г.М. Шариат. Закон жизни мусульман. М., 1999; Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М., 2002.

Среди особенностей Э. к. стран ислама можно отметить некоторые ограничения в собственности (человек — поверенный Аллаха по распоряжению ресурсами); неприятие «гарар», т. е. сделок, содержащих высокую долю риска; непризнание дохода, возникшего из случайного стечения обстоятельств, спекулятивного («мейсир»); особое отношение к деньгам, связанное с избеганием «риба», то есть процентной прибавки, полученной в результате «ростовщичества». Многие экономические институты в исламских странах, например банковская система, построены в соответствии с нормами шариата и являют своеобразный вариант хозяйственной культуры индустриального общества.

Экономическая культура обществ переходного типа

Транзитивные общества демонстрируют переход или от доиндустриального состояния к индустриальному, или от одной модели индустриальной Э. к. к другой. Рассмотрим крайний случай транзитивной экономики. Для него характерен высокий уровень *коррупции*, то есть срастания частного капитала и государственного управления (пример НЭПа в России) / Нередко формируется «компрадорская буржуазия», выступающая в качестве посредника между внутренним и внешним рынками.

Индустриальные институты, по существу, имеют характер «квазиинститутов», т. е. они не выполняют своих непосредственных функций. Трудоспособное население имеет *избыточный* характер и не находит применения в индустриальной производственной деятельности: растут бедность, преступность, теневая экономика, внешние миграции, натуральное хозяйство.² Увеличивается социальная нестабильность в результате *конкуренции элит* за весьма скромные ресурсы. Растет *внешняя зависимость* подобных стран, в том числе связанная с зарубежной помощью.³

Власть при Э. к. подобного типа постепенно превращается в «клептократию».⁴ В некоторых случаях путем значительных усилий удается вырваться из заколдованного круга, но зачастую подобные страны (а это большинство государств тропической Африки) обречены на деградацию. Конечно, Э. к. подобного типа вряд ли можно отнести к индустриальной как по содержанию, так иногда и по форме. Эта модель демонстрирует ущербность экономической политики местных элит и международного сообщества.

См. также статьи: *Антропология глобализации; Культура: антропологические интерпретации; Культура: опыт определения понятия; Культура: структура и функции; Культура в эпоху глобализации; Культура повседневности; Массовая культура; Народная культура; Национальная культура; Общество; Политическая культура.*

Соч.: Бард А., Зодерквист Я. ЁЩкратия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб., 2004; Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2005; Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999; Бергер П. Капиталистическая революция. 50 тезисов о процветании, равенстве и свободе. М., 1994; Бруцкус Б.Д. Советская Россия и социализм. СПб., 1995; Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990; Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Гинс Г.К. Предприниматель. М., 1992; Грановеттер М. Социологический и экономический подходы к анализу рынка труда (социально-структурный взгляд) // Личность. Культура. Общество. 2005. Вып. 4; Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969; Дракер П. Посткапиталистическое общество // Иноземцев В.Л. (ред.) Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999; Друкер П.Ф. Новые реальности в правительстве и политике, в экономике и бизнесе, в обществе и мировоззрении. М., 1994;

¹ См.: Ларин Ю. Частный капитал в СССР // Антология экономической классики. М., 1992. Т. 2.

² См.: Теневая экономика и политическая коррупция в обществах переходного типа (афро-азиатские страны и Россия) / под ред. В.В. Наумкина. М., 2001; Громова О.Б., Потемкин Ю.В. Африка: трудовой потенциал и проблема «избыточного» населения // Восток. 2005. № 5.

³ См.: Власова О. Денежки на пиво // Эксперт. 2006. № 19.

⁴ См.: Гевелинг Л.В. Клептократия. М., 2001.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991; ЖидШ., Рист Ш. История экономических учений. М., 1995; Зомбарт В. Буржуа. Этюды по нравственной истории современного экономического человека. М., 1994; Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999; Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000; Кейнс Дж.М. Общая теория занятости, процента и денег // Антология экономической классики. М., 1992. Т. 2; Кейнс Дж.М. Избранные произведения. М., 1993; Кондратьев Н.Д. Проблемы экономической динамики. М., 1989; У истоков НОТ. Забытые дискуссии и нереализованные идеи / сост. Э.Б. Корицкий. Л., 1990; КоузР. Природа фирмы // Экономика и организация промышленного производства. 1993. № 2; Ларин Ю. Частный капитал в СССР // Антология экономической классики. М., 1992. Т. 2; Как превратить знания в стоимость / сост. Э. Лессер, Л. Прусак. М., 2006; Льюис Р.Д. Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию. М., 2001; Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004; Маркс К. Экономические рукописи 1857— 1861 гг. М., 1980. Ч. I —II; Мизес Л. фон Социализм. Экономический и социологический анализ. М., 1994; Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996; Ойкен В. Основные принципы экономической политики. М., 1995; Управление — это наука и искусство: А. Файоль, Г. Эмерсон, Ф. Тэйлор, Г. Форд / сост. Г.Л. Подвойский. М., 1992; Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002; Рикардо Д. Начало политической экономии и налогового обложения // Антология экономической классики. М., 1991. Т. 1; Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999; Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов // Антология экономической классики. М., 1991. Т. 1; Тоффлер О. Раса, власть и культура // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986; Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999; Туган-Барановский М.И. Социальные основы кооперации. М., 1989; Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М., 2005; Фридман М. Капитализм и свобода. N.Y., 1982; Хайека А.Ф. Дорога к рабству. М., 1992; Хайек А.Ф. Индивидуализм и экономический порядок. М., 2001; Чаянов А.В. Крестьянское хозяйство. М., 1989; Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире / сост. Т. Шанин. М., 1992; Шпенглер О. Прусская идея и социализм // Шпенглер О. Пессимизм? М., 2003; Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. М., 1995; Эрхард Л. Благосостояние для всех. М., 1991; Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999; Bee R.L. Patterns and Processes. An Introduction to Anthropological Strategies in the Study of Sociocultural Change. N.Y., 1974; Castells M. The Political Economy of High Technology. Berkeley, 1989; Inkeles A. with contribution by D.H. Smith, K.A. Miller, O.K. Singh, J.G. Dowd. Exploring Individual Modernity. N.Y., 1983; Hechter M. Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536 — 1966. L., 1975; Hofstede G. Culture's Consequences. International Differences in Work-Related Values. L., 1980; Hofstede G. Culture and Management Development. Geneva, 1983; McClelland D.C., Winter D.G. Motivating Economic Achievement. Accelerating Economic Development through Psychological Training. N.Y., 1960.

Лит.: Архангельская Н. В поисках справедливости // Эксперт. 2006. № 1—2; Как работают японские предприятия / под ред. Д.Н. Бобрышева. М., 1989; Бутиков Н.А. Американская экономическая антропология (формализм и субстантивизм) // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979; Бьюкенен П. Правые и не-правые. Как неоконсерваторы заставили нас забыть о рейгановской революции и повлияли на президента Буша. М., 2006; Ван дер Бее Г. История мировой экономики. 1945 — 1990. М., 1994; Васильев В.П. Экономика и социология: взаимодействие областей знания // Личность. Культура. Общество. 2003. Вып. 1—2; Власова О. Денежки на пиво // Эксперт. 2006. № 19; Гаськов В.М. Социальные проблемы взаимодействия в международных организационных системах. М., 1985; Гевелинг Л.В. Клептократия. М., 2001; Гильбо Е. Конец Золотого миллиарда // Российская Федерация. 2004. № 16; Громова О.Б., Потемкин Ю.В. Африка: трудовой потенциал и проблема «избыточного» населения // Восток. 2005. № 5; Давыдов А.Ю. Инфляция в экономике. М., 1991; Дятлов В.И.

Предпринимательские меньшинства: торгаши, чужаки или посланные Богом? М., 1996; *Дятлов В.И.* Современные торговые меньшинства: фактор стабильности или конфликта? М., 2000; *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. М., 2002; *Журавлев А.Ю.* Теория и практика исламского банковского дела. М., 2002; *Зайцев В.К., Певзнер Я.А., Рамзее В.Б.* Японская экономика в преддверии XXI века. М., 1991; *Зарубина Н.Н.* Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. М., 1998; *Заславская Т.Н., Рывкина Р.В.* Социология экономической жизни. Новосибирск, 1991; *Иванов С.М.* Опыт трансформации традиционной экономической культуры Турции // Восточный мир: опыт общественной трансформации (Сб. ст.) / под ред. М.С. Мейер, А.М. Петров. М., 2001; *Керимов Р.М.* Шариат. Закон жизни мусульман. М., 1999; *Коваль Т.Б.* Тяжкое благо. Христианская этика труда. М., 1994; *Коно Т.* Стратегия и структура японских предприятий. М., 1987; *Кругман П.* Великая ложь. М., 2004; *Кузьминов Я.И., Набиуллина Э.С., Радаев В.В., Субботина Т. П.* Отчуждение труда. История и современность. М., 1989; *Лигт Э.-М.* Международные потоки капитала. Размах и динамика // *Internationale Politik*. Глобальные финансовые потоки. М., 2000. Июнь. № 6; *Лунев С., Широков Г.* Трансформация мировой системы и крупнейшие страны Евразии. М., 2001; *Макмиллан Ч.* Японская промышленная система. М., 1988; *Малявин В.* Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. М., 2005; Теневая экономика и политическая коррупция в обществах переходного типа (афро-азиатские страны и Россия) / под ред. В.В. Наумкина. М., 2001; *Овчинников В.Н., Колесников Ю.С.* Этноэкономика в модернизационной парадигме развития национального хозяйства: ресурсы устойчивости и резервы адаптивности. Ростов н/Д, 2004; *Окунева Л.С.* Политическая мысль современной Бразилии: теории развития, модернизации, демократии. М., 1994; *Онищук С.В.* Исторические типы общественного воспроизводства: политэкономика мирового исторического процесса. М., 1995; *Перепелкин Л.С.* Русский рабочий и современной производство // Мир России. 1994. № 2; *Пономарев Л.Н., Попов В.Д., Чичканов В.П.* Экономическая культура (сущность, направления развития). М., 1987; *Пронников В.А., Ладанов И.Д.* Управление персоналом в Японии. Очерки. М., 1989; *Роджерс Ф. Дж.* IBM: взгляд изнутри. М., 1990; *Рюттингер Р.* Культура предпринимательства. М., 1992; *Старостин Б.С.* Методология изучения развивающихся стран в современной буржуазной социологии // Вопросы философии. 1974. № 2; *Старченков Г.И.* Трудовые миграции между Востоком и Западом. Вторая половина XX столетия. М., 1997; *Сумленый С.* Оперировать себя сами // Эксперт. 2006. № 20; *Таболкина Т.В.* Этническая проблематика в современной американской науке. М., 1985; *Тулъевисте П.* Типы мышления и традиционные занятия // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986; *Фонотов А.Г.* Россия — от мобилизационного общества к информационному. М., 1993; *Фурсов А.И.* Европейская цивилизация и капитализм: культура и экономика в развитии общества. М., 1991; *Хекхаузен Х.* Мотивация и деятельность. М., 1986. Т. I; *Хомский Н.* О природе и языке. М., 2005; *Шейн Э.* Организационная культура и лидерство. СПб., 2002; *Шиллих О.* Биржа и ее деятельность. СПб., 1992; НТР и национальные процессы / под ред. О.И. Шкаратан М., 1987; *Шкаратан О.И.* Русская культура труда и управления // Общественные науки и современность. 2003. № 1; *Шкаратан О.И., Перепелкин Л.С.* Экономический рост и национальное развитие // Экономика и организация промышленного производства. 1988. № 10; *Шкаратан О.И., Перепелкин Л.С.* Этнокультурные особенности и производственное поведение рабочих // Рабочий класс в мировом революционном процессе. М., 1989; *Шрадер Х.* Экономическая антропология. СПб., 1999; *Щербина В.В.* Социология организации // Социологические исследования. 1998. № 8; *Haller A.O.* Variations in Occupational Prestige Hierarchies: Brazilian Data // *American Journal of Sociology*. 1972. Vol. 77. № 5; *Inkeles A., Rossi P.H.* National Comparisons of Occupational Prestige // *American Journal of Sociology*. 1951. Vol. 61; *Stryker R.* Religio-Ethnic Effects on Attainments in the early Careers // *American Sociological Review*. 1981. Vol. 46. № 2; *Tarmenbaum A.S., Kavchik B., Rosner M., Vianello m., Wieser G.* Hierarhy in Organisations: An International Comparison. San Francisco, 1974.

3.2. КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

Культура и социальность: проблема институционализации

Институционализация (далее И.) — процесс и результат упорядочивания социальных структур посредством образцов культуры.

Фундаментальная проблема современной социальной науки, в т.ч. антропологии, заключается в том, чтобы ответить на вопрос, сформулированный еще в XVII в. Т. Гоббсом: как и почему возможно существование и изменение общества? С этой точки зрения современных ученых интересуют те процессы и структуры, при помощи которых (или посредством которых) социальные системы (структуры), в т.ч. и общества, возникают, сохраняются (воспроизводятся) и со временем распадаются. Эти процессы и структуры получили в современной научной литературе название И. и деинституционализации.

Содержание И. определяется в ходе анализа взаимодействия культуры и социальности.

Культура и социальность. К постановке проблемы

В первую очередь необходимо отметить, что категория «культура» сопоставима по смыслу с такими понятиями, как «социальное», «общество», «личность». В социально-научной литературе уже почти столетие проводится различие между социальными и культурными аспектами жизни человека. Как известно, обе стороны тесно взаимосвязаны между собой и выражают разные аспекты И.

Социальное как сторона И. относится к моделям ассоциации и отношениям, «при помощи которых люди влияют или воздействуют друг на друга...»¹. Оно характеризует способы и формы взаимодействия между людьми — социальные отношения, структуры и процессы их развития, а также комплексы социальных статусов и ролей, участвующие в процессах И.

Культурное в контексте И. выражает «некоторые результаты этих закономерностей в виде поддающихся регистрации ценностей, норм и стандартов»². Иными словами, оно охватывает содержание (средства и результаты) процессов И., а именно — ценности, образцы и нормы, которые вырабатываются (и поддерживаются) людьми, а также опосредуют их взаимодействие.

Следовательно, понятия «социальное» и «культурное» обозначают соответственно различные стороны или грани единого процесса И. Соотношение между ними можно представить в виде соотношения *формы* (устойчивые способы и структуры взаимодействия людей) и *содержания* (надбиологические способы и механизмы организации деятельности — программы, цели, нормы и ценности людей).

В современной отечественной литературе также принято различать социальное и культурное. Однако их сопоставление проводится, как правило, вне связи с процессами И. Так, по мнению В.Ж. Келле, «культура — это и ступень развития человека, и его созидательная деятельность, формирующая "мир человека"». Понятие социального по уровню общности сопоставимо с категорией культуры. Оно отражает наличие между людьми устойчивых связей и отношений, возникающих в процессе их совместной деятельности, направленной на поддержание их существования, а также социальных институтов, закрепляющих эти связи и отношения»³.

Можно было бы согласиться с этой позицией. Тем более что в социальной науке существует давно сложившаяся традиция в различении социального и культурного. Однако имеются три вопроса, которые требуют уточнения. Социальна ли сама куль-

¹ См.: Беккер Б., Боскова А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961. С. 302.

² Там же.

³ Келле В.Ж. Культура и социальность // Постигание культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1997. С. 254-255.

тура? Что именно в культуре выходит за рамки социального? Каким образом эти стороны «участвуют» в процессах И.?

Во-первых, культура и социальность соотносятся между собой прежде всего как *содержание* и *форма*. При этом мы не должны забывать о том, что культура есть над-биологический и *социальный феномен*. Она возникает и проявляется прежде всего в пространстве человеческой социальности и социального взаимодействия. Общее же между ними — человек и его родовые силы или способности, которые выступают *действительностью всего человеческого универсума*. Следовательно, мир человека рассматривается с самого начала как многослойный феномен, выступающий в одном случае как действительность всей жизни людей и причина их активности (родовые силы и способности), во втором — как содержание человеческой деятельности (культура), а в третьем — как форма устойчивого взаимодействия (собственно социальность).

Системообразующим признаком культуры, определяющим ее целостность, выступает *универсальное содержание деятельности*, которое можно условно выразить разными формулами, например: «цель — средства — результат» (модель целерационального действия). Именно программирование этой стороны деятельности, в отличие от ее поведенческого и структурного компонентов, может быть обеспечено культурной системой. При этом культура характеризует определенную матрицу или модель (метасистему) прошлой или настоящей деятельности, а не ее специфику и конкретно-ситуационное содержание.

Причем содержание деятельности следует рассматривать как объективно-интерсубъективный и общезначимый (универсальный) феномен, проявляющийся независимо от индивидуального сознания и воли самих индивидов. Культурным является лишь то содержание, которое может быть воспринято другими деятелями как их собственное содержание, т. е. как общезначимое, т. е. имеющее объективное или интерсубъективное значение.

Во-вторых, соотношение культуры и социальности нас интересует с точки зрения категорий *свободы* и *необходимости*. С одной стороны, культура есть преодоление социальности в актах свободы, в т.ч. выход за пределы ролевого диктата и поведенческих детерминант, обуславливающих деятельность человека. В этом смысле она выступает как «надсоциальный» феномен, поле субъективной свободы в мире социальной детерминации. С этим смысловым оттенком культуры связаны экзистенция человека, его творчество и всякая созидательная активность, противопоставляемые обычно процессам социальной адаптации. С другой стороны, культура существует в определенных институциональных рамках, побуждая или заставляя индивидов действовать определенным образом и устанавливая пределы их свободной активности посредством предписаний, установок и норм. Следовательно, там, где культура обеспечивает интеграцию социального целого, она выступает необходимостью, детерминирующей поведение индивидов. В тех же случаях, где ее содержание является «фоном», «материалом» для субъекта творческой активности, стремящегося преодолеть институциональные границы данной ему социальности, она становится над (сверх) социальной реальностью, т. е. метакulturой, уходящей своими корнями в сферу социального бессознательного или мир трансцендентного.

Примечательно, что сущность культуры многие исследователи видят в ее «над-социальности» или «сверхсоциальности» (трансцендентности). Очевидно, что она представляет собой совершенно иной уровень организации человеческой жизни, чем социальная организация.¹ Но при этом нельзя забывать о детерминирующем характере культуры и культурной обусловленности социальных явлений.

¹ Удивительно, что большинство исследователей, стремящихся дать собственное определение культуры, так и не пришли к такому очевидному и поражающему своей простотой и логической стройностью выводу: смысл культуры лежит в ее сверх- или надсоциальном характере. Культура — это не только надприродный, но и надсоциальный феномен. Именно данное обстоятельство позволяет ее рассматривать как универсальное содержание деятельности, как своеобразную «надстройку» над ней (метасистему).

В-третьих, взаимосвязь культуры и социальности необходимо рассматривать также в контексте И. через соотношение общего (всеобщего), особенного (типического) и единичного (индивидуального). Именно И. позволяет интегрировать эти стороны в едином потоке человеческого существования. Она не только устанавливает границы и рамки свободы человека, но и обеспечивает его необходимыми средствами и механизмами. При этом социальность создает условия для адаптации, а культура выполняет прежде всего функцию социализации (инкультурации). Взаимосвязь же между ними и составляет суть процесса И., который выступает главным предметом исследований в социологии и социальной антропологии.

В качестве примера общего (всеобщего) выступают, соответственно, родовые силы и способности человека, которые являются действительностью социальной жизни. Они проявляются на уровне культурных универсалий (метакультура) и социальных законов (человеческий социум в целом). Особенное в культуре выражено в виде разнообразных традиций, обычаев и нравов (общностная культура), а в сфере социальности — в виде институциональных матриц или сетей социальных статусов и ролей (социальные институты). Единичным в культуре следует считать различные образцы или артефакты, отражающие конкретное содержание и результаты деятельности людей, а в социальном мире — типические социальные действия субъектов (социальные факты), или точнее — нормативно обусловленные социальные позиции и роли.

Если же рассматривать эти стороны социокультурной жизни в целом с точки зрения соотношения общего, особенного и единичного, то их взаимосвязь можно выразить следующим образом: *всеобщее* в социуме — это родовые силы, развитие которых связано с понятием культурных универсалий (метакультура как пространство диалога между культурами), *особенное* или типическое в нем есть культура, соотносимая с понятием социальной общности (общностная, в т.ч. национальная, региональная или этническая культура), а *единичное* в нем представлено фактами социального взаимодействия, соответствующими индивидуальной культуре, которая выражает уровень интеллектуального и практического оснащения деятельности конкретного человека.

Следовательно, в данном контексте анализа культура, выступая в качестве особенного в человеческом универсуме вообще, проявляется далее на всех уровнях дифференциации — общем (метакультура), особенном (культура конкретной общности) и единичном (культура индивида). Вместе с тем она опосредует процессы И. как особенная (типическая) часть универсума.

Таким образом И. представляет собой особенное или типическое, которое проявляется на уровне взаимодействия общностей и их культур.

С учетом выделенных нами параметров взаимодействия социального и культурного приведем в виде таблицы их предварительную сравнительную характеристику (см. табл. 1).

Таблица 1

Стороны социальной жизни	Критерии дифференциации		
	Первый критерий (действительность, содержание и форма)	Второй критерий (свобода и необходимость)	Третий критерий (общее, особенное и единичное)
Родовые силы и способности человека	Действительность человеческой жизни (универсума)	Свобода и творчество (в т.ч. способность к трансцендированию)	Общее (общеродовое — метакультура)
Культура	Универсальное содержание деятельности	Свобода в тисках необходимости (наличие «институциональных рамок»)	Особенное (типичное — общностная культура как способ институционализации)
Социальность	Устойчивая форма взаимодействия людей	Необходимость и детерминированность (адаптация)	Единичное (факты социального взаимодействия)

Такое разграничение культуры и социальности не является общепринятым в научной литературе. Оно расходится с уже известными точками зрения и позициями. Рассмотрим для примера некоторые из них.

Основные подходы к изучению институционализации в социальных науках

В самом общем виде И. — процесс взаимодействия культуры и социальности, в результате которого различные социальные общности между ними упорядочиваются и организуются на основе конвенциональных (взаимосогласованных) норм и ценностей. Понятие И. широко используется в социологии и культурной антропологии, других социальных науках, что позволяет выделить несколько ракурсов или подходов к его интерпретации.

В зависимости от подхода, которого придерживается автор той или иной концепции И., выделяется определенный аспект (ракурс) ее изучения. В социально-научной литературе можно условно выделить четыре модели исследования проблемы И.: (1) *социоцентристская*, рассматривающая культуру как структурный компонент социальной системы или общества (характерная для некоторых версий социологического подхода); (2) *культуроцентристская*, исследующая общество как продукт развития культуры (присущая отдельным версиям культурологического и культурно-антропологического подхода); (3) *смешанная*, в которой социологический и культурно-антропологический подходы сочетаются в разной степени; (4) *интегральная*, вырабатывающая новый подход в результате синтеза различных социальных концепций (например, социокультурный подход).

Социологический подход

В современной социальной науке выделение институционального аспекта общества в предметную область социологии соответствует взглядам Т. Парсонса, Ю. Хабермаса, Э. Гидденса, П. Бергера, Т. Лукмана, Дж. Тернера, а также других западных и отечественных теоретиков. Большинство из них придерживается в основном «смешанной» модели исследования проблемы И. По их общему мнению, И. выражает процесс и результат *структурного и функционального сопряжения культуры и социальной системы*. Так, по Т. Парсонсу, «социология занимается лишь одним, преимущественно функциональным, аспектом социальных систем, а именно изучает структуры и процессы, имеющие отношение к интеграции этих систем...».¹

В ходе анализа институционального аспекта социального действия, как считает Т. Парсонс, «выявляются действующие в социальных системах нормативные экспектации, коренящиеся в культуре и определяющие, что именно надлежит делать при тех или иных обстоятельствах людям в различных статусах и ролях одного или нескольких различных значений».²

Как отмечает Ю. Хабермас, Парсонс рассматривал социальные системы в контексте функционалистского понимания институтов. Институты являются промежуточным звеном между ценностными ориентациями, с одной стороны, и мотивами и возможностями — с другой. Они состоят из ролей и норм, которые формируют группы и связывают между собой индивидов. Вместе с тем институты находятся в функциональных связях с внешней средой, с которой они взаимодействуют как системы, контролируемые ценностями данного общества.³ Они возникают в виде функционально дифференцированных систем ожиданий (экспектаций) и являются одновременно как следствиями процесса И., так и факторами, контролирующими поведение людей в обществе.

Ю. Хабермас (так же как и Парсонс) считает главной темой социологии «изменения социальной интеграции, которые в строении старых европейских обществ

¹ См.: Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 364.

² Там же. С. 364-365.

³ См.: Современная западная теоретическая социология. Выпуск 1. Юрген Хабермас. М., 1992. С. 46.

были вызваны возникновением современной системы государств и вычленением хозяйственной системы, регулируемой рынком».¹

П. Бергер и Т. Лукман, представляющие феноменологическое направление в современной социальной науке, также определяют И. как центральную проблему социологии. «Институционализация, — пишут они в своей книге "Социальное конструирование реальности", — имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода. Иначе говоря, любая такая типизация есть институт... Типизации опривыченных действий, составляющих институты, всегда разделяются; они доступны для понимания всех членов определенной социальной группы, и сам институт типизирует как индивидуальных деятелей, так и индивидуальные действия».²

По мнению Э. Гидденса, предметом изучения социологии являются *институты современного общества*. Данное общество выступает не чем иным, как системой институционализированных форм поведения людей, которые повторяются и воспроизводятся в длительной пространственно-временной перспективе. Однако Гидденс недостаточно убедителен в своей попытке доказать принципиальное различие социологии и других социальных наук. Специфику социологии он видит лишь в том, что она, в отличие, например, от экономической теории или политологии, изучающих соответственно экономические и политические институты современного общества, рассматривает взаимосвязь последних с другими социальными институтами.³ Вместе с тем перед социологией стоит задача исследовать итоговый баланс, складывающийся между социальным воспроизводством (сохранением общества как целого во времени) и социальной трансформацией (целенаправленными и случайными изменениями общества).

Дж. Тернер, обобщая поиск социологией своих предметных оснований, предлагает более широкую трактовку И. Он определяет социологию как научную попытку объяснить сложные и многообразные процессы И. и деинституционализации, т. е. процессы, при помощи которых люди либо организуются в группы, либо эти группы распадаются в результате каких-нибудь деструктивных факторов.⁴

В исследовании природы институционализации в социальной науке существует несколько подходов. Так, например, с точки зрения уменьшения напряженности и отклонений в социальной организации Дж. Тернер выделяет несколько моментов: «а) институционализация, благодаря которой ролевые ожидания становятся четкими и однозначными...; б) межличностные санкции и жесты, которые искусно применяются "актерами" в целях взаимной согласованности санкций; в) ритуальные действия, посредством которых "актеры" символически воздействуют на источники напряженности...; г) структуры, обеспечивающие сохранение ценностей...; д) структуры повторной интеграции, которые специально предназначены для того, чтобы охватить и снова привести к норме любую тенденцию к отклонению; е) ...институционализация системы, способной применять насилие и принуждение».⁵

Антропологический подход

Несколько сложнее дело обстоит с культурной (и социальной) антропологией, которая, по мнению Парсонса, присвоила себе более обширную область, чем социология. Она «включает в себя аналитическое изучение явлений культуры, структурированных символически значимых систем, в которых и посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и личности».⁶

¹ См.: Современная западная теоретическая социология. Выпуск 1. Юрген Хабермас. М., 1992. С. 59.

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 92.

³ Гидденс Э. Социология // Социологические исследования. 1994. № 2. С. 133.

⁴ См.: Тернер Дж. Структура социологической теории. М., 1985. С. 28, 385.

⁵ Там же. С. 71.

⁶ См.: Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 363.

Что же касается собственно социальной антропологии, то ее положение среди других наук напоминает ситуацию в социальной психологии, находящейся на стыке социологии и психологии. Антропология, с точки зрения Парсонса, уделяет преимущественное внимание изучению социальных структур и процессов применительно к их культурным условиям и связям.¹ Другими словами, ее интересуют не организационно-функциональные (как социологию), а культурные и, в особенности, структурные аспекты И. социальной жизни.

Какова же роль социальной и культурной антропологии в изучении процессов и структур И.? На этот вопрос уже пытался ответить Т. Парсонс. По-видимому, если учесть его позицию, целью данной науки является не просто изучение культурных аспектов социальной организации, а формирование представлений о «внешних» и внебиологически выработанных факторах ее развития.

Важную роль социальной и культурной антропологии в изучении институциональных структур подчеркивал Э. Тирикьян. По его мнению, общая теория социальной реальности сегодня не может обойтись без синтеза социологических и культурно-антропологических подходов, изучающих соответственно две взаимосвязанные стороны этой реальности — социальные институты и К. За институциональными (общественно узаконенными) феноменами социальной жизни лежат «глубинные» внеинституциональные структуры, которые традиционно изучает антропология на примере примитивных обществ. Без понимания последних невозможно проникнуть на «онтологический» уровень социокультурной реальности, охватывающий собой сущностные модели человеческого существования.²

Именно раскрытие сущностных (базовых) моделей человеческого существования и составляет предмет всего антропологического знания.

«Смешанные» (антрополого-социологические) подходы

Рассмотрим теперь некоторые «смешанные» или комбинированные модели изучения И. в социальных науках, которые предусматривают объединение познавательных возможностей социологии и антропологии. Так, Г. Беккер и А. Босков видят различие между социологическими и антропологическими подходами в исследовании И. общества в характере их ориентации на анализ тех или иных типов и аспектов социокультурных изменений.³ Например, если социальные изменения находятся в поле зрения главным образом социологии, то культурные — социальной и культурной антропологии. Поэтому социология занимается преимущественно изучением социальных аспектов институциональных изменений — дифференцированных и функционально обусловленных (т. е. направленных на удовлетворение определенных нужд людей, их групп) моделей поведения, в основе которых лежат комплексы взаимосвязанных социальных ролей. Социокультурная антропология анализирует культурные аспекты этих изменений, обращая особое внимание на общие приобретенные ценности, связанные с удовлетворением значимых потребностей.

Недостаточность социологического подхода к исследованию проблем И. и деинституционализации Э. Гидденс стремится компенсировать за счет включения в него элементов антропологического подхода. «Антропологическое измерение социологического воображения необходимо, — подчеркивает он, — поскольку позволяет нам видеть, какой калейдоскоп различных форм представляет собой человеческая социальная жизнь. Контраст традиционных форм социальной жизни с нашими позволяет больше узнать о специфических типах нашего социального поведения».⁴

Гидденс убежден в том, что именно социальная антропология дает возможность глубже проникнуть в структуру и механизмы социальных действий людей, а следова-

¹ См.: Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 363.

² См.: Критика современной буржуазной социологической теории. М., 1977. С. 142 — 160.

³ См.: Беккер Б., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961. С. 298-348.

⁴ Гидденс Э. Введение в социологию // Современная зарубежная социология (70 — 80-е годы). М., 1993. С. 15.

тельно, лучше понять природу И. Однако трудно согласиться с его трактовкой предмета антропологии — *изучения примитивных форм общества* (племенных, клановых, аграрных), которые либо полностью исчезли с лица земли, либо приспособились к условиям развития современных промышленных обществ. Если продолжить логику данного рассуждения, то следует признать, что антропология в ближайшем будущем перестанет существовать как наука, утратив полностью свой предмет исследования.

В отечественной научной литературе сложились две позиции по отношению к проблеме И., которые можно условно отнести к «смешанным» моделям, поскольку ни одна из них не настаивает на ее дисциплинарной принадлежности. В соответствии с первым из них результатом И. выступают новые социальные институты. При этом упускается из виду или принижается роль сохранения и функционирования уже существующих институтов. Вторая же позиция допускает осуществление институционализации в более широком плане. Согласно ей институциональная сфера присутствует на любом уровне структурной организации общества и проявляется в той мере, в какой действия людей могут упорядочиваться и координироваться при помощи соответствующих правил.

Мы разделяем в основном позицию тех авторов, которые рассматривают И. одновременно как процесс и как результат упорядочения связей между субъектами совместной деятельности, включая и регламентацию их поведения посредством специальных правил и норм.

Благодаря этому становится возможным предвидение действий других субъектов и контроль за их поведением. То, что сутью И. является упорядочение межсубъектных связей в обществе или, иначе выражаясь, установление и поддержание определенного социального порядка, признают многие исследователи. Однако не все из них придерживаются одинаковых взглядов как на сам социальный порядок, так и на способ упорядочения связей между элементами социальной системы.

Итак, различие между социологическим и антропологическим подходами к И., сохранившее свое место в «смешанных» социально-научных моделях и концепциях, состоит в следующем: социология рассматривает социальный порядок как исходную категорию, определяющую характер «внутренних» связей социальной системы, а социальная и культурная антропология исходит из представления о первичности культурного порядка по отношению к социальному и, значит, о культурной детерминации социального порядка.

С нашей точки зрения, в изучении процессов и структур И. антропологии, несмотря на частичную «утрату» ею традиционного объекта («примитивных обществ» и их культур!). принадлежит по-прежнему важная роль. Социологическое воображение не может вытеснить полностью антропологический взгляд, апеллирующий к исследованию глубинных структур социального сознания и поведения людей и выявлению сущностных моделей их существования в обществе, в т.ч. структур бессознательного. Ее объект — культура различных общностей, рассматриваемая как фактор И. современного общества.

Таким образом, в отличие от социологии, которую интересуют главным образом *формы* социальных процессов и структур, взятых в их взаимосвязи, антропология занимается преимущественно *содержанием* этих структур и процессов с их опосредующими звеньями, выполняющими функцию своеобразных «обручей» или «пристязных ремней». Именно то, что удерживает общество, социальные группы в состоянии равновесия с «внешней» средой, выступает для антрополога главной зоной его научного поиска.

Специфика социокультурного анализа процессов институционализации

Необходимость интеграции научно-познавательных и методологических возможностей социокультурной антропологии и социологии в решении проблемы И. потребовало создания нового подхода, который получил название социокультурного анализа.

В основе *социокультурного анализа* лежат социально-философские и общетеоретические предпосылки, в частности представление о цикличности общественного развития, изначальной многомерности и многообразии явлений и процессов социального мира. В то же время он обращает первостепенное внимание на соотношение традиционных и современных форм, социальных и культурных аспектов социума, институциональных и неинституциональных сторон социальных общностей, существующих и развивающихся в едином социокультурном пространстве.

Качественная же специфика социокультурного анализа заключается в характере познания разнообразных явлений и процессов жизни людей. Она выражается, с нашей точки зрения, следующим образом:

— путем рассмотрения этих явлений в единстве и взаимосвязи социальных, культурных и личностных сторон (*общесоциологическая перспектива*);

— путем актуализации «высших» родовых сил человека как основного источника развития социальных субъектов в современном мире (*общепсихологическая перспектива*);

— посредством рассмотрения культуры как универсального содержания и метасистемы деятельности социальных субъектов (*культурно-деятельностная перспектива*);

— путем изучения культуры как способа конструирования изменений социальной реальности в желательном для субъектов направлении и на основе отбора наиболее устойчивых социокультурных образцов (*конструктивистская перспектива*);

— посредством изучения культуры как фактора И. социальных общностей (*институциональная перспектива*).

Как видно, первый и третий аспекты социокультурного анализа связаны с широкой и узкой трактовками И., понимаемой в первом случае как целостный процесс становления и формирования современного социума в единстве его социальных, личностных и культурных начал, а во втором — как процесс и результат возникновения собственно институциональных систем и структур общества (социальных институтов).

Социокультурный анализ, понимаемый в более широком смысле предполагает в первую очередь выделение и комплексное изучение институциональных и неинституциональных сторон социальной жизни людей. При этом культура рассматривается нами как основная предпосылка или условие возникновения и существования институциональных (стандартизированных и нормативно опосредованных) структур социальной организации современного типа.

Социокультурный анализ, рассматриваемый в узком смысле (т. е. как институциональный анализ), предусматривает определение целей и функций, ради реализации которых существует или создается тот или иной институт.

Итак, социокультурный подход к решению проблемы И., опирается на социально-философские и философско-культурологические модели, теоретические разработки социологии и социальной (культурной) антропологии, являясь тем самым реальной альтернативой «частным» видам исследования.

См. также статьи: *Культура: опыт антропологической интерпретации*; *Культура: основания, определения, понятия*; *Культура: структура и функции*; *Культура и общество*; *Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания*; *Культурная система (философские основания)*.

Лит.: Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995; Беккер Б., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961; Гидденс Э. Введение в социологию // Современная зарубежная социология (70 — 80-е годы). М., 1993; Келле В.Ж. Культура и социальность // Постигание культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1997; Резник Ю.М. Культура как предмет изучения // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. 3. Вып. 1—3; Современная западная теоретическая социология. Выпуск 1. Юрген Хабермас. М., 1992; Тернер Дж. Структура социологической теории М., 1985.

Общество (далее О.) — одно из самых важных понятий всех философских и социально-научных дисциплин, включая социальную философию, философию истории, социологию, историю, этнологию (социальную антропологию), политическую экономию, культурологию и др. Это делает необходимым его детальный теоретический анализ.

Многозначность понятия «общество»

В ходе анализа выясняется, что понятие «О.» имеет не одно, а ряд значений. Иначе говоря, существует не одно понятие О., а несколько разных понятий, выражаемых одним словом.

Нет смысла задерживаться на обыденных значениях этого слова, когда о человеке говорят, например, что он попал в дурное О. или возвращается в великосветском О. Можно лишь упомянуть и об использовании слова «О.» как в быту, так и в науке для обозначения тех или иных общественных и прочих организаций: «О. соединенных славян», «Южное О.», «Философское О.», «О. охраны памятников истории и культуры», «О. взаимного кредита», О. любителей кошек, собак, акционерное О. и т. п.

В философской, социологической, исторической и этнологической (социально-антропологической) литературе термин «О.» используется, по крайней мере в пяти хотя и связанных между собой, но все же разных смыслах.

Первое и, пожалуй, самое важное значение термина «О.» — отдельное, конкретное О., являющееся относительно самостоятельной единицей исторического развития. Этот смысл слова «О.» очень часто не отличают от *второго* его значения — О. вообще, в котором выражается то общее, что присуще всем конкретным отдельным О., независимо от их типа, индивидуальных особенностей, времени существования и т. п. А отличать эти два смысла слова «О.» крайне необходимо для любого обществоведа.

Социологический номинализм и социологический реализм (субстанциализм)

Выделение отдельного конкретного О. позволяет поставить вопрос о том, имеет ли О. самостоятельное существование или его бытие есть производное от существования составляющих его индивидов. С момента появления теоретического подхода к исследованию общества в философской, социологической и исторической мысли существовали два основных ответа на этот вопрос.

Один из них заключался в том, что О. представляет собой простую совокупность, сумму индивидов. Поэтому единственными реальными объектами социального исследования являются люди. Никаких других объектов не существует. Такую точку зрения нередко называют *социологическим номинализмом*. Подобного рода взгляд нашел свое предельно четкое выражение, например, в работе известного русского историка, историософа и социолога *Н.И. Кареева* (1850—1931) «Введение в изучение социологии». Он писал: «Алчность есть единственное реальное существо, с которым имеет дело социология. Народы или отдельные классы одного и того же народа суть собирательные единицы, состоящие из отдельных личностей».¹

Сходной точки зрения придерживался немецкий социолог *М. Вебер* (1864 — 1920), наиболее четко изложившей ее в работе «Основные социологические понятия». «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических, — писал он, — может быть, напротив, целесообразно или даже неизбежно рассматривать социальные образования ("государство", "ассоциацию", "акционерное О.", "учреждение") совершенно также, как отдельных индивидов (например, как носителей прав и обязанностей или как субъектов, совершающих релевантные в правовом отношении действия). Для понимающей социологии, интерпретирующей поведение

людей, эти образования — просто процессы и связи специфического поведения отдельных людей, так как только они являют собой понятных для нас носителей осмысленных действий».¹

Подобная точка зрения и сейчас имеет много сторонников. Ограничимся одним лишь высказыванием Д. Антисери и Л. Инфантино, которым открывается их предисловие к сборнику работ австрийско-американского экономиста *Ф.А. фон Хайека* (1899—1992) «Познание, конкуренция и свобода. Антология сочинений»: «*Не существует ни классов, ни общества как такового, существуют лишь индивиды.*

Социальные науки (социология, экономика, историография, антропология и т. п.) имеют дело с коллективными понятиями, такими как государство, нация, партия, революция, капитализм, О. и т. д. Два крупных направления мысли отражают коллективистскую традицию интерпретации таких понятий и индивидуалистскую традицию. Коллективисты (Сен-Симон, Конт, Гегель, Маркс, неомарксисты, структуралисты) утверждают, что коллективистским понятиям соответствует некая определенная реальность, автономная и независимая от людей: О., партии, классы в качестве реальных образований лепят индивидов, а ученый обязан искать и описывать законы развития этих субстанций.

Сторонники методологического индивидуализма (Д. Юм, А. Смит, К. Поппер, Ф. Хайек — ближе к нам Р. Будон) утверждают, что коллективным понятиям не соответствует никакая специфическая реальность. Классов, обществ, партий, ни даже вооруженных сил не существует. Есть только индивиды. Только индивиды думают и действуют. В этом состоит теоретическое ядро методологического индивидуализма»,²

Ни названные выше авторы, ни другие сторонники данного взгляда никогда не могли провести его до конца последовательно. В другом месте той же самой названной выше книги Н.И. Кареев утверждал: «О. не есть простая совокупность личностей, находящихся в психическом и практическом взаимодействии, но целая система этих взаимодействий, в коей последние получают известные постоянные формы, известную организацию».³ Тем самым фактически он переходил на совершенно иную позицию.

Суть второго ответа на поставленный выше вопрос заключается в том, что О. хотя и состоит из индивидов, но ни в коем случае не представляет собой их простой совокупности. Оно есть целостное образование, имеющее свою жизнь, не сводимую к существованию составляющих его людей, особый субъект, развивающийся по собственным, только ему присущим законам. Подобную точку зрения нередко именуют *социологическим реализмом* или *социологическим субстанциализмом*. Такой взгляд достаточно четко проявился уже в труде *Аристотеля* (384 — 322 гг. до н. э.) «Политика». «Итак, очевидно, — писал он, — государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшийся в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому».⁴

Перед теми исследователями, которые рассматривали О. как единое целое, не сводимое к сумме составляющих его индивидов, неизбежно вставал вопрос об основе его целостности. И решить его было далеко не просто, что можно наглядно увидеть на примере убежденного сторонника социологического реализма французского социолога *Э. Дюркгейма* (1858—1917). Он настаивал на том, что О. представляет независимую от индивидов, внеиндивидуальную и даже надиндивидуальную реальность. Эта особого рода реальность, не сводимая к другим ее видам, включена в универсальный природный порядок. Социальная реальность столь же устойчива и основательна, как все другие виды реальности, и, соответственно, так же, как и они, развивается по определенным законам.

¹ Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990. С. 614.

² Хайек Ф.А. фон. Познание, конкуренция и свобода. Антология сочинений. СПб., 1999. С. 43.

³ Кареев Н.И. Указ. раб. С. 295 — 296.

⁴ Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 379.

На естественно возникавший вопрос о природе этой социальной реальности Э. Дюркгейм прямого ответа не давал. Но так как он с самого начала своей научной деятельности настаивал на духовном характере всех социальных явлений (включая экономические), то получалось, что эта реальность была в сущности духовной. Объяснить, каким образом духовная реальность может быть независимой от людей, Э. Дюркгейм оказался не в состоянии. И в результате, начав с резкой критики психологизма, с подчеркивания внешнего и принудительного характера социальных фактов, он в последующем все в большей и большей степени стал склоняться к психологическому их объяснению.

Истоки социальной целостности искали в духовной сфере и многие другие мыслители. Делая это, они в то же время не могли не видеть, что если понимать духовную жизнь О. как психическую, душевную жизнь составляющих его людей, то это с неизбежностью приведет к переходу на позиции социологического номинализма. Попытки преодолеть субъективизм в понимании духовной жизни как основы общества вели некоторых из них к объективному идеализму и к религии.

Для многих других ученых это было неприемлемо. Стремление найти действительную объективную основу О. издавна толкало мыслителей, придерживавшихся социологического реализма, к поискам аналогий между О. и живым организмом, а иногда и к стремлению уподобить О. биологическому организму. Такие попытки начались еще в эпоху Античности и продолжались в последующее время.

Но достаточно широко термин «организм» в применении к О. стал использоваться лишь с 40-х гг. XIX в. Одним из первых этот сделал О. Конт (1798—1857). Последний отнюдь не отождествлял О. с биологическим организмом. Ему важно было лишь подчеркнуть, что О. есть целостное образование, особый субъект эволюции. И чтобы показать отличие О. от животного организма, он называл его не просто организмом, а социальным организмом. Термин «социальный организм» был подхвачен другим философом-позитивистом и социологом Г. Спенсером (1820—1903). Главным для него было «уподобление общества живому телу»¹ с целью обоснования мысли о том, что О. не есть простая совокупность людей, а нечто целое, не сводимое к сумме составляющих его индивидов. «...В социальном организме, — писал он, — как и в индивидуальном, является жизнь целого, совершенно отличная от жизней отдельных единиц, хотя и слагающаяся из этих последних».²

В 70-х гг. XIX в. появляется своеобразная школа в социальной науке, пытающаяся не просто провести аналогию между О. и биологическим организмом, но в значительной степени, если не полностью, отождествить их. Это течение, представленное Ж.Ф. Лилиенфельдом (1829—1903), А.Э. Шеффле (1831—1903), А. Фулье (1838—1912), В.А. Эспинасом (1844—1922), Р. Вормсом (1869—1936), получило название «органической школы», или «органического направления» в социальной науке.

Последний термин нередко употребляется для обозначения всего течения, сторонники которого рассматривают О. как единое целостное образование. И если «органическая школа» скоро потеряла популярность, ибо выяснилось, что общественные связи качественно отличны от биологических, то органическое направление в широком смысле слова в конце концов восторжествовало в общественной науке. Взгляда на О. как на особое органическое целое, не сводимое к сумме составляющих его индивидов, придерживаются сейчас большинство обществоведов.

См. также статьи: *Культура и общество; Культура и социальность; Община; Племя. Народ. Нация; Этнос.*

Соч.: Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983; Вебер М. Избранные произведения.

М., 1990; Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 1897; Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1934; Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898; Хайек Ф.А. фон. Познание, конкуренция и свобода. Антология сочинений. СПб., 1999.

¹ Спенсер Г. Социальный организм // Спенсер Г. Научные, политические и философские опыты. Т. I. СПб., 1866. С. 427.

² Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898. С. 284.

Лит.: Гуревич А.Я. К дискуссии о докапиталистических формациях: формация и уклад // Вопросы философии. 1968. № 2; Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974; Семенов Ю.И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003.

Ю.И. Семенов

Антропосоциогенез

Антропосоциогенез (далее А.) — часть биологической и социальной эволюции, которая привела к появлению вида *Homo sapiens*, отделившегося от прочих гоминид и человекообразных обезьян; процесс историко-эволюционного формирования физического и социального типа человека, первоначального развития его трудовой деятельности и речи. Изучением А. занимается множество наук, в частности физическая и культурная антропология, палеоантропология, генетика, лингвистика и др.

Предыстория человека

Узловые моменты А. поддаются увязке в единую гипотетическую цепь событий, подчиняющихся определенным закономерностям, что стало возможно благодаря выдающимся открытиям в палеоантропологии последней четверти XX в. В биологическом отношении современный человек и его двуногие предки относятся к *трибе гоминин* семейства гоминид отряда приматов (к *трибе панин* этого семейства принадлежат обезьяны шимпанзе, а к *трибе гориллин* — гориллы).¹

В ледниковые эпохи холодного и сухого климата, когда растительной пищи было мало и ее приходилось собирать с обширных пространств, на земле господствовали высокоподвижные животные, на суше — четвероногие (звероподобные пресмыкающиеся при пермокарбоневом оледенении 310 — 260 миллионов лет назад; динозавры зауроподы при юрском микрооледенении в пределах 201 — 144,2 миллиона лет назад; млекопитающие при кайнозойском похолодании и оледенении 65 миллионов лет назад).

Напротив, в межледниковые эпизоды теплого и влажного климата, когда растительная пища была обильной и ее не приходилось изыскивать на пространных территориях, господство принадлежало энергетически экономным, малоподвижным животным, на суше — двуногим (текодонтам и динозаврам в послеледниковом триасовом периоде 251—201 миллион лет назад; крупнейшим двуногим динозаврам в безледниковом меловом периоде 144,2 — 65 миллионов лет назад; при потеплении в среднем эоцене на Земле закономерно возникло двуногое, бегающее млекопитающее, эволюционное подобие, конвергент, двуногих динозавров, — *Leptictidium nasutum* 50 — 48 миллионов лет назад, а в конце раннесреднемиоценового потепления 24—13 миллионов лет назад — двуногая обезьяна «перелоапитек каталонский» в Испании). Похолодание среднего миоцена 13—10 миллионов лет назад толкнуло «перелоапитека» к миграции в Африку, где он положил начало гомининам (отчего в Африке не удалось найти местных обезьяньих предков гоминин).

Древнейшим прямоходящим гоминином можно считать *Sahelanthropus tchadensis* («сахельантропа чадского») из центральноафриканского государства Чад возрастом 7 — 6 миллионов лет,² за которым в Восточной Африке последовали *Orrorin tugenensis* («первобытный человек тугенский») из Кении древностью в $6,2 \pm 0,19$ — $5,625 \pm 0,5$ миллиона лет,³ *Australopithecus anamensis* («австралопитек озерный») из Кении возрастом $4,17/4,12$ — $3,89 \pm 0,02$ миллиона лет и *Australopithecus afarensis*

¹ См.: Groves C.P. A theory of human and primate evolution. Oxford, 1989. XII. C. 70.

² См.: Brunet M. et al. New material of the earliest hominid from the Upper Miocene of Chad // Nature. 2005. Vol. 434. № 7034. P. 752 - 755.

³ См.: Senut B. et al. First hominid from the Miocene (Lukeino Formation, Kenya) // Comptes rendus de l'Academie des sciences. Serie II. F. a. 2001. T. 332. № 2. P. 137 — 144.

⁴ См.: Leakey M.G. et al. New four-million-year-old hominid species from Kanapoi and Allia Bay, Kenya // Nature. 1995. Vol. 376. № 6541. P. 565 — 571.

(«австралопитек афарский») из Танзании и Эфиопии древностью $3,89 \pm 0,02$ — 3,0 миллиона лет.¹

Последнего на исторической сцене потеснил *Kenyanthropus platyops* («кениантроп плосколицый»), наш вероятный прямой предок из Кении, отстоящий от современности на 3,5 — 3,2 миллиона лет.² Его потомок *Kenyanthropus rudolfensis* («кениантроп с озера Рудольфа», ex-*Homo rudolfensis*, т. е. бывший «человек с озера Рудольфа», древностью $2,43 \pm 0,02$ — $1,82 \pm 0,04$, $1,6 \pm 0,05$ миллиона лет, из Кении, Танзании, Эфиопии и Малави)³ уже - 2,3 миллиона лет назад производил в Эфиопии каменные орудия археологической культуры типичного олдовая. Однако древнейшие из них датируются в Када Гона, Эфиопия, $> 2,63 \pm 0,5$, $2,58 \pm 0,23$ миллиона лет назад,⁴ и их носитель пока не известен (им мог быть какой-то «кениантроп»).

На нашем родословном древе «кениантропа» сменил высокорослый (до 2 м) *Homo ergaster* («человек-мастер», датирующийся в Африке $1,9/1,8$ — $1,43 \pm 0,02/1,41 \pm 0,02$ миллиона лет назад). От него палеоантропологическая эстафета перешла к гомининам среднего роста: *Homo erectus* («человеку прямоходящему») и *Homo heidelbergensis* («гейдельбергскому человеку», первые образцы которого отмечены в Танзании, Эритрее и Эфиопии - 1,0 миллиона лет назад). Последний (под именем *Homo antecessor*, «человека-предшественника») вторгся в Европу - 783 тысячи лет назад и оставил - 700 тысяч лет назад в немецком Мауэре свою классическую, «гейдельбергскую» челюсть, закончив жизненный путь в Европе в качестве так называемого прогрессивного неандертальца 126 тысяч лет назад.

Именно от него 125 тысяч лет назад произошел массивный (акселерированный) классический *Homo neanderthalensis* («неандертальский человек»)⁵, который по молекулярно-генетическим данным был чужд нашей филетической линии.⁶

Примерно около 300 тысяч лет назад «гейдельбергский человек» распространился по Южной и Юго-Восточной Азии, где закончил свое существование в виде *Homo soloensis* I «человека с реки Соло» на острове Ява в Индонезии, $53,3 \pm 4$ — 27 ± 2 тысячи лет назад) и даже в облике пигмея *Homo floresiensis* («человека с острова Флорес» в Индонезии. $74 \pm 14/-12$ — 18 тысяч лет назад). В Южной Африке «гейдельбержец» прекратил свою историю 110 тысяч лет назад в обличье *Homo rhodesiensis* («родезийского человека» из Замбии).

Развитию гоминин сопутствовала неотения, т. е. инфантилизация физического облика, поэтому около 200 ± 80 тысяч лет назад⁷ (по другой оценке, учитывающей неотению, — 378,81 тысячи лет назад)⁸ «гейдельбержец» породил а Африке максимально неотеничного для своего времени гоминина *Homo sapiens* («человека разумного»), древнейший образец которого в ископаемом состоянии известен на реке Омо в южной Эфиопии, в формации Кибиш возрастом 195 ± 5 тысяч лет назад. 115 ± 15 — 92 ± 5 тысяч лет назад сапиенс-протокроманьонец европеоидной расы уже населял пещеру Кафзех в Израиле, а испытал демографический подъем, вторгся в Европу, вооруженный верхнепалеолитической культурой ориньяк I (пещера Бачо Киро в Болгарии, 50 ± 9 — 4 тысячи лет назад). Достигнув нынешней территории Франции

¹ См.: Johanson D.C., White T.D. A Systematic Assessment of Early African Hominids // Science. 1979. Vol. 203. № 4378, P. 321 — 330; Зубов А.А. Неандертальцы: что известно о них современной науке? // Этнографическое обозрение. 1999. № 3. С. 67 — 83.

² См.: Leakey M.G. et al. New hominin genus from eastern Africa shows diverse middle Pliocene lineages // Nature. 2001. Vol. 410. № 6827. P. 433 - 440.

³ См.: Leakey R.E. Human Origins. N.Y., 1982. P. 32 — 41.

⁴ См.: Leroi-Gourhan A. Dictionnaire de la Préhistoire. Paris, 1988. X. P. 463.

⁵ См.: Зубов А.А. Новая интерпретация роли «Гейдельбергского человека» в эволюции рода Homo // Этнографическое обозрение. 2001. № 1. С. 91 — 111; Зубов А.А. Неандертальцы: что известно о них современной науке? // Этнографическое обозрение. 1999. № 3. С. 67 — 83.

⁶ См.: Krings M. et al. Neandertal DNA Sequences and the Origin of Modern Humans // Cell. 1997. Vol. 90. № 1.P. 19-30.

⁷ См.: Carm R.L. et al. Mitochondrial DNA and human evolution // Nature. 1987. Vol. 325. № 6099. P. 31-36.

⁸ См.: Клягин Н.В. Современная научная картина мира. М., 2006.

и заселив ее, человек современного типа испытал акселерацию и породил высоко-рослых кроманьонцев (1,85 м роста у мужчин) 27680 ± 270 лет назад.

Став двуногими под влиянием высокой биопродуктивности экосреды во время теплого климатического интервала, наши предки отреагировали на относительное изобилие пищи своего рода «мутацией прожорливости», выразившейся в том, что гоминины, в частности современные люди, начали потреблять в течение взрослой жизни в 3,8 раза больше пищевой энергии на единицу веса тела, нежели прочие высшие млекопитающие (что называется удельным метаболизмом, обменом веществ, или *постоянной Рубнера*).¹

Для сохранения трофического (пищевого) равновесия с экосредой гоминины потребляли в каждый конкретный момент времени в среднем столько же пищи, что и равновеликие плацентарные млекопитающие. Поэтому по сравнению с последними наши предки стали жить примерно в 3,8 раза дольше, из-за чего их индивидуальное развитие (онтогенез) растянулось настолько, что у гоминин во взрослом состоянии продолжали сохраняться инфантильные (детские) и даже эмбриональные (зародышевые) особенности, что называется *неотенией* (от греческ. *vsoxrig* — «юность»);²

Биологические особенности предшественников человека

К числу эмбриональных особенностей взрослого человека относятся обезвоженность тела и округлая форма выпуклого свода черепа, в силу чего наш мозг велик, сопоставим с относительными размерами мозга эмбрионов млекопитающих, но заметно превосходит мозг их взрослых особей. Это обстоятельство является биологическим и не отражает интеллектуального прогресса гоминин, отчего мозг сапиенса, бурно развивавшегося в умственном отношении, не изменился ни на йоту.

Медленно созревая, поколения наших предков сменялись ориентировочно в 3,8 раза медленнее, чем у равновеликих млекопитающих, вследствие чего скорость нашей эволюции замедлилась, так как ее темпы зависят от темпов смены поколений.³ Сравнивая наши эволюционные показатели с данными по другим млекопитающим и деля их пополам, мы должны умножать хронологические результаты молекулярно-генетических исследований на «неотенический коэффициент» 1,9, что приводит лабораторные результаты (которые всегда занижены примерно в 1,9 раза) в соответствие с палеоантропологическими реалиями.

Так, молекулярно-генетические исследования⁴ свидетельствуют, что наше расхождение с неандертальцами состоялось 620 ± 70 тысяч лет назад, но это невозможно, поскольку предки неандертальцев, «гейдельбергские люди», в это время находились уже в Европе, в то время как предки сапиенсов (африканские «гейдельбергцы») пребывали все еще в Африке. «Неотенический коэффициент» преобразует дату нашего расхождения с неандертальцами в 1,17 миллиона лет назад, что отвечает палеоантропологической реальности. То же самое справедливо и для возраста гоминин как таковых (6,25 ± 5,75 миллиона «молекулярно-генетических» лет против 11,84 миллиона «неотенических» лет, которые согласуются с возрастом в 11,94 — 9,82 миллиона лет назад для верхнего коренного зуба гоминида из формации Нгорора в Кении).

Длительная индивидуальная жизнь гоминин привела к тому, что в их популяциях начали скапливаться представители разных поколений. Это обусловило поступательный демографический рост наших предков, продолжающийся поныне. Борьба с локальным перенаселением в удобных биотопах требовала от гоминин сокращения численности примерно в 3,8 раза, что было достигнуто нашими прямыми предками (вероятно, «кениантропом» 3,0 — 2,6 миллиона лет назад) путем перехода в экиношу

¹ См.: *Rubner M.* Die Beziehung zwischen Nahrungsaufwand und körperlichen Leistungen des Menschen // Die Naturwissenschaften. 1927. Bd. 15. H. 9. S. 203 — 212.

² См.: Биология человека / Харрисон Дж. и др. М., 1979. С. 17—19.

³ См.: *Оно С.* Генетические механизмы прогрессивной эволюции. М., 1973. С. 96 — 97.

⁴ См.: *Krings M. et al.* Neandertal DNA Sequences and the Origin of Modern Humans // Cell. 1997. Vol. 90. № 1.

хищников, так как обычная биомасса последних в 5 раз уступает биомассе растительноядных животных, какими гоминины являлись первоначально (хотя подобно родственным шимпанзе могли до 3 % рациона добывать групповой охотой, что облегчило их переход к хищничеству).

Широко освещаемая в научно-популярных произведениях и СМИ некрофагическая природа гоминин как падальщиков оспаривается в специальной литературе и сомнительна в связи с тем, что падальщиков в природе меньше, чем хищников, а потому проникновение в их эконошу связано с сильной конкуренцией, к чему хрупкие ранние гоминины едва ли были готовы. Ископаемые факты свидетельствуют об охотничьем образе жизни у наших предков, что в зачатке присуще шимпанзе и павианам.

Продолжающийся демографический рост побуждал гоминин-охотников (предположительно «кениапитеков») искать новые средства для ограничения своего размножения. За исчерпанностью биологических мер в ход должно было пойти нечто искусственное: в частности, коллективные орудия. Искусственные предметы, применяемые с пользой людьми и животными (как высшими, позвоночными, так и беспозвоночными), делятся на средства производительного и непроизводительного потребления, которые могут быть как индивидуальными, так и коллективными.

Индивидуальные средства непроизводительного потребления (например, искусственные покровы тела вроде раковины у рака-отшельника или одежды у людей), коллективные средства непроизводительного потребления (например, искусственные общественные жилища вроде муравейников) и индивидуальные средства производительного потребления (например, ловчие щупы для термитов или отборные камни для колки орехов у шимпанзе) достаточно широко представлены в животном мире.

Средства коллективного производительного потребления (например, копья для загонной охоты или заводские конвейеры) известны только у людей. Причина дискриминации коллективных орудий в среде животных заключена в том, что в момент зарождения коллективные орудия менее эффективны, нежели индивидуальные, поскольку рассчитаны на усредненного, заведомо невыигрышного носителя. Поэтому естественный отбор их запрещает. Гоминины получили «лицензию» на них по той причине, что поначалу их коллективные орудия служили демографическим ограничителем.

Первые технологические революции и возникновение человеческой социальности

В человеческом обществе действует *демографо-технологическая зависимость*, согласно которой между численностью производственного коллектива и степенью сложности практикуемой им технологии существует общее количественное соответствие. Подобная зависимость обусловлена тем, что как упрощение технологии при данном коллективе, так и увеличение коллектива при данной технологии одинаково снижают производительность труда и уровень жизни, что не поощряется естественным отбором.

Если подобно шимпанзе и павианам ранние гоминины умели коллективно отпугивать опасных хищников камнями и палками, то применение аналогичной тактики для отгона взрослых копытных от телят (до которых охочи, например, шимпанзе) могло породить начала коллективных вооруженных охот у наших предков и вызвать к жизни первые средства коллективного производительного потребления.

В отличие от прочих искусственных средств, коллективные орудия не зависят от поведения индивидуального носителя и одновременно рассчитаны на движение (на применение в работе). В результате они наделены способностью к самодвижению (саморазвитию).

В эпохи демографических всплесков у наших предков возможности наличной технологии побуждали излишки населения к миграции, как случилось с ранним «человеком-мастером» около 1,9—1,8 миллиона лет назад, когда он испытал демографический взрыв и исторически стремительно распространился из Восточной Афри-

ки а Евразию: до Китая (Лонггупо, 1,942— 1,785 миллиона лет назад) и Индонезии (Моджокерто на Яве, $1,81 \pm 0,04$ миллиона лет назад).

Затем перспективы миграции в благодатные регионы иссякли, плотность населения «человека-мастера» в Восточной Африке возросла, и он совершил ангельскую технологическую революцию 1,6 миллиона лет назад, состоявшую в производстве наряду с односторонне обработанными орудиями олдовайского типа двусторонне выделанных орудий (бифасов), усложнивших технологический набор ашельцев.

Бифасы не изобретались. Они получались еще у «кениапитеков с озера Рудольфа» как побочный продукт обтесывания нуклеуса (каменного ядрища, с которого снимались отщепы под различные орудия). Нуклеусы-протобифасы заботливо переносились «кениантропами» со стоянки на стоянку, но совершенно не распознавались как новый тип орудий и оставались «спящими открытиями».

Когда численность наследников «кениантропа» — гоминин типа «человека-мастера» — выросла и стихийно возникла нужда в пополнении инвентаря, они стали выделять бифасы по образцу протобифасов и, сами того не ведая, совершили *вторую* в истории человечества *технологическую революцию* (*первой технологической революцией* следует считать возникновение каменной индустрии олдовайского типа, дополнившей «естественные» орудия вроде камней и палок 2,6 миллиона лет назад; однако научных данных для суждения о ней пока недостаточно). Ангельская технологическая революция имела большие культурные последствия.

Обогащенный инвентарь орудий специализировался, становился более производительным и высвобождал у наших предков от трудов толику активного времени (когда живое существо бодрствует). У павианов, бабуинов и шимпанзе (поведенчески близких нашим древнейшим предкам) практически все активное время тратится на сбор корма. У мезолитических охотников и собирателей, австралийских аборигенов и бушменов Южной Африки на добычу средств к существованию уходит в среднем один день из четырех. У неолитических примитивных земледельцев и скотоводов папуасов Новой Гвинеи в трудах проходит уже лишь один день из десяти.¹ Можно предполагать, что после ангельской технологической революции свободное время появилось и у «человека-мастера».

Демографо-технологическая зависимость, ограничивая численность популяций гоминин, связывала наших предков незримыми узами технологической природы. Тем самым было положено начало социальности наших предков, отличающей их от других коллективных животных. Структура сообществ последних подчиняется закону Дж. Крука и отвечает биопродуктивности экосреды. У обезьян в скудных, пустынных биотопах второстепенные самцы изгоняются как лишние рты, а лидеры автоматически становятся владыками гаремов. Устанавливается *иерархическая патрилинейность*. У людей в пустынных биотопах утверждается гаремный патриархат (например, у аборигенов Аравийской пустыни, арабов и древних евреев).

Напротив, в богатом биотопе тропического леса обезьяны терпимы друг к другу, и доступ к самкам в принципе имеют все взрослые самцы. Поскольку статус особи при этом наследуется по материнской линии, устанавливается *матрилинейная организация сообщества*. У людей богатые пищей биотопы породили явление, которое нам известно как пережитки матриархата. Позже они были изжиты иерархически-патриархальной цивилизацией, а уцелевшие первобытные народности оттеснены в бесплодные места, благоприятствующие патриархату.

Шимпанзе в природе располагают примерно тридцати сложным набором звуков, жестов и поз для общения. В неволе они относительно легко усваивают язык жестов амлен. Мозг «кениантропа с озера Рудольфа» (знаменитого образца KNM-ER 1470) располагал развитыми зонами Брока и Вернике левого полушария, которые ведали у него языком жестов, выработанным гомининами этого вида, когда они обучали друг друга технологическим приемам.

¹ См.: Биология человека/ Харрисон Дж. и др. М., 1979. С. 491.

После ашельской революции «человеку-мастеру» потребовалось больше общаться в свободное время. Поэтому на язык жестов наслои́лся звуковой язык, воспользовавшийся структурами полей Брока и Вернике. По этой причине язык современного человека основывается на отношениях подлежащего (субъекта действия, первоначально технологического), сказуемого (действия, первоначально технологической операции) и дополнения (объекта действия, первоначально технологического). Язык рос и продолжает расти по сей день пропорционально производительности труда и свободному времени.

Первобытный язык в первую очередь социализировал людей (мнение о его охотничьем назначении ошибочно, так как коллективные охотники вроде львов и гиеновых собак охотятся безмолвно). Поэтому язык обслуживал межличностное общение, не обладая неслышной внутренней составляющей и не наделял носителя самосознанием, состоящим у современного человека в собеседовании левого полушария головного мозга (у правой) с правым (речь понимают оба полушария, но разговаривать умеет только левое, что называется асимметрией головного мозга). При таких собеседованиях нам кажется, что в сознании присутствует некое второе Я, обслуживающее наше самосознание (в действительности это внимательно слушающее правое полушарие мозга).

В эпоху ранней цивилизации правящая верхушка социума разделенного труда (администраторы и священнослужители) управляла не только подчиненными слоями общества, но и самой собой, что привило ей навыки саморегуляции. Со временем распоряжения, обращенные руководителями к самим себе, стали неслышными и породили основы знакомого нам самосознания (хотя и сейчас при размышлениях у нас беззвучно колеблются голосовые связки). Подчиненные слои общества заимствовали навыки самосознания у элиты, как происходит со всеми ее нововведениями.

В предчувствии плодородного сезона, с приближением грозы шимпанзе возбужденно приплясывают, радостно размахивая сорванными ветвями, что называется *«танцем дождя»*.¹ Встречаясь в изобильный сезон, соседствующие стада шимпанзе по-человечески приветствуют друг друга рукопожатиями, поцелуями, объятиями, похлопываниями по спине, торжествующими вскрикиваниями, пританцовываниями, «барабанной дробью» по стволам деревьев, что называется *«карнавалом»*.²

Если аналогичные мероприятия практиковались нашими предками, то первое из них могло послужить прототипом общечеловеческого магического обряда вызывания дождя, а второе — австралийского магического обряда плодородия Кунапи́пи. По мере роста праздного времени у гоминин росло и непроизводственное общение в магических обрядах. От инструментов магии отпочковались предметы пассивного почитания — *фетиши*. Обсуждение ярких охот породило начала *анималистической (зооморфной) мифологии*. Образы последней породили *тотемизм*, хотя, помимо убежденности в родстве человека с определенным животным, это верование предполагает также и родство с растениями, явлениями природы и пр. Подобное разнообразие объясняется необходимостью обогатить свободное время праздным общением магического и религиозного свойства.

Шимпанзе и орангутанги порой погребают своих мертвых сородичей листвой и землей.³ Предаваясь этому занятию, наши предки помещали в могилы вместе с покойниками священные предметы. Погребения являются единственной реальной предметной формой «того света». Обсуждая положение дел в этом «потустороннем мире», гоминины наделяли похороненные объекты бытием на словах. Со временем покойники приобрели в разговорах статус «душ», священные предметы — ранг «духов», и в результате родилось такое верование, как *анимизм*. Последний послужил источником всех современных религий, а также представлений философии и науки о трансцендентных сущностях вещей.

¹ См.: Лавик-Гудолл Дж. ван. В тени человека. М., 1974. С. 48 — 49.

² См.: Биология человека / Харрисон Дж. и др. М., 1979. С. 117 — 118; Лавик-Гудолл Дж. ван. В тени человека. М., 1974. С. 72.

³ Шаллер Аж.Б. Год под знаком гориллы. М., 1968. С. 167, 219.

Археологические свидетельства названных верований пока не идут глубже эпохи «гейдельбергского человека». Неутилитарные кристаллы кварца, обычные в магических обрядах «вызывания дождя», открыты на стоянке синантропов в китайской Нижней пещере Чжоукоудянь возрастом 500 — 230 тысяч лет (в данном случае носителем был *Homo erectus pekinensis*, «человек прямоходящий пекинский», или китайский питекантроп).

Древнейшие фетиши можно усмотреть в полированных фрагментах кварцита из интер-Рисса (теплого интерстадиала Рисского ледникового периода), из чешского Бечова древностью в 281 — 219 тысяч лет. Старейшие кремневые скульптурки мифологических животных относятся к межледниковому периоду Рисс/Вюрм горы Богутлу в Армении (144—110 тысяч лет назад). Тотемная эмблема видится в выстроенных линией костей слона из древнего среднего ашеля стоянки Амброн в Испании ледниковой стадии Миндель II, датирующейся 411 — 388 тысячами лет назад. Наконец, самые ранние признаки погребального обряда присутствуют у *Homo sapiens idaltu* («человека разумного старшего») из Херто в Эфиопии древностью 160±2 — 154±7 тысяч лет.

Биологические предпосылки нравственности и права

Нравственное поведение и моральное сознание у наших предков также имеют биологические предпосылки. Поведение коллективных животных складывается из двух фундаментальных составляющих.

Во-первых, животным свойственны *эгоистические начала поведения*, обязанные происхождением индивидуальному естественному отбору, который озабочен выживанием персонального генотипа организма и передачей его будущим поколениям. Под давлением индивидуальной селекции живое существо занято прежде всего собственным выживанием. Поэтому оно во многом равнодушно к судьбам окружающих. Подобные древние начала поведения присущи и людям. Однако эгоистические начала противоречат нормам нравственности не потому, что «низменны» (как справедливо принято считать), а только потому, что плохо служат целям непроизводственного общения людей.

Во-вторых, коллективным животным (как позвоночным, так и беспозвоночным) присущи *альтруистические формы поведения*, обязанные своим происхождением групповому отбору родичей, когда единицей селекции является генотип, свойственный группе родственных особей. Ради его выживания и передачи по наследству эти особи склонны помогать друг другу и даже жертвовать друг для друга благополучием, здоровьем, жизнью и возможностью оставить собственное потомство.

В отличие от эгоистического поведения, замыкающего индивида на него самого, альтруистическое поведение обращено к окружающим, а потому пригодно для использования в непроизводственном общении. У животных подобная возможность не находит широкого применения. Напротив, у гоминин, столкнувшихся по крайней мере 1,6 миллиона лет назад с нуждой в непроизводственном общении, альтруистическое поведение развивалось стремительными темпами.¹

В интересах насыщения свободного времени праздным общением наши предки стали больше заботиться друг о друге, помогать слабым, больным и престарелым собратьям, активнее жертвовать здоровьем и жизнью в интересах племени, применять по отношению друг к другу открытые и откровенные нормы общения, соизмерять личные запросы с нуждами коллектива. Попав в речевое обсуждение, подобные формы общежития послужили основой моральных представлений, что с течением времени привело к формированию неписаных нравственных норм, известных нам как *кодексы чести* (представления «гордых дикарей», спартиатов, европейских рыцарей и японских самураев).

В фундаменте так называемых общечеловеческих моральных норм лежат сердобольность, самоотверженность, правдивость и совесть, основы чему, по видимому, заложили еще древние гоминины. Так, нам известен целый ряд ископаемых

¹ См.: Клягин Н.В. Современная научная картина мира. М., 2006.

предков, чьи болезни или увечья затрудняли или даже исключали выживание соответствующих особей, если бы не помощь соплеменников, действующих из альтруистических побуждений и тем самым руководствующихся наиболее ранними началами нравственности.

Можно привести следующие примеры: самку «человека-мастера», *Homo ergaster* KNM-ER 1808, из Кооби Фора в Кении древностью > 1,5 миллиона лет; классического «человека прямоходящего», *Homo erectus*, или питекантропа I из Тринилиа на о-ве Ява в Индонезии древностью 710 тысяч лет; классического «гейдельбергского человека», *Homo heidelbergensis*, из Мауэра в Германии возрастом - 700 тысяч лет; позднего «гейдельбергца» из Мугарет-эль-Зуттиех в Израиле возрастом 148 тысяч лет; финального «гейдельбергца», прогрессивного неандертальца из Шале в Словакии древностью >110 тысяч лет; классического неандертальца, *Homo neanderthalensis*, Шанидар I из пещеры Шанидар в иракском Курдистане древностью 46900 ± 1500 лет.

В эпоху позднего первобытного общества (в так называемую эпоху «варварства») нравственные нормы поведения настолько усложнились, что стали регламентировать кровнородственные, имущественные и уголовные отношения людей посредством установлений, образовавших впоследствии *обычное, неписаное право*.

В эпоху ранней цивилизации они подверглись кодификации и бюрократизации, положив начало *формальному, писаному праву*. Наиболее ранние образцы законодательного права найдены в Шумере, в нынешнем Ираке, где мы имеем изложение уже модернизированных законов 5-го и 9-го царей I династии города Лагаша, соответственно Энметены (2360 — 2340 до н. э.) и Уруинимгины (2318 — 2312 до н. э.), а кроме того, своды законов 1-го и 2-го царей III династии города Ура, соответственно Ур-Намму (2112 — 2094/93 до н. э.) и Шульги (2093 — 2046 до н. э.), которые оставили нам древние образцы писаного права.

У истоков искусств

Истоки многих (но далеко не всех) искусств также находят свое место в биологической предыстории наших предков. В «танцах дождя» и «карнавалах» шимпанзе можно подметить элементарные зачатки танца, вокала, музицирования и лицедейства. По-видимому, гоминины были не чужды аналогичным дарованиям. По мере роста у них производительности труда и нужды в непроектном общении занятия совместными танцами, пением, музицированием и лицедейством набирали все большие обороты. Об этом можно судить по некоторым древним признакам развития перечисленных искусств у первобытного человека.

Приплясывающие «колдуны» изображены на стенах грота де Труа-Фрер-2 во Франции, 13 900±120 лет назад, и гротта делл'Аддаура на о-ве Сицилия в Италии, 10 800 — 10 200 лет назад. Выявленная прекрасная акустика украшенных пещер подсказывает, что там пели и музицировали на барабанах, флейтах и свистульках. Костяные «ударные инструменты» возрастом 15 245 ±1080 лет открыты в Межириче на Украине. В Ле Труа-Фрер-2 один из изображенных «колдунов» играет на музыкальном луке. В немецком Бок-штайншмиде найдены свистульки из фаланг пальцев животных древностью 144 — 110 тысяч лет.

Как можно предположить, «карнавалы», послужившие источником магических обрядов людей, много позже, в раннецивилизированную эпоху Архаического Ура в Шумере (2900 — 2615 до н. э.), стали основой мистерий «священного брака», разыгрываемых в сопровождении арфисток и певчих.

Еще позже, в Древней Греции, дионисийские мистерии и хоровая песнь дифирамб, в жанре которой творил хоровой лирик Арион (- 600 до н. э.), послужили начальным пунктом развития классического театра. В 534 до н. э. Феспид дополнил хор актером-декламатором, комментирующим зрелище. Ввод второго актера Эсхилом (525 — 456 до н. э.) и третьего — Софоклом (496 — 406 до н. э.) создал драматическое представление, независимое от хора. В 1895 г. театр, соединившись с фотоискусством, породил искусство кино, без которого жизнь современного человека немислима.

Изобразительное искусство возникло на почве религиозных (мифологических) верований. Верхнепалеолитические кроманьонцы в Западной Европе 33 — 10,2 тысячи лет назад изображали на стенах пещер и скальных убежищ одни и те же сюжеты.¹

В центре композиции пребывало Первое животное (лошадь), которое сопровождалось Вторым животным (бизоном или быком), а также Третьим животным (оленом, горным козлом или мамонтом). Эту *основную композицию* замыкало Четвертое животное (пещерный лев, медведь или шерстистый носорог). На периферии основной композиции или на периферии украшенного святилища располагались очень редкие животные (некоторые млекопитающие, птицы, рыбы, змеи) и антропоморфы (мужские изображения).

Помимо выразительных изображений присутствовали обильные знаки и женские сюжеты, играющие роль знаков. Двадцатитысячелетняя устойчивость описанного набора сюжетов свидетельствует о том, что они отражали определенную анималистическую (зооморфную) мифологию. Редкие мустьерские (вероятно, неандертальские) гравюры и более древние кремневые статуэтки животных уводят данную мифологию во времена межледниковья Рисс/Вюрм горы Богутлу в Армении возрастом 144 — 110 тысяч лет.

Схематическая женская статуэтка из гальки (палеолитическая «Венера») достигает в израильском местонахождении Берехат Рам древности - 250 тысяч лет. Возраст характерных знаков уходит почти до - 783 тысяч лет в чешском местонахождении Странска скала. Как можно предполагать, уже «гейдельбергский человек» подметил в своих отщепках сходство с силуэтами мифологических животных, принялся создавать их целенаправленно и положил начало изобразительному искусству. Сперва оно (как и другие виды искусства) вызывало сакральные (священные) чувства. Затем, по мере развития изобразительных навыков в позднем мадлене (13,3 — 10,2 тысячи лет назад), возник «фотографический реализм», не уступающий современной живописи, и священные чувства по поводу искусства зажили самостоятельной жизнью, обратившись в эстетические.

Видимо, по этой причине чувства прекрасного по сей день носят для человека сакральный оттенок, а картинные галереи и театры воспринимаются как «храмы искусства». Все виды искусства рассчитаны на зрителей и слушателей, а потому первоначально социализировали свободное время наших предков непроизводственным путем, что не утратило значения поныне, хотя функции современного искусства значительно расширились.

Художественная литература имела сложную (комплексную) судьбу. Поначалу протолитературные произведения были устными (что продолжалось до времен Гомера), собирали слушателей в общении по своему поводу и выполняли функцию социализации их в свободное время. Излюбленным времяпрепровождением первобытных людей (например, мезолитических аборигенов Австралии) являлись сплетни и скандалы.

Наиболее драматичные или комичные из них задерживались в памяти поколений и выщеплялись как предания соответствующей окраски. С развитием нравственности они породили притчи, а с прогрессом магии и религии (мифологии) — сказки. Крупные охоты, переходы и конфликты наградили человечество эпосом. По сей день социальность, назидательность, религиозность или фантастичность, равно как и эпичность (масштабность), отличают профессиональную художественную литературу. Ее социализирующая роль не вызывает сомнений, а развлекательность служит для человека своеобразным магнитом.

Перечисленные жанры литературы и искусства процветают по сей день. Их характерный набор не случаен: он объясняется особенностями становления духовной жизни у древних людей, сведения о которой все еще отрывочны и не просто по л л я ются комплексным методам исследования.

¹ См.: Leroi-Gourhan A. Les religions de l'aprhhistoire: (Pal olithique). Paris, 1964. P. 77—152.

Около 16 тысяч лет назад на Ближнем Востоке разразился демографический взрыв, который в силу демографо-технологической зависимости повлек за собой *неолитическую технологическую революцию*, развернувшуюся около 11,7 тысячи календарных лет назад. На основе навыков земледелия и скотоводства, существовавших, но не развивавшихся у первобытных людей, она вовлекла ближневосточное население, говорившее на афразийских, северокавказских и шумерском языках, в систематическую и прогрессирующую практику земледелия и скотоводства.

В это же время стало обособляться подразделение ремесленного труда, а также купечество, не только развернувшее межплеменную торговлю, но и применившее для ее обслуживания предметное письмо в виде «жетонов» (символических фигурок, обозначающих товары), послуживших средством своего рода ближневосточного «эсперанто», а позже давшее протошумерскую иероглифику и шумерскую клинопись. Первобытные вожди и колдуны стали обособливаться в подразделения умственного труда, грядущих правителей, писцов и жрецов.

У всех этих социальных групп имелись достаточно различные интересы и цели. Это обстоятельство неизбежно расшатывало общество разделенного труда. Выжили лишь те его социумы, которые стихийно научились объединять своих членов особыми образованиями, известными нам как *города*. Город как элемент цивилизации можно определить как предметную форму структуры общества разделенного труда, призванную не дать ему распасться. В раннем (и современном) городе овеществлены место жительства и рабочие места элиты (дворцы и храмы), мастерские ремесленников, лавки и рынки купцов; жилые кварталы иногда разбивались по профессиональному признаку; все это образование стягивалось оборонительными сооружениями; город опоясывался деревнями и полями сельских жителей.

Первый в истории город (Иерихон в Иордании) возник на стадии докерамического неолита А (11 830 — 10 010 календарных, или 10 300 — 8720 радиоуглеродных, лет назад); второй по времени город Чатал-Хююк в Турции состоялся на стадии раннего керамического неолита (9420 — 8440 календарных, или 8200 — 7350 радиоуглеродных, лет назад). В них уже начинали обозначаться перечисленные признаки городской культуры. Однако Иерихон был укреплен внушительной башней (7,75 м) и крепостной стеной (5,75 м высоты), тогда как Чатал-Хююк группировался вокруг «квартала жрецов». Ранние египетские города тоже являлись крепостными, тогда как города Шумера возводились вокруг храмов. Причина этого обстоятельства была закономерной.

Таким образом, цивилизованный город возникает как средство консолидации общества разделенного труда, а разделение труда произошло вследствие самодвижения средств коллективного производительного потребления (коллективных орудий и средств производства вообще).

Чтобы противодействовать дезинтегративным следствиям развития средств коллективного производительного потребления, цивилизация закономерно должна была прибегнуть к средствам коллективного, но непроизводительного потребления. Наиболее коллективными и непроизводительными среди них были храмы и фортификации, служившие всему населению, но не использовавшиеся в производстве. Поэтому ранние города и возникали вокруг храмов или внутри крепостей.

В центре тогдашнего цивилизованного мира (Левант, включая Иорданию; Древний Египет) контакты населения, в том числе конфликтные, были самыми активными, поэтому там цивилизация пошла по фортификационному пути развития городов. На периферии раннецивилизованного мира (нынешняя Турция; Шумер) контакты населения были не столь активны поэтому цивилизация начиналась там с храмового варианта развития городов. Со временем они выровнялись в устройстве и сейчас повсеместно однотипны.

Социальная структура всех ранних цивилизаций являлась иерархически патриархальной. Так сложилось потому, что первобытные люди, попав в городские условия (которые они сами и создали) и оказавшись привязанными к месту, восприняли свое

положение, словно приматы в неволе. Последние в неволе (например, в зоопарке), несмотря на регулярное питание, не имеют свободного доступа к корму, а потому оценивают свое положение как жизнь в малобиопродуктивном биотопе, где по закону Крука у них складывается иерархическая, гаремная патрилинейность. То же самое произошло и с людьми в ранних городах.

Революционные сдвиги в древнейшей истории человечества

Биологическая, технологическая и духовная история человечества не была монотонной. В ней можно выделить яркие эпизоды крупных преобразований, кардинально сказавшихся на судьбе человечества. Эти преобразования подчинялись определенным, однотипным закономерностям. Их можно проиллюстрировать фактически. Демографический взрыв у раннего «человека-мастера» 1,9/1,8 миллиона лет назад вызвал у него акселерацию и инфантилизацию, что облегчило этому гоминину отказ от традиций и подтолкнуло его к ашельской технологической революции 1,6 миллиона лет назад и к культурной революции 1,6 — 1,5 миллиона лет назад. Последняя выразилась в усвоении первых начал духовной жизни, что было для живого существа на нашей планете тогда необычно.

Около 50 тысяч лет назад ближневосточный сапиенс испытал демографический всплеск, вторгся в Европу и осуществил там верхнепалеолитическую технологическую революцию. 27 680 ± 270 лет назад западноевропейский кроманьонец претерпел акселерацию и около 25 тысяч лет назад пережил *культурную революцию*, выразившуюся в массовом создании украшенных пещерных святилищ.

Около 16 тысяч лет назад ближневосточный человек перенес очередной демографический взрыв и около 11,7 тысячи календарных лет назад произвел *неолитическую технологическую революцию*. Соплеменные ему западные семиты отличались высокорослостью по сравнению с древними египтянами, что может указывать на акселерацию. Последовавшая культурная революция выразилась в создании цивилизации, письменности, светского искусства, а также в становлении самосознания.

Наконец, в XI — середине XVI в. в Западной Европе состоялся первый этап современного демографического взрыва, вызвавшего Крестовые походы, движение на Восток («дранг нах остен») и морские путешествия, приведшие к Великим географическим открытиям и основанию колоний по всему миру. Закономерным образом в Италии XIV в. началась *промышленная революция*, сопровождавшаяся там же культурной революцией (Ренессансом XFV в.).

В конце XVIII в. в Западной Европе началась акселерация и инфантилизация населения, ныне захватившая многие регионы мира (нашу страну — начиная с 1960 г.). Это привело к такой культурной революции, как становление массовой культуры, исход которой еще не ясен до конца. Инфантильная сторона духовного развития современного мира, по-видимому, очевидна всем. Однако для юного явления это нормально. Поэтому социогенез даже сейчас нельзя считать законченным.

См. также статьи: *Культура: основания, определения, понятия; Личность (в культурной антропологии); Общество; Община; Племя.*

Лит.: Биология человека / Харрисон Дж. и др. М., 1979; Джохансон Д., Иди М. Люди: Истоки рода человеческого. М., 1984; Зубов А.А. Неандертальцы: что известно о них современной науке? // Этнографическое обозрение. 1999. №3; Зубов А.А. Новая интерпретация роли «Гейдельбергского человека» в эволюции рода Homo // Этнографическое обозрение. 2001. № 1; Клягин Н.В. Современная научная картина мира. М., 2006; Лавик-Гудолл Дж. ван. В тени человека. М., 1974; Оно С. Генетические механизмы прогрессивной эволюции. М., 1973; Шаллер Дж.Б. Год под знаком гориллы. М., 1968; Brunet M. et al. New material of the earliest hominid from the Upper Miocene of Chad // Nature. 2005. Vol. 434. № 7034; Cann R.L. et al. Mitochondrial DNA and human evolution // Nature. 1987. Vol. 325. № 6099; Groves C.P. A theory of human and primate evolution. Oxford, 1989. XII; Johanson D.C., White T.D. A Systematic Assessment of Early African Hominids // Science.

1979. Vol. 203. № 4378; *Krings M. et al.* Neandertal DNA Sequences and the Origin of Modern Humans // *Cell*. 1997. Vol. 90. № 1; *Leakey M.G. et al.* New four-million-year-old hominid species from Kanapoi and Allia Bay, Kenya // *Nature*. 1995. Vol. 376. № 6541; *Leakey M.G. et al.* New hominin genus from eastern Africa shows diverse middle Pliocene lineages // *Nature*. 2001. Vol. 410. № 6827; *Leakey R.E.* Human Origins. N.Y., 1982; *Leroi-Gourhan A.* Les religions de la préhistoire: (Paleolithique). Paris, 1964; *Leroi-Gourhan A.* Dictionnaire de la Préhistoire. Paris, 1988. X; *Rubner M.* Die Beziehung zwischen Nahrungsaufwand und körperlichen Leistungen des Menschen // *Die Naturwissenschaften*. 1927. Bd. 15. H. 9; *Sennut B. et al.* First hominid from the Miocene (Lukeino Formation, Kenya) // *Comptes rendus de l'Académie des sciences. Serie II. F. a.* 2001. T. 332. № 2.

Н.В. Клягин

Архетип

Архетип (далее А.) (от *греч.* arche — начало, и *typos* — образец) — прообраз, изначальный образ в значении образца, в широком смысле — идея. У Платона — умопостигаемый образец, эйдос. У Августина — исходный образ, создающий основу человеческого познания. У схоластов — природный образ, запечатленный в уме.

В современный научный обиход термин А. введен *К.Г. Юнгом*, который в свою очередь ссылался на позднеантичных авторов, апологетов и отцов церкви — Августина, Иринея, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Филона, Плиния, Цицерона, а также на герметические трактаты.

Впервые термин А. был употреблен Юнгом в 1919 г., когда он занимался исследованиями текстов средневековых мистиков и алхимиков. Кроме того, понятие А. пересекается с «образцами поведения» бихевиористов, «коллективными представлениями» Э. Дюркгейма, структурами социальной памяти, описываемыми современной этнопсихологией и др. Примечательно также, что Юнг соотносил архетипы с кантовскими априорными категориями времени и пространства, с прототипами Шопенгауэра, лейбницевским пространством «темной души», а также образами бессознательного Э. фон Гартмана.

В аналитической психологии Юнга понятие А. соотносится с бессознательной активностью психики. Наряду с инстинктами А. выступают врожденными (априорными) психическими структурами, находящимися в глубинах коллективного бессознательного.

А. коллективного бессознательного у Юнга отличаются от «комплексов», присущих индивидуальному бессознательному, в котором помещаются главным образом представления и образы, вытесненные из сферы сознания. В этом положении заключается коренное отличие юнгианства от классического фрейдизма: у Юнга бессознательное формируется не только из влечений, вытесненных из сознания на протяжении индивидуальной жизни субъекта, но также из коллективной памяти всего человеческого рода. Коллективное бессознательное выступает универсальным антропологическим феноменом, передаваемым по наследству (хотя механизмы этого наследования остаются неизвестными), и той основой, из которой вырастает индивидуальная психика. Априорные психические программы определяют не только простейшие поведенческие реакции, но и высшие функции мышления — поведение, воображение. А., таким образом, является когнитивной формой фиксации и трансляции суммарного культурно-исторического опыта, передаваемого биологически, а не через культурную традицию.

В ответ на обвинения в ламаркизме Юнг указывал на то, что наследуются лишь чистые формы, опосредующиеся затем материалом культурного опыта. Это положение о чисто формальной природе А., не будучи подкрепленным основательным анализом, сделало возможным упрощенно механистическое и откровенно противоречивое толкование А., с одной стороны, как чистой, т. е. бессодержательной формы, и с другой — как носителя тех или иных жестко закрепленных и неизменно воспроизводимых семантем.

Вообще Юнг избегал давать строгие понятийные определения А., прибегая обычно к метафорической образности. Так, в частности, он сравнивал А. с системой осей кристалла, которая преформирует кристалл в растворе, выступая неким невещественным полем, упорядочивающим частицы вещества. «Веществом» психики является вся сумма культурного опыта (как внешнего, так и внутреннего), организуемого в соответствии с врожденными архетипическими моделями.

Обобщая многочисленные описания А., приводимые Юнгом в работах разных лет, можно сказать, что А. представляют собой: (1) врожденные условия интуиции, т. е. составные элементы всякого опыта, которые формируют его априорно; (2) первичные формы познания эмпирической реальности; (3) внутренние образы наличного жизненного процесса психики; (4) универсальные и внеисторические модели формирования образных кодов описания мира; (5) суммативный итог исторического опыта, хранящийся в коллективном бессознательном и имманентно присущий человеку как антропологическое качество.

Расплывчатость и понятийная неопределенность в отношении А. вызваны не только свойственной Юнгом манерой изложения идей, но и протеистичностью самого явления, поскольку А. не дан субъекту ни во внешнем, ни во внутреннем опыте непосредственно. Между А. и активно переживающим и рефлексирующим его сознанием стоят (по Юнгу) различные символические системы: мифологические, религиозные, идеологические. Символы отсылают сознание к переживанию сакрального (нуминозного — термин Р. Отто) и в то же время предохраняют его от соприкосновения с огромной психической энергией А. Мифологическая и религиозная образность придает архетипической форме семантическое содержание.

Кроме того, важнейшей функцией символических систем является восстановление гармонии между архетипической основой психики и наличным состоянием активного культурного сознания в контексте нарастающего по ходу истории «ухода от естества» и отчуждения в субъектно-объектных отношениях. В этой связи Юнг отмечал усиление мистических умонастроений в «закатные» эпохи, когда традиционные мифорелигиозные и идеологические системы подвергаются эрозии и распаду. В этих ситуациях, когда символическая традиция умирает, А. способны вторгаться в психику в наиболее непосредственных формах. На индивидуальном уровне примерами такого рода вторжений могут выступать различные формы психопатологии, а на коллективном — новые массовые движения, идеологии и т. п.

Будучи наиболее архаическим пластом психики, А. может быть воспринят лишь на интуитивном уровне. Он «всплывает на поверхность» прежде всего в снах, галлюцинациях, различных формах визионерского опыта, т. е. там, где сознательная обработка минимальна. Юнг неоднократно указывал на то, что, несмотря на смутную, отчужденную и подчас путающую образность, переживание А. всегда вызывает у человека ощущение соприкосновения с чем-то грандиозным, надчеловеческим, божественным (нуминозным).

В этой связи особое значение А. приобретает как питательная почва для искусства и в широком смысле всей художественной культуры. Вырастающие из архетипических оснований художественная образность и символичность выполняют в своем культурном пространстве функции, аналогичные мифорелигиозным и идеологическим символическим системам.

Помимо прямого продолжения традиции аналитической психологии и психотерапии, юнгианские представления об А. были подхвачены широким кругом исследователей мифологии, религии, искусства и фольклора. В частности, этим термином пользовались Дж. Кэмпбелл, Э. Нойманн, К. Кереньи, М. Элиаде, М. Бодкин, Ж. Дюран, Н. Фрай и др.

Широкое распространение представлений об А. в различных сферах науки и искусства уже вне прямой связи с классическим юнгианством привело к тому, что контекст употребления термина стал чрезвычайно расплывчатым и неопределенным. В результате термин «А.» стал собирательным понятием, соотносимым с различного рода «вечными образами» мифологии, словесности и изобразительного искусства.

У ряда авторов, не связанных с традицией аналитической психологии, под А. понимается всякая совокупность общих черт вообще — сюжетов, образов, форм. Подчас, ставший популярным, термин «А.» применяется даже там, где речь идет не более чем о частных аналогиях, параллелях и вторичных корреляциях тех или иных единичных культурных феноменов.

При несомненной плодотворности и широкой востребованности идеи А. современная культурно-антропологическая наука стоит перед необходимостью скорректировать онтологические представления об А. и ввести употребление этого термина в более строгие научные рамки.

Кроме того, культурно-антропологический подход к проблеме А. требует переосмысления классического юнгианства в плане переориентации исходных онтологических и методологических установок. Человек здесь выступает прежде всего не как носитель психических свойств и проявлений, а как субъект культуры. А сама культура в свою очередь предстает не только и не столько инструментом преодоления отчуждения между психикой и природой, а самостоятельно развивающейся сферой, конституирующей как саму психику субъекта, так и наличный образ окружающей его реальности.

Под этим углом зрения А. может быть рассмотрен как снятие (в гегелевском смысле) всего опыта развития природного универсума в априорных бессознательных моделях смыслообразования, имманентно присущих человеческой ментальности. Онтологически связанные с моментом растождествления в архаической ментальности идеи структурного упорядочения и репрезентирующего ее единичного наличного феномена, А. выступают не статичными семантемами и даже не их абстрагированной формой. Они суть чистые интенции, направленности психической энергии на определенные типы смыслообразования в тех или иных проекционных полях, окружающих человека.

Если говорить о первичных семантических уровнях этих интенций, то их систематику можно представить следующим образом.

Первым, наиболее абстрактным, в смысле универсальности проецирования во все проекционные поля культуры, являются *числа*. Числовой ряд от единицы до трех и далее до семи и тринадцати демонстрирует постепенное убывание архетипической смыслообразовательной потенции.

Далее следует уровень первичных А.-проекций в поле *визуальных форм*. Среди базовых инвариантных моделей всякого формотворчества в культуре следует выделить прежде всего точку, прямую, круг, треугольник, четырехугольник, S-образную кривую, прямой угол, спираль и крест. (Юнг, говоря о архетипических функциях мандалы — круга с вписанными в него крестами, ромбами и квадратами, — указывал на транслируемую этим образом идею упорядоченности, всеобщности, единства и целостности универсума.)

Следующий уровень первичных архетипических проекций может быть соотнесен уже не с морфологией, а с социологией культурного пространства. Четыре базовых типа: *демиург*, *богиня-мать*, *культурный герой* и *трикстер* — это не просто образные экспликации тех или иных состояний или модусов психики, но ролевые образы — бессознательно-императивные стратегии самореализации субъекта в культуре.

Юнг, отталкиваясь от примата онтологии психического, выделял среди важнейших архетипических образов прежде всего такие типы, как Анимус, Анима, Младенец, Самость и Старец (Старуха). Указанные выше четыре типа, группируясь попарно («демиург — богиня-мать» и «культурный герой — трикстер»), образуют базовый инвариантный набор ценностных и деятельностных установок в социуме, проявляясь в ментальности субъекта в качестве неосознаваемого поведенческого императива. При этом устойчивость тех или иных социокультурных общностей в известном смысле обуславливается сбалансированностью в нем количественного и качественного соотношения носителей указанных поведенческих стратегий.

И наконец, последним уровнем первичных архетипических проекций, условно отделяющим его от многослойных вторичных культурных опосредований (символов,

по Юнгу), выступают *мифологемы*. Это образные экспликации универсальных структурных связей, отражающих наиболее общие черты бытия, становления и развития целостного природно-культурного универсума.

Например, бесчисленные сюжетно-образные вариации на тему «троицы», корреспондируя с архетипической семантикой числа 3 и треугольника, воспроизводят всеобщую трехчленную структурную модель смыслообразования по принципу триничности.

В настоящее время актуальной является задача оформления разрозненных представлений об А. в виде категории культурологической и культурно-антропологической науки.

См. также статьи: *Культура: основания, определения, понятия; Магия; Мифы; Ритуал*.

Лит.: Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991; Юнг К.Г. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. М., 1995; Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб., 1996; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995; Архетип: Культурол. альманах. Шадринск, 1996; Аверинцев С.С. Аналитическая психология К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике: В 3 т. М., 1972; Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978; Хюбшер А. Мыслители нашего времени: Пер. с нем. М., 1962; Jung C.G. The collected works. Vol. 9. L., 1959; Jakobi I. Die Psychologie von C.G. Jung, 4 Aufl. Z. — Stuttg., 1959; Eranos-Jahrbuch. Bdl-25, Z. 1933—1956; Martin P. W. Experiment of depth. A study of the work of Jung, Eliot and Toynbee. 1. 1955; Campbell J. The masks of God. Vol. 1—4. N.Y., 1959—1968; Neumann E. The Great Mother. An Analysis of the Archetype. Princeton, 1963.

А.А. Пелипенко

Гендер

Гендер (далее Г.) — термин, отражающий психологические, социальные и культурные особенности мужчин и женщин. Если пол индивида биологически детерминирован, то его род (т. е. Г.) является культурно и социально-заданным.

Понятие «гендер» в истории социальных наук

Понятие «Г.» вошло в социогуманитарные дисциплины в начале 70-х гг. XX в. и стало одним из ключевых понятий современной науки. Гендерные исследования заняли прочное место среди академических дисциплин в западных университетах и становятся все более заметными в отечественном образовании. Кроме того, при преподавании традиционных дисциплин во внимание принимается гендерный аспект таких предметов, как антропология, литературоведение, история, философия. По гендерной проблематике написаны многочисленные монографические издания, причем нередко проблема Г. переплетается с такими направлениями исследований, как феминизм, «культурные исследования», постмодернизм.

В настоящее время стало общепринятым считать, что все стороны социокультурной жизни имеют свой гендерный аспект, но еще недавно проблема «половых ролей» была маргинальной для антропологии, культурологии, социологии, истории искусств. Эти дисциплины изучали в основном мир мужчин, в результате чего женщины становились «невидимыми» (хотя и могли быть представлены очень широко в различных областях репрезентации), а гендерный характер мужской деятельности отступал на задний план.

Изменения в этой ситуации связаны прежде всего с подъемом *феминизма* в 70-е гг. прошлого века: был брошен вызов андроцентрической картине мира. Основанием этого тезиса в феминизме послужило опровержение считавшегося аксиоматическим тезиса о естественности существования различий между мужчинами и женщинами.

Понятие «Г.» было принято, чтобы подчеркнуть социальную конструкцию маскулинности и фемининности, что проявляется и в социологизме ряда определений Г., который понимается как иерархическое разделение между мужчинами и женщинами, укорененное в социальных институтах и практиках. Вполне логично будет добавить к этому определению, что эта иерархия укоренена и в культурных практиках, которые, проникая во все уголки повседневной жизни, укрепляют мнение о естественности «первичного» положения мужчины в культуре и обществе.

Г. принадлежит социальной структуре, но в то же время производится и поддерживается на уровне повседневного взаимодействия, являясь центральным для индивидуальной идентичности. Г. включает социальное и культурное разделение между мужчинами и женщинами, а также характерные черты фемининности и маскулинности, причем их значение различно в разных обществах.

Несмотря на то, что антропологи придавали большое значение изучению различных культур, составляли их типологии, собственно гендерный аспект не привлекал их внимания до сравнительно недавнего времени.

Поскольку многие из антропологических концепций формировались в XIX в., то позиция их «отцов-основателей» отразилась на общих представлениях об отношениях мужчин и женщин.

Можно обратиться к примеру изучения разделения труда. Исследователи подчеркивали разделение рабочего и домашнего производства, т. е. сферы, определенные культурной традицией как «работа» («вне дома») для мужчин и «дом» — для женщины. В трудах антропологов присутствуют описания деятельности женщин, их роль в семейных отношениях, но в то же время в них присутствует рассмотрение роли женщины как «вторичной» по отношению к роли мужчины в доме и обществе в целом.

Дебаты о «женском вопросе», весьма актуальные в конце XIX — начале XX в. бросили вызов ограничению «женского пространства» исключительно домашней сферой. Тем не менее это не нашло отражения в социологической и культурологической мысли того времени, хотя косвенные свидетельства о значимости гендерного аспекта проблем культуры и общества можно найти в трудах Ф. Энгельса, Г. Зиммеля, Т. Парсонса. Поскольку эти мыслители оказали сильнейшее влияние на представления о культуре и обществе в XX в., коснемся вкратце их отношения к гендерной проблеме.

В своем анализе проблемы разделения труда Ф. Энгельс признает его исторический характер, утверждая, что в доисторические времена мужчины и женщины были равны, и это подтверждено многими археологическими и историческими данными XX в. Тем не менее он считал, что всегда существовало разделение труда между мужчинами, которые обеспечивали семью, и женщинами, которые вели домашнее хозяйство и выполняли обязанности материнства.

Данные современной антропологии и археологии ставят под вопрос это утверждение, но, по крайней мере, Энгельс не придерживался иерархического взгляда на мужскую и женскую роли в архаических обществах, считая, что они были равноценными. Общество в эти времена воспроизводилось через «материнское право», а развитие частной собственности привело к историческому поражению женского пола и к установлению «отцовского права», моногамного брака и подчинению женщины в семье. В этой концепции, несмотря на ее социокультурные импликации, само разделение труда воспринимается как естественное, изначально заложенное в природе мужчины и женщины.

Другой виднейший исследователь этого периода Г. Зиммель осознал неравновесие сил между мужчиной и женщиной, признавая, что маскулинность рассматривалась как человеческая норма, а фемининность — как отклонение от нее. По мнению Зиммеля, если мы выразим историческое взаимоотношение между полами с точки зрения хозяина и раба, частью привилегий хозяина является то, что он не думает постоянно о том факте, что он хозяин, в то время как положение раба несет в себе постоянное напоминание о его рабском положении. Нельзя не отметить, что женщина гораздо реже забывает, что она женщина, чем мужчина, что он мужчина.

Еще одним примером того, что социогуманитарное знание вплоть до второй половины XX в. развивается с мужской точки зрения, является функциональный анализ семьи Т. Парсонса. Согласно его концепции, существует комплементарное разделение труда между мужем и женой, которое стабилизирует семью и интегрирует ее в общество. Соответственно, социальные роли мужчины и женщины и их роль в культуре тоже различны: мужчины, работающие вне дома, специализируются на целеориентированных ролях, а женщины, для которых основной сферой деятельности является дом, — на аффективных. Таким образом, подчеркивается оппозиция рационального и эмоционального начал, которые в течение долгого времени считались доминантами маскулинности и фемининности соответственно.

С развитием социогуманитарного знания, появлением новых научных дисциплин, а также в связи с новыми открытиями и успехами самой культурной антропологии этот андроцентричный взгляд начинает постепенно меняться, появляются более критичные в плане оценки половых ролей работы.

Преодоление андроцентрического подхода в культурной антропологии

Именно в области антропологии был брошен первый серьезный вызов андроцентрическому взгляду на мир. *М. Мид* (1901 — 1978), первая женщина-антрополог, подкрепившая идею о социальной сконструированности отношений пола этнографическим материалом, поставила под сомнение упомянутые выше натуралистические предпосылки подхода к отношениям мужчины и женщины в своем исследовании трех обществ в Новой Гвинее, где она получила новые идеи относительно темперамента каждого пола.

В своем исследовании Мид пришла к выводу, что фемининные и маскулинные роли были скорее культурно, чем социально обусловленными. Тем не менее та деятельность, которая считается маскулинной, универсально оценивается как вышестоящая, какова бы она ни была. По мнению Мид, два пола были фиксированными, но качества, связанные с ними, менялись, а также менялись и связанные с ними задания. В своей работе «Пол и темперамент» (1935 г.) она пишет о слабой связи между «мужскими» или «женскими» чертами личности с биологическим полом.

Еще дальше в утверждении социокультурной детерминированности различий между мужчинами и женщинами идет британская исследовательница *В. Клейн* в своей работе «Женский характер». Она утверждает, что фемининность — это конструкция, а не данность. Черты фемининности определяются не биологическими особенностями, а культурой и социумом, причем детерминантой фемининности являются домашние обязанности женщины.

Клейн провела одно из первых в антропологической науке исследований того, как женщина сочетает оплачиваемую работу с домашним трудом. В послевоенный период участие женщин в рынке труда возросло, и исследовательница видела в этом тенденцию к их эмансипации.

Работы, к которым мы обратились вначале, характерны для ранней стадии становления гендерных исследований в социальной и культурной антропологии, тем не менее они сыграли свою роль в создании и концептуализации понятия «Г.».

Феминистские исследования

Новая ступень в этих исследованиях тесно связана с воздействием феминистских работ. В 60 — 70-е гг. XX в. феминизм переживает подъем, в это время написан ряд работ, ставших классикой гендерных исследований. Необходимо отметить, что сам феминизм представляет собой неоднородное течение.

Для более четкой ориентации в сложном проблемном поле гендерных исследований, которые во многом испытали влияние феминизма, очертим вкратце его основные течения.

Это, во-первых, *либеральный феминизм*, который критически относится к неравенству женщин в обществе и к его репрезентации в культуре, считая, что это положение может быть исправлено более справедливым и совершенным законодательством.

Во-вторых, *радикальный феминизм*, в рамках которого интересы мужчин и женщин рассматриваются как диаметрально противоположные, а контроль и подавление женщин мужчинами — как наиболее важная историческая форма неравенства.

В-третьих, *феминизм социалистической ориентации*, признающий патриархальную доминацию, но пытающийся инкорпорировать ее в классовый анализ капиталистической системы. В этом случае радикальное изменение отношений между полами становится частью изменения всей общественной системы.

В последние годы различия между этими направлениями начинают стираться, а радикализм уступает место более либеральному взгляду на различия полов как на культурно и социально сконструированные феномены, существующие наряду с другими «линиями раздела» в культуре, такими как класс, этничность, субкультурная принадлежность.

Уже со второй половины XX в. в исследованиях, посвященных культурной и социальной деятельности мужчин и женщин, понятие «половых ролей» все чаще заменяется словом «Г.» как социокультурной категорией. Большое влияние на формирование отношения к этим проблемам оказала работа известной французской писательницы и философа С. де Бовуар «Второй пол». В ней заложены основы феминистского анализа Г. Знаменитой стала фраза писательницы — «Женщиной не рождаются, ею становятся», которая отделяет социокультурный характер фемининности от биологического характера «женскости».

По мнению французской исследовательницы, биологические различия неизбежны, но их значение зависит от контекста, в котором проходит жизнь мужчин и женщин. Книга «Второй пол» предваряет установление четкого различия между биологическим понятием пола и социокультурным понятием Г., которое занимает все большее место в других работах.

Так, британская исследовательница Э. Оукли посвящает свою работу этому различию. Сама терминология («пол» и «Г.») заимствована у американского психиатра Р. Столлера, который работал с людьми «спорного» пола и применил термин «Г.» к людям, чей биологический пол отличался от гендерной категории, к которой они принадлежали. Оукли рассматривала пол как биологические и физиологические характеристики человека, которые определяют его как «мужское» и «женское» поведение, а Г. — как социально сконструированную маскулинность и фемининность, выступающие продуктами социальных, культурных и психологических факторов и приобретаемые в процессе становления мужчины или женщины в определенном обществе и в определенное время.

Еще одним важным шагом в становлении гендерных исследований были работы Г. Рубин, соединившие психоанализ с антропологией. Их автор связала понятия пола и Г. в систему «пол/Г.», которая существует в каждой культуре. При помощи этой системы биологический материал человеческого пола формируется путем вмешательства человека, как социального существа, и культуры, в которой происходит это формирование. Этот процесс может варьироваться в различных культурах и формах регуляции отношений между полами, особенно в структурировании отношений родства и брака.

Согласно Рубин, брак является главной первобытной формой обмена подарками, а женщина — наиболее ценным даром. Такая установка объясняет всеобщность табу на инцест — мир делится на «разрешенных» и «запрещенных» партнеров. Согласно мнению Г. Рубин, предпосылкой самого возникновения культуры является обмен женщинами, а половое разделение труда имеет целью обеспечение полноценного и жизнеспособного союза между мужчиной и женщиной.

Брачный союз, основанный на гетеросексуальности, враждебен по отношению к другим отношениям полов из-за «страха одинаковости», ведущей к деконструкции

социального порядка. Биологический пол трансформируется культурой в Г. и культурные конструкторы мужественности и женственности.

Согласно другой антропологической концепции, предложенной *Ш. Ортнер*, женское неравенство является глубинным и фундаментальным и может рассматриваться как культурная универсалия. По мнению Ортнер, женщина во всех культурах символизирует природу, которую человек стремится покорить и рассматривает как нечто «нижнее». Исследовательница отмечает значимость репродуктивной функции женщины, которая подчеркивает близость женщины к природе (в отличие от мужчины, принадлежащего культуре), а также отводит женщине более низкие социальные роли по сравнению с мужчинами, что порождает так называемую женскую психологию.

В данной концепции оппозиция «мужское/женское» эквивалентна оппозиции «природа/культура», результатом чего является девальвация всей деятельности женщины и сексистская идеология. Необходимо отметить, что данная концепция работает только применимо к западной культуре, так как во многих незападных теориях не существует противопоставления природы культуре.

В рамках антропологических исследований, посвященных проблеме гендерной иерархии, были также предприняты попытки связать разделение труда по гендерному признаку с общей социальной стратификацией.

В середине 1970-х гг. такая модель была предложена *Дж. Хубер*, причем в ней учтены такие факторы, как женская домашняя работа, не включаемая обычно в совокупный национальный продукт, а также выполнение женщинами задач воспроизводства. По мнению данной исследовательницы, для жизнеспособности общества необходимо обеспечение женщины такой работой, которая была бы совместима с задачами воспроизводства. При этом наибольший престиж остается за теми, кто контролирует распределение материальных ценностей за пределами семьи.

Дж. Хубер анализирует различные типы культур: охоту и собирательство, кочевье, земледелие, индустриальное производство. Согласно ее выводам, статус женщины непосредственно связан с ее участием в обеспечении пищей, но в некоторых обществах женщина полностью исключена из этой деятельности, причем это исключение носит не биологический, а социальный характер.

Таким образом, Г., по мнению большинства представителей феминизма в антропологии, — это социокультурная характеристика, а не продукт биологического пола.

Приведенные нами примеры исследования связей между биологическим и социокультурным аспектом отношений мужчин и женщин показывают важность введения понятия «Г.», которое дает возможность рассматривать маскулинность и фемининность как культурно-исторические переменные, а не как качества, зафиксированные или преопределенные природой. Быть мужчиной или женщиной обозначает разные вещи в разных культурах, причем здесь отражены и другие виды неравенства, такие как классовое или этническое.

Г. обозначает не просто различие между мужчинами и женщинами, но и иерархические отношения, складывающиеся между ними. Эта иерархия, согласно феминистки ориентированным исследованиям, — продукт существующего социального порядка, установленного и поддерживаемого мужчинами.

Систематичность мужской доминантности отражается в термине «патриархат - ность», который является одним из основных концептов в гендерных исследованиях. Он означает «правление отцов», т. е. форму власти, которой обладает по праву мужчина как глава семейства.

Еще одним важным аспектом исследований Г. и патриархатности стала их связь с теорией стратификации, основным элементом которой был класс. Позиция женщины в обществе в большинстве культур и исторических эпох определялась социальным классом ее отца, а затем мужа.

В тех направлениях мысли, где класс считался единственно значимой формой неравенства (в частности, в феминизме «социалистической» ориентации), Г. становился как бы невидим, а доминантная позиция мужчин воспринималась как нечто само собой разумеющееся. Но как только Г. становился «видимым», он сразу же попадал в центр

вопроса о социальном неравенстве. На это повлияло и включение в академические исследования таких ранее маргинальных проблем, как сексуальность и телесность.

Часто специфические гендерные модели взаимодействия рассматривались как нормальные черты определенных культурных контекстов. В качестве примера можно привести насилие над женщинами как часть повседневной жизни рабочего класса. Но устанавливая связь между насилием и властью, можно рассмотреть насилие в семье не только как культурное явление, но и как симптом властных отношений, лежащих в основе брачного договора, т. е. как явление, имеющее социальную природу.

До 70-х гг. прошлого века сексуальность рассматривалась лишь в узком контексте семейных отношений, демографии, или как маргинальная область культуры, часто выводившаяся за рамки официальной истории культуры. С введением понятия «Г.» в научный оборот появляются многочисленные исследования сексуальности, которые рассматривают ее как важный аспект культуры и в то же время как одно из проявлений неравенства: гетеросексуальность занимает привилегированное место по отношению к гомосексуальности, так как последняя угрожает гендерной иерархии отказом жить в рамках обязательной гетеросексуальности, т. е. отказом связывать секс с воспроизводством и легитимизировать гендерные различия как основу эмоциональной и сексуальной привязанности.

Исторические примеры, показывающие нам обратное, на самом деле вовсе не отрицают гендерной иерархии. Так, в Древней Греции наряду с легитимизированным гомосексуализмом сохранялась четкая властная оппозиция мужчины и женщины, которой было выделено определенное место в социальной и культурной жизни, ограниченное домашним хозяйством и воспроизводством.

Таким образом, Г., по мнению большинства представителей феминизма в культурной антропологии, — это социокультурная характеристика, а не продукт развития биологического пола. Он имеет исключительно социокультурное происхождение и позволяет выявить многие экономические, политические и культурные аспекты неравенства женщин и мужчин.

Новые горизонты гендерных исследований

В последние десятилетия XX в. происходит пересмотр понятий «пол» и «Г.». С одной стороны, некоторые исследователи, работающие в русле радикального феминизма, подчеркивают непреодолимое отличие женщин от мужчин. Но, с другой стороны, развивается направление, согласно которому различие «пол/Г.» еще не зашло достаточно глубоко, что оно предполагает фиксированный биологический корень, на котором прививается» социокультурный Г.

Ставя под вопрос пол, как и Г., исследователи приходят к более глубокому пониманию различия между мужчинами и женщинами, причем гендерные исследования отличаются от феминизма тем, что в них история культуры и общества не «переписывается» с точки зрения женщин. При этом рассматривается не только специфика феминности, но исследуется также и маскулинность, причем акцент делается не на компенсацию женского неравноправия, а на выявление сути отношений между полами в русле intersubjectivity.

Становление такого раздела антропологии, как «антропология женщин», проходило под влиянием теорий, разработанных в отношении пола и Г. во второй половине XX в., а именно:

- 1) этнометодологии, являющейся по преимуществу социологическим подходом;
- 2) феминизма, который развивался в этот период во многом на основе исследований французских исследователей культуры, социологов и антропологов;
- 3) постструктурализма (или постмодернизма), ставшего влиятельнейшим течением в изучении культуры в конце прошлого века.

В этнометодологических исследованиях впервые был брошен вызов идее естественного бинарного раздела между полами. Ведущий представитель этнометодологии Г. Гарфинкель изучал транссексуала Агнес, сменившего мужской пол на женский.

Изучая, каким образом Агнес кажется «настоящей женщиной», исследователь ставит под вопрос биологический пол и рассматривает наше существование в качестве представителя того или иного пола как некое достижение, требующее усилий. Представление себя как Агнес предполагает тщательно разработанный перформанс (представление) фемининности, путем которого достигается Г. Это также связано с восприятием других людей, которые предполагают, что человек принадлежит к одной из двух гендерных категорий. Агнес может казаться женщиной, поскольку окружающие воспринимают ее женственную внешность, костюм и поведение как принадлежащие нормальной женщине. По мнению Гарфинкеля, производство обладающего полом человека — это всегда перформанс.

Первое этнометодологическое исследование Г. было предпринято в работе С. Кесслера и В. МакКенны «Гендер: этнометодологический подход». Исследователи подчеркивают социальное происхождение различий между мужчинами и женщинами. Как и Гарфинкель, они отказываются от идеи, что Г. основан на фиксированной, до-социальной реальности. Осознание гендерных различий — всегда социальный акт. Особое значение имеет первичность гендерной атрибуции над всеми другими аспектами Г. Проводя гендерные различия, мы можем говорить о маскулинных или фемининных характеристиках или видах деятельности. Гендерная атрибуция — интерактивный процесс, включающий в себя перформанс Г. и чтение этого перформанса, причем этот процесс является андроцентричным.

Многие исследователи феминистской ориентации продолжали считать, что Г. основан на базовом, естественном половом различии. Они не принимали биологического эссенциализма, но соглашались с биологическим редукционизмом, с идеей изначально данных половых различий.

Этнометодологи используют категорию Г., чтобы подчеркнуть социокультурное происхождение различий между мужчинами и женщинами. Они занимались повседневными процессами взаимодействия, тем, как осуществляется Г., в то время как феминистки материалистической ориентации начинали с вопросов социальной структуры, уделяя большое внимание проблеме того, почему женщины находятся в подчиненном положении.

Это направление феминизма развилось во Франции в 70-е гг. XX в. и имело радикальную направленность. В качестве методологии использовался марксистский подход. Представительницы этого направления отказываются от понятия «женское» вне связи с социокультурным контекстом.

Социальный способ бытия мужчиной или женщиной, по их мнению, никак не связан с их природой как особой мужского или женского пола или с формой их половых органов.

В непатриархатных обществах не будет социальных различий между мужчиной и женщиной, а «мужское» просто перестанет существовать, его идея будет разрушена наряду с идеей «женского». Г. существует как линия раздела в культуре по причине патриархатной доминации, причем «пол» также рассматривается как продукт культуры и общества.

Так, по мнению французской исследовательницы К. Дельфи, пол становится значимым фактом, так как иерархическое деление человечества превращает анатомическое различие, само по себе не имеющее социальных или культурных импликаций, в важное различие для социокультурных практик. Дельфи следует логике, обратной обычному различению пола и Г., предполагая, что не Г. основывается на биологическом половом различии, а, напротив, пол стал насущным фактом и, соответственно, заметной категорией по причине существования Г. Г. создает анатомический пол в том смысле, что иерархическое деление человечества на две половины придает социокультурный смысл анатомическому различию.

Позиции исследовательниц постмодернистской ориентации во многом похожи на изложенные выше. Так, Г. Рубин предполагает, что «мужское» и «женское» — скорее социокультурные, чем природные категории, являющиеся продуктами системы брака и родства.

Но с приходом новых тенденций в академические исследования смещаются акценты и в гендерной проблематике. Начиная с 80-х гг. XX в. наблюдается отход от изучения культурных моделей и лингвистических структур в направлении более подвижного понятия дискурсивного конструирования субъекта, связанного с работами М. Фуко и деконструктивистским анализом Ж. Деррида.

Это изменение можно наблюдать в ряде исторических работ по Г., в котором деконструируется уже не понятие «женщина», а термин «женщины». Так, Д. Рилей утверждает, что женщин стали воспринимать как радикально отличных от мужчин (а не просто как их низжестоящий вариант) лишь в конце XVIII — начале XIX в.

Основной проблемой в постмодернистской и постструктуралистской теории Г. стал его *бинаризм*. В этом плане наиболее влиятельной и известной теорией является анализ пола и Г., проведенный известной американской исследовательницей Дж. Батлер. Она указывает на то, что если Г. не является автоматическим следствием и пола, то нет основания полагать, что существует лишь два его вида. Если пол, так же как и Г., является конструктом, то это означает, что он не является заранее заданным. Тело не может иметь значимого существования до тех пор, пока оно не отмечено Г. Тела, по ее утверждению, получают гендерную принадлежность через постоянный перформанс Г., т. е. Г. является не «сущностным», а перформативным явлением.

Понятие перформативности Батлер заимствует из лингвистики, где оно обозначает формы речи, которые, будучи высказанными, воплощают в реальность то, что они высказывают (например, когда священник или сотрудник службы регистрации браков говорит «Я объявляю вас мужем и женой»). Перформативность предполагает цитирование прошлых практик, соотносящихся с существующими условиями и нормами.

Так, слова «Это девочка» при рождении ребенка делают его девочкой, «цитируя» нормы пола, основываясь на авторитете социальных условий, которые устанавливают, чем является девочка. По мнению Батлера, пол материализуется через комплекс таких цитирующих практик, которые являются одновременно нормативными и регулятивными. Ее исследования являются ценным дополнением в вышеперечисленные подходы, принимая во внимание, что она усиливает критику различия между полом и Г.

Но если пол также рассматривается как конструкт, можно предположить возможность его взаимозаменяемости с понятием «Г.». Тем не менее именно последний стал предпочтительным в социогуманитарных исследованиях для обозначения социокультурных различий между мужчинами и женщинами. Причиной этого является, во-первых, то, что Г. является социокультурной категорией, заключающей в себе вызов естественности этих различий. Во-вторых, применение понятия «Г.» позволяет избежать многочисленных коннотаций, связанных со словом «пол», и говорить о гендерных отношениях как прежде всего отношениях, возникающих в социокультурной сфере и отличных от интимных отношений мужчины и женщины.

В рамках культурной антропологии можно проследить те же тенденции, что и в других дисциплинах, начавших инкорпорировать гендерный подход. Возникает недовольство «мужским взглядом», преобладающим в традиционной антропологии (за редкими исключениями). «Антропология женщин» предполагает изучение женщин женщинами, что не ставит объект исследования в положение Другого и допускает больший плюрализм взглядов. Феминистская антропология выходит за рамки изучения женщин и обращается к взаимодействию между мужчинами и женщинами, к изучению роли Г. в структурировании человеческих обществ.

Статус феминистской (гендерной) антропологии внутри антропологии в целом является спорным, так как, по мнению исследователей гендерных отношений, последние пронизывают все аспекты социокультурной реальности, которые изучает антропология. С другой стороны, имеется уже сложившееся исследовательское пространство, доминантой которого является именно исследование гендерных отношений.

Учитывая внимание к культурным различиям, которое характерно для антропологии, феминистская антропология, с ее акцентом на различиях по гендерному при-

знаку в комбинации с другими типами различий (этническими и пр.), имеет полное право на статус важного аспекта антропологических исследований. Эти исследования, отраженные в ряде работ 70 — 80-х гг. XX в.,¹ показывают, что ни западные идеи относительно половых различий, ни принятый гендерный символизм, связанный с этим различием, не могут быть адекватными теоретическими инструментами для понимания смыслов других культур.

Это показано антропологами на примере таких обществ, как боливийская сельскохозяйственная община лаями, где под вопрос ставится не только ассоциация между женщиной и природой и мужчиной и культурой, но и отношение домашнего/женского и публичного/мужского (в исследовании О. Хэррис)

Другим примером является исследование М. Стрэттерн одной из народностей Новой Гвинеи, где существуют слова для обозначения «дикого» и «домашнего», но они могут относиться как к мужчинам, так и к женщинам, причем ни одна категория не является доминирующей. Кроме того, в символическом различии между категориями людей Г. сочетается с возрастом и системой родства в обрисовке различных идеальных типов, а индивидуальные социальные акторы передвигаются от одного типа к другому на разных стадиях своей жизни. «Домашнее» и «публичное» можно рассматривать как отдельные области, но ни та, ни другая не связаны исключительно с «мужским» или «женским», скорее как мужчины, так и женщины играют определенные культурные роли в каждой из них.

См. также статьи: Культура и общество (направление исследований); Культурные исследования; Маргинальность; Общество.

Соч.: Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков-СПб., 2002; *Бовуар С. де.* Второй пол. СПб., 1997; *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988; *Amadiume I.* Male daughters, female husbands: Gender and sex in African society. L., 1987; *Butler J.* Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. L., 1990; *Chodorow N.* Feminism and Psychoanalytic theory. New Haven, 1989.

Лит.: Антология гендерной теории. Минск, 2000; Введение в гендерные исследования. Харьков-СПб., 2001. Часть 1, 2; Введение в гендерные исследования. Петрозаводск, 2003; *Воронина О.А.* Феминизм и гендерное равенство. М., 2004; Гендерные исследования в России. М., 2001; Гендерный калейдоскоп. М., 2001; *Гидденс Э.* Социология. М., 1999; Женщина. Гендер. Культура. М., 1999; *The Black woman cross-culturally / Ed. F.C. Steady.* Cambridge, Mass., 1981; *Gagnon J., William S.* Sexual conduct: The social sources of human sexuality. Chicago, 1973; *Gender and Anthropology / Ed. S. Morgen.* Washington, 1989; *Gregersen E.* Sexual practices: The story of human sexuality. N.Y., 1983; *Man, Culture and Society / Ed. H. Shapiro.* N.Y., 1956; *Nature, Culture and Gender / Ed. C. MacCormack.* Cambridge, 1980; *Moore H.L.* Feminism and anthropology. Minneapolis, 1989; *Strathern M.* Reproducing the future: Anthropology, Kinship and the new reproductive technologies. N.Y.-L., 1992; *Toward an anthropology of women / Ed. R. Reiter.* N.Y., 1975; *Trinh T.* Woman, Native, other: Writing post-coloniality and feminism. Bloomington, 1989.

Е.Н. Шатинская

Магия

Магия (далее М.) — древнейший комплекс синкретических ментально-прикладных практик, направленных на освоение реальности путем активного воздействия на ее элементы.

В основе магических практик лежит использование представления о реликтовой эмпатической связи всех вещей и явлений, из которой человек частично выпал на поздних стадиях антропогенеза. Восстановление этой неразрывной причастности ко всему в мире и к универсуму как целому — универсальная антропологическая интен-

¹ См.: *Reiter R.* Towards an Anthropology of Women. L., 1975; *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Post-Modern Era/Ed. Di Leonardo M.* Berkley, 1991; *Nature, Culture, Gender/Ed. C. MacCormack, M. Strathern.* Cambridge, 1981 и др.

ция человека, а М. — один из наиболее архаичных по генезису способов частичного восстановления этой связи по тому или иному прагматическому поводу.

Непременным условием магического акта является максимальная целостность сознания субъекта, его осуществляющего, ибо только в режиме максимального подавления самосознания и рефлексии, отпавшей от всеобщего единства самости, возможно вторичное погружение в текучий континуум и воздействие изнутри на непрестанно меняющуюся «паутину» связей и отношений. Неслучайно магическая практика в значительном числе ее традиций сопровождается использованием технологий, индицирующих измененные состояния сознания (ИСС), обеспечивающие соответствующий психосоматический режим. Причем, по мере развития индивидуализации сознания, знаменующей все большее отпадение от палеосинкретического единства с миром, потребность в такого рода технологиях возрастает.

Апелляция к понятию *сверхъестественного*, которое еще с XIX в. служило своего рода пробным камнем для отграничения сферы магического, вряд ли способно по существу охарактеризовать ее. Для позитивистски ориентированного XIX в. с его «кристально ясным» представлением о том, что является естественным, а что сверхъестественным, такого рода дефиниция могла казаться самоочевидной. Теперь же не только само понятие сверхъестественного утратило былую безусловность, но и чувство историзма не позволяет забывать о том, что для архаического человека разделения на естественное и сверхъестественное не существовало вовсе.

«М. оказывается первоначальной формой человеческого мышления. Прежде, вероятно, существовала М. в чистом виде, и человек поначалу не умел думать иначе, кроме как в терминах М. Преобладание магических обрядов в первобытных культурах и фольклоре является, как полагают, существенным доводом, подтверждающим эту гипотезу».¹

М. — не просто один из способов освоения мира, но и целостная *стратегия* жизни, в тенденции противостоящая *орудийной технологизации* и в конечном счете самому принципу цивилизации как стратегии перманентного расширения искусственной технологической среды и общего культурного ресурса. Эта альтернативность базируется на том, что М. стремится минимизировать любые опосредования между субъектом и объектом магического воздействия: в ином случае энергетический импульс «размажется» по опосредующим феноменам, фокусировка психической энергии рассеется, и действие магического акта окажется ослабленным, либо вовсе сойдет на нет.

Поэтому магическая стратегия всячески блокирует опосредующую орудийную технологизацию, хотя сама и базируется на своей специфической, не столько орудийной, сколько ментальной и психосенситивной технологии. Магическая стратегия стадially предшествует цивилизационной и первоначально доминировала над ней. Технологические акты и отношения изначально были инкорпорированы в поле сакрально-магического и осмыслились как проявления магического. Лишь по мере расслоения первичного палеосинкретического² ритуального комплекса и расширения сферы практической деятельности технологические акты и отношения, становясь все более специализированными, рутинизированными, стали осуществляться в режиме все большего экзистенциального отчуждения и постепенно смещаться в сферу профанного, захватывая при этом все новые и новые сферы социальной практики. Однако следы архаического единства магической и цивилизационной стратегий сохранялись на протяжении долгого времени. Так, еще в Нововавилонском царстве строительство дамбы и магические ритуалы в храме понимались как некие взаимообусловленные действия по обеспечению урожая.

Единого принципа классификации магических приемов не существует. Сфера их применения столь же необозрима, сколь и разнообразие самого человеческого бытия.

¹ Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 108.

² Отмечают, что все первобытные люди были немножко колдунами, а колдун племени — древнейшая профессия.

По характеру действия М. разделяют на *индивидуальную* и *групповую*, а также *вербальную* и *обрядовую*, хотя последнее разделение в ряде случаев достаточно условно.

С точки зрения ценностных характеристик, развившихся уже в эпоху бытования М. внутри достаточно развитых цивилизационных систем, различают *вредоносную* (черную) и *полезную* (белую) М. Впрочем, признаком белой М., к примеру, во Флорентийской академии считались не какие-то ее сугубо моральные аспекты, а опора на истинные и подлинно естественные законы природы, постигаемые с помощью разума.

По способу воздействия разделяют также М. *симпатическую* и *контагиозную*. В первом случае магическое воздействие обеспечивается сходством, подобием — в широком смысле *симпатией* между объектом и агентом магического акта: от подобного к подобному, от сходного к сходному, от образа к предмету, от части к целому.¹ При контагиозном же способе воздействия непременным условием осуществления магического акта является непосредственное физическое соприкосновение. Атавистической формой такого рода М. является, к примеру, транслированная через религиозную традицию практика лечения наложением рук и многочисленные ритуалы типа целования знамени, папской туфли, бытовая ритуалистика, связанная с ситуациями приветствия и прощания, прикосновение к сакральной персоне, выступающей в роли фетиша политического или духовного лидера, поп- или кинозвезды и пр. *Имитативная* М. основана на провоцировании желаемого на основании образно-символического сходства с магическим действием.

Чаще всего схемы классификации магических действий строятся по признаку назначения: хозяйственная, лечебная, любовная, военная, охотничья, воровская и пр. Среди основных типов магических обрядов выделяют очистительные, предохранительные и умиловительные. Впрочем, синкретичность магических актов и обрядов не позволяет четко разделить их функции в соответствии с каким-либо одним принципом.

М. — это набор приемов для решения природных по сути задач при минимальном уклонении от природы, но задач, поставленных уже из постприродного (культурного) пространства. В этом и заключается парадокс М.: смертельно опасаясь удаления от естества, она стремится минимизировать всякие опосредующие и кодифицирующие формы, но, находясь уже на «территории» культуры, обречена идти путем распада и разложения синкретических форм и наращивания пусть сколь угодно специфической, но технологизации.

Приспосабливаясь к бытованию в цивилизационной среде, М. вынуждена прибегать ко все более сложной и многовариантной дискурсивности, в то время как архаические формы М. внедискурсивны и тяготеют более к наглядно-практическим и суггестивным, чем вербальным, формам воздействия и трансляции своего традиционного опыта и специфических магических технологий.

М. и цивилизация, будучи связаны «обратно пропорциональной» связью, всегда делят между собой жизненное пространство культуры. Чем устойчивее магические традиции, тем медленнее развивается цивилизация. И наоборот, чем динамичнее развиваются орудийно-технологические средства цивилизации, тем более маргинальное положение занимает в таком обществе М. При этом ни одна из стратегий никогда не побеждает до конца. Ни жестко репрессивная культура средневекового монотеизма в своей борьбе за «перераспределение» духовной энергии человека в сторону религиозного поклонения и «единения душ» в метафизическом абсолюте, ни современная техногенная культура так и не смогли до конца элиминировать субкультуру магического.

В христианском Средневековье удалось лишь на несколько веков маргинализировать ее в консервативно-патриархальном сельском секторе, где магические традиции при минимальном компромиссе с христианством могли быть надолго законсервированы и относительно изолированы от динамически развивающейся «высокой»

¹ Последний тип отношений называют также парциальной М.

письменной городской культуры большого общества.¹ Возражая против частной практики колдунов, церковь, тем не менее, усвоила элементы теургической и гоэтической М. и христианизовала их в собственных обрядах и церемониях.²

Примерно на VII — XVII вв. приходится расцвет алхимии. Алхимия не была непосредственным ответвлением М., но многие алхимики были также и теургическими магами. Начиная с VIII по XVI в. на основе неоплатонизма возникли различные формы средневековой М. в сочетании с каббалистическими доктринами и восточными учениями.

Средневековая М. в Европе оформилась в систему в XII в. Рыцари ордена тамплиеров развили магическую систему, известную по иоаннитской секте в Иерусалиме. До XIII в., ознаменованного учреждением инквизиции, церковь не слишком активно преследовала адептов М. В разгар «охоты на ведьм» — эпоху цивилизационного перехода и подъема апокалипсических страхов, колдовство было приравнено к ереси, и маргинализация традиционных форм М. достигла максимума.

Однако именно в эпоху Ренессанса средневековая М. достигла своего пика среди образованных слоев, ориентированных на философские и научные — подчас с приставкой «квази» — интересы (Флорентийская академия, Парацельс, Агриппа, Джон Ди, Роберт Фладд и др.). В XVII и XVIII вв. были популярны тайные магические ордена, такие как франкомасоны и розенкрейцеры, чьи ритуалы основывались на герметике, тайных учениях Таро, различных вариантах каббалы и астрологии. Церемониальная М., зародившаяся в XVII — XVIII вв., связывает средневековую магическую традицию с современной.

Современная техногенная культура не столько маргинализирует М., хотя и это тоже имеет место, сколько оказывается пронизанной ею изнутри. Речь идет не только о бытовых и опосредованных формах М. в виде суеверий и полубессознательной рудиментарной ритуалистики. Лицемерно отрицая действительность М., большое общество не гнушается, особенно в критические моменты, прибегать к ее услугам. Английские маги совершали колдовской обряд на берегу Ла-Манша, дабы предотвратить высадку гитлеровского десанта. Советский самолет с иконой Богородицы облетал Сталинград во время самых критических моментов битвы.

Современные колдуны — экстрасенсы — «прикрывают» президентов, глав государств и лидеров отнюдь не самых архаических сообществ, предотвращая возможные угрозы для их безопасности. Афрокарибская М. — вуду — в современном американском мегаполисе приняла вид своего рода системы услуг, вписанной в соответствующую конъюнктуру рынка.

Оставляя в стороне вопрос о *действенности* М., сама постановка которого до сих пор, в духе XIX в., считается ненаучной, нельзя не отметить, что жизнеспособность М. объясняется не только тем, что относясь к древнейшим слоям культурной памяти человечества, она сильнейшим образом укоренена в ментальности, но и тем, что магические практики, в отличие от практик технологических, сохраняют/восстанавливают ощущение экзистенциальной причастности к бытию, в то время как цивилизационный инструментализм, напротив, расширяет пропасть отчуждения. Это, вкупе с неустрашимым чувством недостаточности всякого рационального знания, и делает М. неизменно притягательной и неуязвимой для любых научных или квазинаучных «разоблачений».

Показательно, что активизация М. неизменно наблюдается в эпохи цивилизационных сломов и кризисов. Деструкция и распад институтов и дискурсов большого общества и всего семантико-семиотического тела культуры обнажает древние ментальные слои с присущими им «пакетами» программ, среди которых М. всегда предстает в виде притягательной и спасительной альтернативы утратившей свои базовые

¹ Христианская церковь начала отделять М. от религии в 364 г., когда экуменический совет Лаодисии издал канон, запрещавший священнослужителям и жрецам становиться магами, кудесниками, астрологами и математиками.

² Гоэтической называют низшую форму М., связанную с заклятиями, заклинаниями и изготовлением всевозможных зелий и снадобий.

ценности цивилизации. При этом наряду с прямым откатом к архаическим формам возможны и «модернизированные» варианты магических практик, основанные на частичном и, как правило, эклектическом усвоении языков и дискурсов цивилизации. Примером может служить институционализация корпораций колдунов и магов в современной урбанистической среде и, по крайней мере, частичное принятие «правил игры» большого социума.

Связанные с М. представления о мире, в частности, о взаимосвязи всех вещей, легли в основу древнейших натурфилософских учений и разнообразных «тайных наук», получивших распространение в позднеантичную и средневековую эпоху (алхимия, герметизм, каббалистика и др.). Зачатки опытного естествознания в это время развивались еще в значительной мере в тесной связи с М., что находит отражение у многих авторов Ренессанса (Дж. Дела Порта, Дж. Кардано, Парацельс и др.).

Наушное изучение феномена М. началось с исследования ее первобытных форм, когда социальная антропология открыла для познания мир *иных культур*. Впрочем, единой и общепринятой теории М. не существует и по сей день.

Столпы британской антропологии Дж.Дж. Фрэзер и Б. Малиновский дали лишь первые наброски того, что могло бы стать такой теорией, но дальнейшее развитие научных концепций магического носило веерный характер. Социологические подходы к феномену М. (Малиновский, Эванс-Причард, Элькин) отталкивались от объяснения М. как средства обеспечения таких функций, как единство племени, успешность различного рода практик и т. п.

Однако уже у эволюционистов намечается интерес также и к психологическому анализу магического и оккультного опыта, и здесь этнографическое исследование смыкается с психологией и лингвистикой. Функционалистское направление пошло по другому пути, но интерес к ментальным аспектам М. был подхвачен структуралистами.

Особое внимание в этой связи привлекала личность колдуна (шамана). Согласно К. Леви-Стросу, шаман, чья психика в известном смысле патологична, является «профессиональнымотреагирующим» — в том смысле, что в ходе ритуала (или обряда) шаман всякий раз воспроизводит психосоматическое состояние, пережитое им в период становления шаманских способностей.

Апеллируя к гипотезе об изоморфизме языковых и психофизиологических структур и способности языкового символизма индуцировать соответствующие воздействия через психику на организм человека, Леви-Строс показывает, как шаман делает свой невроз (органического или приобретенного свойства) профессией, разрешая самые непонятные и проблематичные ситуации, вписывая их с помощью языка символов в сферу традиционного коллективного опыта. Современный «магический ренессанс» способствует активизации методов изучения М. и всех ее аспектов.

См. также статьи: *Архетип; Культура: опыт антропологической интерпретации; Культура: основания, определения, понятия; Культурная система (философские основания); Мифы; Ритуал*.

Лит.: Вильсон К. Оккультизм. М., 1994; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930; Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994; Магические пантеоны. М., 2002; Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992; Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000; Регардые И. Древо жизни. М., 2003; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989; Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990; Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

А.А. Пелипенко

Маргинальном (культурнаа)

Маргинальность (далее М.) (в узком смысле) — положение, занимаемое индивидом на границе двух отличных друг от друга культур, имеющее следствием наличие у него определенных личностных и/или поведенческих черт; М. (в широком смысле —

ле) — комплекс социальных, культурных, личностных и иных феноменов, возникающих в ситуации более или менее продолжительного контакта между индивидами и группами, обладающими разными культурами. В последнем смысле М. рассматривается в контексте процессов аккультурации.

Понятие «маргинальность» в культурной антропологии

Понятие М. вошло в обиход в американской социологии и социальной (культурной) антропологии в 30-е гг. XX в. Его исходный смысл тесно связан с социологической концепцией *Чикагской школы*. Впервые это понятие, как считается, было употреблено *Р. Парком* в статье «Человеческая миграция и маргинальный человек» (1928), хотя в этой статье, как и в других работах Парка на эту тему («По ту сторону наших масок», 1926; «Личность и культурный конфликт», 1931; «Культурный конфликт и маргинальный человек», 1937), речь шла не о «М.» вообще, а о «маргинальном человеке» как особом личностном типе, возникающем на границе двух или более культур.

В наиболее полном и развернутом виде чикагская концепция культурной М. представлена в монографии *Э.Б. Стоунквиста* «Маргинальный человек; Исследование личности и культурного конфликта» (1937), где подробно и на широком сравнительном материале анализируются культурные, социальные, политические и личностные аспекты этого явления.

В разных формах (иногда без использования термина «М.») эта концепция развивалась в работе «Польский крестьянин в Европе и Америке» *У.А. Томаса* и *Ф. Знанецкого* (в 5 т., 1918—1920), а также в работах *Л. Вирта* («Культурные конфликты в иммигрантской семье», 1925; «Гетто», 1928; «Урбанизм как образ жизни», 1938), *Х.У. Зорбо* («Золотой Берег и трущобы», 1929), *Р. Редфилда* («Тепецтлан, мексиканская деревня: Исследование народной жизни», 1930; «Народная культура Юкатана», 1941), *Н. Хейнера* («Гостиничная жизнь», 1936), *Э.Ч. Хьюза* («Французская Канада в состоянии перехода», 1943; «Дилеммы и противоречия статуса», 1945; «Социальное изменение и статусный протест: Очерк о маргинальном человеке», 1949; «Где встречаются народы: Расовые и этнические фронтиры», совместно с *Х. Макгилл Хьюз*, 1952; «Природа расовых фронтиров», 1955).

В работах более позднего периода, в которых использовалось понятие М. в его чикагском варианте, спектр применения этого понятия все более расширялся: если первоначально оно использовалось в основном для анализа феноменов, сопутствующих контактам между расовыми и этническими группами, то во 2-й половине XX в. оно стало все шире применяться к особым нестабильным состояниям, возникающим на границах между самыми разными групповыми субкультурами современного сложного общества; в связи с этим появились (в немалой мере в противовес понятию «культурной М.») такие понятия, как «социальная М.», «структурная М.», «маргинальные роли», «маргинальные профессии» и т. д.

Эти исследования стимулировали интерес к «гибридным формам» (личностным, культурным, социальным) и вообще феномену «гибридности». Серьезный теоретический вклад в изучение М. был внесен *А. Шютцем*, исследовавшим это состояние под феноменологическим углом зрения в очерках «Чужак» (1944) и «Возвращающийся домой» (1945). Перенос акцента с культурных аспектов М. на социальные способствовал сосредоточению внимания на социальном неравенстве, отношениях господства и т. п., в силу чего в общем понимании этого феномена произошел смысловой сдвиг: если ранее больше подчеркивалось положение «между» (или «на границе между») «группами», то теперь на первый план выступила «окраинность», «периферийность» по отношению к господствующей «группе» («обществу», «культуре» ит. д.).

Это изменение смысла способствовало переходу понятия «М.» из сферы интереса антропологии в сферы интересов социологии, политологии, критической социальной теории и идеологии. Для социальной (культурной) антропологии наибольшую ценность представляет понятие М. в классическом чикагском его варианте.

В Западной Европе (особенно во Франции и преимущественно среди левых по политическим пристрастиям теоретиков) «М.» истолковывается в основном как положение «на обочине общества» и специфически ассоциируется с «социальным дном», социальными изгоями, угнетенными и угнетенными, различного рода девиациями и патологиями, политическим радикализмом. В этом значении термин «М.» применяется и как негативно окрашенный оценочный термин (если о ней говорится с позиции господствующих), и как позитивно окрашенный оценочный термин (если о ней говорится от лица «маргинализированных»), В обоих случаях он имеет явную идеологическую окраску.

В постмодернистских интерпретациях М. предпринимается попытка упразднить противопоставление центра и периферии и тем самым сделать невозможным указанные формы идеологического употребления этого термина. Для социальной (культурной) антропологии понятие «М.» в указанных значениях непригодно, и далее в этой статье оно рассматриваться не будет.

Классическое понимание маргинальности

Классическое чикагское понятие культурной М. восходит к зиммелевской концепции «чужака». В небольшом по объему «Экскурсе о чужаке», включенном в зиммелевскую «Социологию» (1908) *, впервые в научной литературе была предпринята попытка включить в область изучения того, что называют «обществом», не только «исконно» принадлежащие ему элементы, но и такие элементы, которые изнутри этого «общества» воспринимаются как внешние и чуждые.

Социологический тип «чужака», проанализированный Зиммелем, воплощает в себе особое сочетание близости и отдаленности, одновременно принадлежа к общности, в силу своего пространственного размещения в ней, и не принадлежа, в силу внешнего по отношению к ней происхождения: «Он обосновался в определенном пространственном окружении — или в окружении, аналогичном пространственной определенности, — но его положение в нем существенно обусловлено тем, что он не принадлежит ему изначально, что он привносит в него качества, которые не возникают и не могут возникнуть в этом пространстве»².

Одновременное нахождение «внутри» группы и «вне» ее придает чужаку особые качества, не свойственные членам самой этой группы. Поскольку, в отличие от них, он не связан с «землей», или «почвой», на которой поселился, чужак «свободен» от давления локальных уз и традиций и сохраняет «объективное» отношение к ним: он склонен «переживать и рассматривать ближайшие отношения как бы со стороны», «не отягощен никакими предубеждениями, которые могли бы предвосхищать его восприятие, разумение, его оценку происходящего», «рассматривает отношения менее предвзято, соотносит их с более общими идеалами и не скован в своих поступках привычками, авторитетом и пристрастиями»³.

В силу особой «объективности» чужака и его нелояльности локальным традициям члены группы склонны относиться к нему с подозрительностью и видеть в нем источник опасности. Отношения членов группы с чужаком не могут основываться на эмоциональных узах. Поскольку их роднят с чужаком исключительно абстрактные, универсальные, общечеловеческие свойства, а не специфические для них как членов общности, они склонны видеть в чужаке не «индивидуальность», а абстрактный «тип». В этом случае естественной основой для установления и поддержания отношений с ним являются такие абстрактные социализирующие силы, как деньги и интеллект. В качестве образцовых примеров «чужака» Зиммель приводил торговца и западноевропейского еврея.

¹ Рус. перевод: Зиммель Г. Эссе о чужаке // Социальное пространство: междисциплинарные исследования. М., 2003. С. 181—186.

² Там же. С. 181.

³ Там же. С. 183—184.

Одно из важнейших отличий чикагской концепции «М.» от зиммелевской концепции «чужака» состояло в том, что «чужак» брался в соотнесении с одной общностью (его связь с той общностью, из которой он прибыл, выводилась за скобки), а «маргинальный человек» рассматривался в соотнесении с более широким космополитическим контекстом, включающим многочисленные «группы» («сообщества», «общества» и т. п.), на границах между которыми, собственно, и возникают феномены «М.».

М. рассматривалась Парком (и другими представителями Чикагской школы) как структурно обусловленное состояние. Структурным условием возникновения «маргинальных ситуаций» является, с его точки зрения, размывание границ между ранее полностью изолированными друг от друга «мы-группами» вследствие выхода социальных контактов за пределы этих изначально замкнутых групп, каждая из которых прежде заключала в своих границах всецело автономную и самодостаточную социальную жизнь, обладая особой культурой, своими обычаями и традициями, своеобразным «образом жизни».

Расширение социальных контактов за пределы таких замкнутых культурных миров может осуществляться разными способами. Среди них Парк (вслед за Зиммелем) особо выделял торговлю. К другим механизмам разрушения границ между обособленными друг от друга социокультурными мирами относятся, например, война, массовые миграции народов и характерные для современного мира индивидуальные и семейные формы миграции.

На значимости миграций в порождении «М.» Парк особенно акцентировал внимание в очерке «Человеческая миграция и маргинальный человек», в котором впервые было использовано обсуждаемое понятие. Поскольку интенсивные миграции являются одной из характерных черт современного мира, «М.», ими порождаемая, есть один из атрибутов современности («модерна»), неизбежно сопутствующий переходу от партикулярных и закрытых к более универсальным и открытым кругам социальных взаимодействий, от небольших традиционных сообществ к более крупным обществам, вбирающим в себя все больше культурных различий и интенсифицирующим контакты между носителями этих различий.

Феномен М. постоянно воспроизводится там, где «вместо маленького мира, мира интимных личных привязанностей, в котором люди были связаны традицией, обычаем и естественной почтительностью к старшим, вырос великий мир, межплеменной, межрасовый и межнациональный, мир бизнеса и политики»¹.

В различных работах Парка прописываются также более конкретные факторы, способствовавшие разрастанию и все большей универсализации «культурной М.»: «движение народов»; «экспансия рынка», разрушение натурального хозяйства, развитие мировой экономики; развитие разделения труда и специализации; рост крупных городов (метрополисов); «экономический, политический и культурный империализм»; колониальная экспансия Европы и т. д.

Все эти факторы способствовали вхождению разных рас и народов в «более широкую социальную жизнь» по сравнению с более ограниченной и локальной жизнью, характерной для прежних традиционных сообществ. Как говорил Парк, «локальные племенные культуры постепенно влились в тот более широкий и рациональный социальный порядок, который мы именуем цивилизацией», и для этого расширившегося социального мира характерны сложные процессы «взаимопроникновения народов и смешения культур»².

В зонах взаимодействия между индивидами и группами, являющимися носителями разных культурных традиций, ранее жестко отграниченных друг от друга и никогда не пересекавшихся, возникают «культурные конфликты», имеющие характерные черты протекания и характерные следствия на разных аналитически выделяемых уровнях (социальном, культурном, личностном).

¹ Парк Р. Э. Культурный конфликт и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 173.

² Там же. С. 174.

Острота «культурных конфликтов» и скорость «процессов аккультурации и ассимиляции» зависят от того, насколько вступающие в контакт индивиды и группы отличаются друг от друга физическими («расовыми») и культурными характеристиками: «...там, где сходятся народы с разными культурами и сильно различающимися расовыми чертами, ассимиляция и смешение происходят не так быстро, как в других случаях»¹.

Хотя наиболее стойкие различия, препятствующие ассимиляции, связаны с внешними расовыми признаками, проблемы аккультурации и ассимиляции, по Парку, — это в конечном счете проблемы коммуникации и взаимопонимания. Когда ассимиляции вообще не происходит, между разными социальными группами внутри общества (в том числе расовыми и этническими) поддерживается чисто «симбиотическая» связь, сводящаяся к пространственному сосуществованию и участию в общей экономике; для такой ситуации часто характерны «расовые проблемы»; при этом каждая группа сохраняет «свою собственную племенную организацию» или «свое собственное общество»².

Маргинальный человек

Поскольку культурные различия между «группами» внутри общества сохраняются в той или иной степени всегда — хотя бы в силу того, что личности формируются прежде всего в сравнительно партикулярных и локальных «первичных» социальных средах (семьях, соседствах, локальных сообществах), — движение индивида внутри общества вовлекает его в контакт с гетерогенными в культурном отношении средами, и на переходах из одних культурных сред в другие он оказывается в ситуации культурного конфликта, или в «маргинальной ситуации». В случае успешного разрешения культурного конфликта происходит ассимиляция. В противном случае индивид «зависает» между разными культурными мирами, и формируется особый личностный тип, который Парк и его коллеги называли «маргинальным человеком».

Парк определял «маргинального человека» следующим образом: это «человек, которого судьба обрекла жить в двух обществах и в двух не просто разных, а антагонистических культурах», человек, живущий «под влиянием двух традиций»³; человек, занимающий «положение где-то в промежутке между двумя культурами»; «индивид, который оказался на обочине двух культур и не приспособился в полной мере или постоянно ни к одной из них»⁴; «человек, живущий и заинтересованно участвующий в культурной жизни и традициях двух разных народов, не желающий полностью порвать, даже если бы ему это было позволено, со своим прошлым и своими традициями и не вполне принятый, в силу расовых предрассудков, в то новое общество, в котором он теперь пытался найти себе место»; «человек на границе двух культур и двух обществ, которые никогда не взаимопроникали и не смешивались полностью»; человек, который «живет в двух мирах, в каждом из которых он более или менее чужой»⁵.

Схожее определение дает Э.В. Стоунквист: «Маргинальный человек... — это человек, зависший в психологической неопределенности между двумя (или более) социальными мирами; человек, отражающий в своей душе диссонансы и гармонии, отталкивающие и притягательные черты этих миров, из которых один часто "доминирует" над другим и в которых членство скрыто, если не явно, основано на рождении

¹ Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 3. С. 173.

² Там же.

³ Парк Р.Э. Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 174.

⁴ Парк Р.Э. Личность и культурный конфликт // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 189.

⁵ Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек. С. 174, 176.

или происхождении (расе или национальности), а исключение выталкивает индивида из системы групповых отношений»¹.

Понятие «маргинальный человек» имело изначально аналитический характер и употреблялось только в единственном числе; слово «маргиналы» чикагцы никогда не использовали (оно имеет иное происхождение); понятие «маргинальная личность» изредка употреблялось Стоунквистом как синоним понятия «маргинальный человек», но никогда не употреблялось Парком (оно вошло в оборот позже, на фоне психологизации концепции «маргинального человека», произошедшей в середине XX в.).

На уровне личности ситуация М., по мнению чикагцев, создает специфический комплекс качеств, которые определяются в разных их работах как «искусшенность» (*sophistication*), «просвещенность», «свобода», комбинация «отстраненности» и «заинтересованности» в отношении к миру, «более тонкий интеллект», «более широкий кругозор», «более отстраненная и рациональная точка зрения», обостренное самосознание, интеллектуальное любопытство, идеализм и отсутствие «исторического чувства», «моральная раздвоенность», душевное смятение, духовная нестабильность, тревожность и т. д.

Этот комплекс черт связан с эмансипацией индивидуального человека, его освобождением от того «ига обычая», которое всецело довлело над ним в традиционных (прежде всего «локальных», «племенных») обществах. Когда индивид освобождается от привязанности к конкретной «почве» (локальной общности), обретает свободу пространственных передвижений и миграций, неизбежным следствием этого становится его освобождение от локальных уз, освобождение его мышления от обычаев и традиций, «локальных правил приличия и условностей», «племенных богов», локальных суеверий и предрассудков.

Маргинальный человек — это тип личности, возникающий на фоне разрушения «традиционной организации общества», распада «старых клановых и родовых групп», рождения «более свободного и просвещенного социального порядка», развития «социальной организации, основанной на рациональных интересах и склонностях характера»². Маргинальный человек, по Парку, — это «личностный тип... особенно характерный для современного мира», «всегда человек сравнительно более цивилизованный»³. Он космополит, «гражданин мира».

Маргинальный человек принципиально амбивалентен, равно как и все его особые качества. Двойное исключение (из группы, из которой он вышел, и из группы, в которой его отказываются принять) «принуждает его принять в отношении тех миров, в которых он живет, роль космополита и чужака»⁴. С одной стороны, способность «смотреть на мир, в котором он родился и вырос, с некоторой отстраненностью чужака», делает человека более просвещенным, способствуя развитию интеллектуальных склонностей, рациональности и объективности, лежащих в основании современного мира; с другой стороны, этот процесс неизбежно сопровождается «секуляризацией тех отношений, которые прежде были сакральными», и в ситуации, когда в мире не остается ничего священного, когда «старые привычки отброшены, а новые еще не сформировались», человек «остается в большей или меньшей степени неуправляемым и неконтролируемым»⁵.

Маргинальный человек часто становится «проблемой» для других и для самого себя: для других он является источником неконвенционального и непредсказуемого поведения, а сам платит за эмансипацию моральным и/или душевным конфликтом. Этот конфликт («конфликт "разделенного Я", Я старого и Я нового») может быть более или менее острым, в зависимости от конкретных обстоятельств.

¹ Stonequist E.V. The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict. N.Y., 1937. P. 8; это же определение воспроизводится в автореферате 1961 г.: Стоунквист Э.В. Маргинальный человек... // Личность. Культура. Общество. 2006. Том VIII. Вып. 1 (29). С. 12.

² Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек. С. 169, 172.

³ Парк Р.Э. Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 174, 175.

⁴ Там же. С. 175.

⁵ Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек. С. 170, 176, 169.

Так, в текстах чикагцев можно найти две трактовки происхождения внутренних конфликтов маргинального человека: с одной стороны, их источником может быть «изоляция», сопряженная с более или менее полным исключением из обеих групп, и тогда конфликты «обусловлены... не столько той жесткостью, с какой навязываются племенные нравы и семейная дисциплина, сколько общим отсутствием ориентации и новых обязанностей, которое приходит вместе с новой свободой»¹; с другой стороны, их источником может быть вовлеченность человека в социальную жизнь разных в культурном отношении групп, сопряженная с одновременным предъявлением к его поведению двух рядов несовместимых культурных требований. В обоих случаях имеет место недостаток моральной регуляции, и следствием этого становится отмеченное чикагцами соединение М. с девиантностью, преступностью, дезорганизацией семейной жизни, психическими расстройствами, суицидами и т. д.

Эта связь освещается в таких работах чикагцев, как «Польский крестьянин в Европе и Америке» У.А. Томаса и Ф. Знанецкого, «Золотой Берег и трущобы» Х.У. Зорбо, «Гостиничная жизнь» Н. Хейнера, «Шайка» Ф. Трэшера, криминологические работы К. Шоу, «Самоубийство» Р. Шонле Кэван и др.

Как отмечал Парк, «индивидам трудно сохранять стабильную личность, если для этого нет основы в виде стабильного общества»²; вдобавок к тому, в современном мире, вознаграждающем не конформность, а «эффективность», стремление индивида «действовать в согласии с социальным кодом, причем, таким образом, чтобы это действие было согласовано с представлением индивида о том, каким он должен быть в той или иной социальной ситуации или в обществе», связано для него со слишком большими издержками, а в крайних случаях М. может быть практически неосуществимым.³

Маргинальный человек — это и результат, и двигатель модернизации. С одной стороны, это «случайный продукт процесса аккультурации, который неизбежно возникает тогда, когда народы разных культур и разных рас объединяются, дабы вести общую жизнь»⁴, с другой — именно «в душе маргинального человека... происходят изменение и переплавка культур», именно он является двигателем «процессов цивилизации», ибо его сознание есть «плавильный тигель, в котором расплавляются целиком или частично сплавляются воедино две разные и невосприимчивые друг к другу культуры»⁵. Таким образом, М., в представлении Парка, определенно функциональна: маргинальный человек связывает воедино части современного мира, ранее изолированные.

Важный социальный аспект М., отмечаемый Парком и в еще большей степени Стоунквистом (а также другими авторами), состоит в том, что М. часто возникает на границах между группами, находящимися в отношениях господства и подчинения. Переход из одной группы в другую при этом затрудняется, и М. принимает более острые формы. Защита членами доминирующей группы своего положения от более широкого круга претендентов, с одной стороны, и стремление членов подчиненной группы добиться более высокого статуса или хотя бы равенства с ними — с другой, обостряют значимость всех опознаваемых физических, расовых (цвет кожи, цвет и форма волос, телосложение, форма глаз и носа и т. п.) и культурных различий (религиозные и языковые различия, особенности происхождения, общие манеры поведения, различия в рационах питания, в уровнях образованности и т. д.).

«Борьба за статус» как необходимый и неизбежный, с точки зрения Парка, компонент социального существования человека придает феномену М. особую остроту, будучи важным фактором обострения различных форм расизма со стороны господствующих групп и подстегивания националистических, религиозных, расовых и иных

¹ Парк Р.Э. Личность и культурный конфликт. С. 183.

² Там же. С. 189.

³ Там же. С. 184.

⁴ Парк Р.Э. Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 175.

⁵ Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек. С. 176; Парк Р.Э. Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 174.

массовых движений со стороны подчиненных групп. Как писал Парк, «в фундаменте этих так называемых культурных конфликтов мы имеем борьбу социально ущемленных или культурно низших народов за улучшение своего статуса»¹.

«Националистическая роль» маргинального человека стала предметом особого внимания Стоунквиста.² Он отмечал, что именно маргинальная среда, в которой человек может остро пережить фрустрацию своих статусных амбиций в сопровождении идентификации его с социально низшей группой, является регулярным поставщиком лидеров националистических движений; в качестве примеров приводились А.О. Хьюм (англичанин, создатель партии Индийский национальный конгресс), Махатма Ганди (получивший западное образование), Сунь Ятсен и Ленин (глубоко воспринявшие «западные идеи»), С другой стороны, успешное удовлетворение представителем «меньшинства» статусных амбиций часто сопровождается столь аффективно нагруженной идентификацией с доминантной группой, что бывшие маргинальные люди нередко оказываются националистическими лидерами доминантной группы; в качестве примера приводились Наполеон, Костюшко, Кошут, Гамбетта, Кавур, Пилсудский, Гитлер, Сталин.

В целом, как отмечалось Стоунквистом, М. в этом аспекте характеризуется паттерном, в соответствии с которым происходит чередование «тенденций ассимиляции с доминантной национальностью» и «контридентификаций с исконной национальностью»³.

Эту же закономерность ярко описал Л. Вирт в книге «Гетто» (1928), где на примере европейских и американских еврейских общин показаны «челночные» перемещения евреев между гетто и более широким обществом, между еврейским и нееврейским миром, между традицией и современностью, между религиозной ортодоксией и секулярной рациональностью.

Интерсоциетальная маргинальность: культурные «гибриды» и процессы «вестернизации»

Стоунквист проводил различие между двумя типами М.: *интерсоциетальной* (возникающей на границе контактирующих «обществ») и *интрасоциетальной* (возникающей между «группами» внутри «общества»).

Хотя это различие условно и один тип плавно переходит в другой, в свое время такое различие было полезным: оно позволило выделить наиболее явные и доступные для наблюдения случаи М. и, сфокусировав внимание на них, выработать ключи для анализа менее явных ее случаев.

В частности, исследование самого Стоунквиста посвящено интерсоциетальной М., т. е. «тем более крупным секторам культурного изменения, где контакты крупных обществ и этнических групп, а не контакты подгрупп, субкультур и институтов, могли бы сделать анализ более сфокусированным»⁴. В качестве таких наиболее явных случаев М. фигурировали «расовые гибриды» и «культурные гибриды». В основу их изучения была положена следующая посылка: «Эти основные формы М. предполагают *систему* групповых отношений, в которой доминантное общество ограничивает и дискриминирует разными способами подчиненную группу, основывая свое действие в общем и целом на расе или происхождении»⁵.

В противовес стереотипизации понятия М., в монографии Стоунквиста делался акцент на вариациях, подчеркивалась изменчивость маргинальных ситуаций и характеристик маргинального человека. Так, он исследовал семь случаев «расовых гибридов», или смешанных расовых групп («евразийцы», или англо-индийцы в Индии; «капские цветные» в Южной Африке; мулаты в США; «цветное население» Ямайки;

¹ Парк Р.Э. Личность и культурный конфликт. С. 188.

² Stonequist E. V. Op. cit. P. 159—174; см. также: Стоунквист Э.Б. Указ. соч. С. 27—29.

³ Стоунквист Э.Б. Указ. соч. С. 27—29.

⁴ Там же. С. 11.

«индоевропейцы» Явы; «полугавайцы»; метисы Бразилии), и семь случаев «культурных гибридов» («европеизированные африканцы»; «вестернизированные азиаты»; «денационализированные европейцы» Центральной и Восточной Европы; евреи; иммигранты первого поколения; иммигранты второго поколения; американские негры).

Это позволило показать, что маргинальные ситуации «расовых гибридов» варьируют в диапазоне от двойного остракизма и крайне низкого статуса (как у «евразийцев» в колониальной Индии, не принимаемых в «белую» группу и отвергаемых индийским кастовым обществом) до почти полной ассимиляции и высокого статуса (как у метисов Бразилии) и что в этих ситуациях проявляются очень разные социальные и психологические черты «маргинального человека».

Последние, по Стоунквисту, зависят от ряда факторов, таких как «способ появления гибридов» (санкционированный брак или незаконнорожденные), численное соотношение гибридной группы и обеих «родительских» расовых групп в обществе, культурная роль «гибрида» («посредник», «агент» господствующей группы, «буфер» между основными группами, «отверженный» и т. п.), социальный и профессиональный статус «гибрида», установки «родительских» расовых групп по отношению к нему, наличие или отсутствие в смешанной группе своей особой идентификации, *esprit de corps*, степень ее интегрированности и др.

Аналогичным образом и исследование «культурных гибридов» показало разные траектории развития М. Отмечая, что культурная гибридизация является следствием диффузии культуры и миграции индивидов и групп, Стоунквист рассмотрел разные случаи, в которых имели место эти процессы. Два из них («европеизированные африканцы» и «вестернизированные азиаты») иллюстрируют «всемирный аспект аккультурации», связанный с важнейшим процессом культурной диффузии Нового времени — «европеизацией», или «вестернизацией» земного шара.

В эпоху империализма и колониализма происходило массированное проникновение европейской культуры («западного образа жизни») в традиционные общества всего мира, и в результате этого, с одной стороны, «весь мир теперь образует единую арену культурного контакта и диффузии, позволяя развиваться тому, что может однажды стать мировой цивилизацией»¹, а с другой — весь мир стал ареной конфликтов между доминирующей западной культурой и оказавшимися в подчиненном положении традиционными культурами.

Как отмечал Стоунквист, традиционные общества вошли в переходный период, заключающий в себе такие процессы, как полная ассимиляция, образование гибридных культурных форм и обострение этноцентризмов, нативистских движений и националистических реакций. В разных обществах и в разное время пропорции заимствования «западной» культуры и сопротивления ей могут быть разными, в незападных обществах на этой почве могут возникать расколы; тем не менее «процесс перехода от исконной к вестернизированной культуре является ныне всемирным феноменом»².

Под влиянием контакта с «западной» культурой в традиционных обществах развертываются процессы детрайбализации и индивидуализации. Отрывающиеся от традиций собственных обществ, но не принимаемые в доминирующую «белую» группу, «вестернизированные» люди обречены на «параллельную жизнь в атмосфере двух культур», а конфликт лояльностей часто бросает их из одной крайности в другую.

Общая динамика этих процессов, раскрытая Стоунквистом, имеет следующую форму: «вестернизированные» стремятся к высшим статусам в социальном мире, в котором они живут (будь то национальное государство или более широкое, глобальное общество); сопротивление «господствующей группы» (в роли которой исторически оказались «европейцы») принятию в нее новых членов, вызывающее фрустрацию этого стремления, подталкивает «вестернизированных» к протесту, дает толчок «движениям ресентимента». Так, в зонах контакта традиционных культур с «Западом»

¹ Stonequist E.V. Op. cit. P. 55.

² Ibid. P. 59.

возникает «кузница антиевропейцев», и националистическая реакция часто является собою «смесь религиозного фанатизма и антиевропейского чувства». Там, где оказывается невозможным удовлетворение статусных амбиций «вестернизированных» на основе ассимиляции, их амбиции удовлетворяются на основе национализма; там, где невозможно добиться высших статусов в присутствии «европейцев», их добиваются путем обособления «своего» социального мира, в котором «европейцы» не допускаются к конкуренции за эти статусы.

Хотя подобные националистические реакции имеют «антизападную» тональность, они, как отмечалось Стоунквистом, являются гибридными формами, рождающимися в контакте с Западом: «Национализм как антизападное движение использует понятия и методы, взятые у самого Запада, так что он обычно не означает полного отвержения западной культуры»¹.

Так, националистические движения часто оперируют заимствованными из западной культуры Нового времени идеями справедливости и равенства. В случае других «культурных гибридов» (денационализированных европейцев, евреев, иммигрантов первого и второго поколений, американских негров) Стоунквист обнаружил эти же комбинации и чередования ассимиляционных и изоляционистских тенденций, но проявляющиеся уже не в глобальном, а в более ограниченных социальных, региональных и локальных масштабах. В более развернутом виде этот аспект генезиса национализмов был позднее проанализирован в книге Б. Андерсона «Воображаемые сообщества» (1991).

Стоунквист отмечал также тот важный момент, что «некоторая степень ассимиляции — необходимая прелюдия к созданию маргинальной личности»² и что черты маргинального человека начинают проявляться у индивида только после того, как он частично ассимилируется в новую группу и идентифицируется с ней, причем эта группа должна иметь некоторую власть над ним и он должен эмоционально дорожить членством в ней. Только при этих условиях могут появиться «двойное сознание», двойная идентификация, двойные лояльности, амбивалентные установки и чувства.

По словам Стоунквиста, «индивид не является маргинальным человеком до тех пор, пока не переживет групповой конфликт как личную проблему»³. Желание избавиться от двойственности и неопределенности своего положения ставит индивида перед тройственным выбором: либо полностью ассимилироваться в новую группу; либо полностью реассимилироваться в старую группу, приняв «националистическую роль» или какой-то ее аналог; либо принять более или менее институционализированную «посредническую роль» (последняя поддерживает «мультикультурность» современного мира). В противном случае индивиду грозит личностная дезорганизация.

Интрасоциетальная маргинальность: культурные конфликты между сообществами

Хотя на ранних этапах изучения М. основное внимание уделялось интерсоциетальным ее разновидностям, уже тогда присутствовало ясное понимание того, что не менее важно изучать интрасоциетальные ее формы. Как отмечал Стоунквист, «наряду с конфликтами этнических групп существуют и другие конфликты культур, которые вызывают конфликты лояльностей и двусмысленности в групповом членстве. Проблемы изменения религиозных верований, социальной мобильности, перехода от сельского к городскому и сдвигов в традиционной роли женщины... — во всех них могут содержаться культурные контрасты и конфликты, имеющие последствия для личности, схожие с теми, которые возникают из конфликта рас и национальностей... Современное общество, по всей видимости, умножает типы и оттенки М. Размер,

¹ Стоунквист Э.В. Указ. соч. С. 24 — 25.

² Stonequist E. V. Op. cit. P. 130.

³ Ibid. P. 140.

сложность и мобильность современного общества помещают индивида во множество подвижных социальных контекстов»¹.

Стоунквист указывал на наличие таких культурных конфликтов, как конфликты между сообществами, между социальными классами, между селом и городом, между религиями и сектами, между наукой и теологией, между полами и т. д.; и «везде, где присутствуют культурные переходы и культурные конфликты, есть маргинальные личности»². В связи с этим выделялись такие виды М., как религиозная М., классовая М., М. меньшинств, профессиональная М., М. полов (например, женщины, осваивающие роли, ранее считавшиеся сугубо мужскими), М. мигрантов из села в город, М. парвеню и т. д.

Какой бы вид М. ни брался, преимущественным местом для его изучения чикагцы с самого начала считали город. Стоунквист писал, что «историческая тенденция роста городских обществ сделала изменение и гетерогенность главенствующей чертой современного мира», что сегодня «почти каждая страна и каждый город являются чем-то вроде плавильных котлов рас и национальностей» и что «культурный конфликт особенно очевиден в городских центрах», ибо это «точки максимального культурного взаимопроникновения»³.

Парк отмечал, что характеристики маргинального человека — это по сути «характеристики городского человека»⁴. Более систематический взгляд на «органическую» связь М. с городской средой был дан в очерке *Л. Вирта* «Урбанизм как образ жизни» (1938)⁵. Хотя Вирт не употреблял термин «М.», город описывается у него как особая среда, для которой культурные конфликты и М. являются обычным, естественным состоянием. Он определял город как «относительно крупное, плотное и постоянное поселение социально гетерогенных индивидов»⁶ и отмечал, что «исторически город был плавильным котлом рас, народов и культур, создавая самую благоприятную почву для возникновения новых биологических и культурных гибридов»⁷.

Черты «городской личности», акцентируемые Виртом, в точности совпадают с теми чертами, которые атрибутировались «маргинальному человеку». Сам городской образ жизни является маргинальной ситуацией, в ней «индивид становится членом самых разных групп, каждая из которых функционирует лишь в соотношении с одним из сегментов его личности»⁸; эта среда не обеспечивает основы для «прочных традиций и чувств».

Согласно Вирту, «в агрегате, члены которого обладают столь разнородным происхождением и столь разнородными качествами, узы родства и соседства, а также чувства, порождаемые совместной жизнью на протяжении многих поколений в условиях общей народной традиции, скорее всего будут отсутствовать, либо, в лучшем случае, будут относительно слабыми... Хотя индивид достигает некоторой степени эмансипации, или свободы отличного и эмоционального контроля со стороны близких групп, одновременно он теряет спонтанность самовыражения, моральный дух и чувство участия, сопутствующие жизни в интегрированном обществе... Поверхностность, анонимность и мимолетность городских социальных связей позволяют понять... умственную изощренность (*sophistication*) и... рациональность [горожанина]... Соседство дивергентных личностей и образов жизни рождает релятивистскую перспективу и чувство терпимости к различиям, которые можно рассматривать как необходимые предпосылки рациональности и которые ведут к секуляризации жизни... Частый и тесный физический контакт в сочетании с огромной социальной дистанцией повышает скрытность в отношениях между ничем не связанными индивидами... Социаль-

¹ Стоунквист Э.В. Указ. соч. С. 11, 35.

² Stonequist E.V. Op. cit. P. 3.

³ Стоунквист Э.В. Указ. соч. С. 11; Stonequist E.V. Op. cit. P. 3, 213.

⁴ Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек. С. 175.

⁵ Рус. пер.: Вирт Л. Избранные работы по социологии. М., 2005. С. 93 — 118.

⁶ Там же. С. 100.

⁷ Там же. С. 102.

⁸ Там же. С. 109.

ное взаимодействие между столь разнородными личностными типами... ведет к разрушению жестких кастовых барьеров и к усложнению классовой структуры, создавая тем самым более сложную и дифференцированную схему социальной стратификации, чем та, которая обнаруживается в более интегрированных обществах. Возросшая мобильность индивида, вовлекающая его в сферу стимулирующего влияния огромного множества разных индивидов и подчиняющая его колебательным изменениям статуса в дифференцированных социальных группах, образующих социальную структуру города, приводит индивида к принятию нестабильности и отсутствия безопасности в мире в целом как нормы. Этот факт... помогает объяснить изощренность и космополитизм горожанина. Ни одна группа не может рассчитывать на его безраздельную преданность... Организационная структура, порождаемая... высокодифференцированными функциями, не гарантирует сама по себе внутренней устойчивости и цельности тех личностей, чьи интересы она выражает»¹.

Общий «шизоидный» характер городской личности делает ее особенно продуктивной на инновации и культурные гибридизации, которые, в силу господства города и городского образа жизни в современном мире, разносятся во все уголки земного шара современными средствами массовой коммуникации, становясь своего рода «ферментом», ускоряющим распад традиционных культур и способов социальной организации.

Развитие понятия культурной М. во 2-й половине XX в. во многом определялось его изначально формальным характером. Так, уже в исследовании Стоунквиста подчеркивалось, что «определяющим фактором в создании характерных личностных черт, а также в упорядочении основных направлений реагирования и приспособления является скорее форма социального взаимодействия, чем содержание культур»², что «членство в социальной группе для индивида жизненно важнее, чем участие в какой-то особой культуре» и что «именно в силу того, что маргинальный человек имеет неопределенный статус в двух или более группах, он становится особым типом личности, независимо от содержания соответствующих культур».

Маргинальность как конфликт статусов и идентичностей

Как следствие такой особой акцентировки в контексте исследований М. в отличие от близких к ним исследований аккультурации характерно сосредоточение внимания на социальных аспектах «культурного контакта» и относительное невнимание к содержательной стороне культурной гибридизации и к самим гибридным культурным формам.

Эта особенность в полной мере сохраняется в той особой реинтерпретации, которой подверглось понятие М. у Э.Ч. Хьюза, прежде всего в очерках «Дилеммы и противоречия статуса» (1945), «Социальное изменение и статусный протест: Очерк о маргинальном человеке» (1949), «Природа расовых фронтиров» (1961 [1955]), «Аномалии и проекции» (1965), а также в других его работах по социологии профессий и проблемам «расовых отношений».

У Хьюза феномен М. рассматривается под углом зрения «статусных дилемм», создающих «конфликт идентичности». «Статус» при этом трактуется как культурный феномен: хотя данный термин относится к «обществу» и «специфически указывает на систему отношений между людьми», «определение статуса лежит в культуре» и «фактически одной из существенных черт статуса человека может быть его идентификация с некой культурой»³.

«Подлинную природу маргинального положения» Хьюз поясняет на примере американских негров: «расовый гибрид» может, не будучи «культурным гибридом», быть «человеком со статусной дилеммой, и чем больше он как индивид приобретает

¹ Рус. пер.: Вирт Л. Избранные работы по социологии. М., 2005. С. 104, 105, 108, 109, 116.

² Стоунквист Э.В. Указ. соч. С. 33.

³ Hughes E.C. Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man // Hughes E.C. The Sociological Eye: Selected Papers. Chicago, N.Y., 1971. P. 222.

те элементы американской культуры, которые приносят другим более высокие вознаграждения успеха, тем острее его дилемма»; иначе говоря, М. проявляется тогда, когда «член группы, наделенной очень скромным и ограниченным статусом, несет другие характеристики, которые обычно дают или позволяют индивиду приобрести более высокий статус» [хотя это не происходит в силу сопротивления окружающих]; «статусная дилемма» имеет как объективный аспект, состоящий в том, что негр «не может принять статус, к которому негров обычно приписывают, но не может и полностью от него освободиться», так и субъективный аспект, состоящий в том, что «негр, сходящий за белого, уже не представляет никакого противоречия в глазах других, но все еще имеет внутреннюю дилемму»¹.

Как отмечает Хьюз, многие позиции в обществе окружены «ореолом технически несущественных, но социально ожидаемых характеристик», и «статусные дилеммы» возникают тогда, когда люди, занимающие такие позиции, не имеют этих ожидаемых характеристик или обладают характеристиками, несовместимыми, в глазах окружающих, с данными позициями.

В качестве примера у Хьюза приводятся такие необычные в свое время для американской культуры сочетания, как «женщина-сенатор, негр-судья, подросток — президент университета, профессор в Белом доме, золушка в рокфеллеровском особняке». В современном мобильном обществе, по Хьюзу, постоянно появляются такие «социологические новинки»².

«Дилемма», с его точки зрения, «рождается из того факта, что культура еще не обеспечила серии принятых определений поведения для различных ситуаций, порождаемых существованием этого нового типа людей»; «до тех пор, пока эта дилемма присутствует в сознании человека, и до тех пор, пока существование такого человека кажется другим противоречием, до тех пор эти люди находятся в маргинальном положении»³.

Главный тезис Хьюза фактически полностью переставляет акценты в понимании феномена М.: это «не есть, по сути, феномен расового или культурного смешения. Это феномен, который может проявиться везде, где происходит достаточно социальных изменений, чтобы сделать возможным появление людей, находящихся в положении запутанной социальной идентичности с прилагающимися к нему конфликтами лояльности и фрустрацией личных и групповых устремлений.

Миграция и порождаемый ею культурный контакт просто создают те раздолья, на которых разворачиваются статусные битвы между людьми — битвы тем более сбивающие с толку и кровавые, что в силу самой их сущности многие люди пребывают в колебаниях по поводу того, на какой стороне им следует или позволено будет выступить»⁴.

Примерно в таком же ключе трактуется *статусная неопределенность* в ранней работе Э. Гоффмана «Символы классового статуса» (1951)⁵, где анализируется внутренняя динамика ситуации, в которой лица низших статусов пытаются добиться высших позиций путем овладения их символическими атрибутами. Их попытки дискредитируются обладателями высших статусов, стремящимися удержать свое превосходство над «низшими» и символическую обособленность от них с помощью разного рода стратегий (культивирования сложной классовой культуры, для полного овладения и естественной демонстрации которой нужно впитать ее с детства; выработки новых символических маркеров высшего статуса взамен прежних, которые, становясь достоянием слишком многих, обесцениваются; и т. д.).

Исследования М. многогранны и смыкаются различными своими сторонами с исследованиями глобализации, модернизации, расовых и межэтнических отношений,

¹ Hughes B.C. Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man // Hughes E.C. The Sociological Eye: Selected Papers. Chicago, N.Y., 1971. P. 221.

² Ibid. P. 222.

³ Ibid. P. 223.

⁴ Ibid. P. 225-226.

⁵ Рус. пер.: Логос. 2003, № 4 — 5. С. 42 — 53.

национализма, плюралистических этничностей, мультикультурализма, двуязычия ит. д.

Наличие в М. аспекта переходности связывает проблематику маргинальных состояний с такой традиционной для антропологии темой, как «обряды перехода», восходящей к классическому труду А. ван Геннепа.¹ Исследование М. под углом зрения такого ее компонента, как подчинение индивида двойной нормативной регуляции, выводит, с одной стороны, на макросоциологическую проблематику аномии,² с другой — на микросоциологические исследования «двойной связи» и «парадоксальной коммуникации»³.

Одна из ветвей в изучении М. — исследования «маргинальных профессий». В связи с переносом внимания на микроуровень повседневных взаимодействий изучение М. дало толчок таким исследованиям, как, например, исследование отношений между «нормальными» и «стигматизированными» индивидами и «управления испорченной идентичностью» в повседневной жизни, которое содержится в книге Э. Гоффмана «Стигма» (1963). Моделью для анализа этих феноменов служил классический случай М., присутствующий в контактах между белыми (выступающими в роли «нормальных») и неграми (легко стигматизируемыми в силу их «зримых» расовых признаков).

Кроме того, в рамках исследований М. стали предметом специального внимания некоторые феномены, никогда прежде не изучавшиеся, в частности феномен «имитации другого» (passing) — паллиативное приспособление к маргинальной ситуации, состоящее в том, что маргинальный индивид, не имеющий зримых признаков принадлежности к подчиненной группе, может «имитировать» члена доминантной группы и инкорпорироваться в последнюю за счет такого притворства и сокрытия своей подлинной идентичности. Этот способ приспособления был отдельно проанализирован в работе Стоунквиста «Маргинальный человек»⁴, а позднее изучен в более широком контексте и на другом материале Э. Гоффманом.⁵

См. также статьи: *Аккультурация; Культура: основания, определения, понятия; Личность (в культурной антропологии); Образ жизни; Психологическая антропология.*

Лит.: Баньковская С.П. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности // *Отеч. записки.* 2002. № 6. С. 457 — 467; *Николаев В.Г.* Проблема маргинальности: Ее структурный контекст и социально-психологические импликации // *Соц. и гуман. науки.* Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 156— 172; *Парк Р.Э.* Культурный конфликт и маргинальный человек; Личность и культурный конфликт; Понятие социальной дистанции (В применении к исследованию расовых установок и расовых отношений) // *Соц. и гуман. науки.* Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 172—197; *Он же.* По ту сторону наших масок // *Личность. Культура. Общество.* 2001. Том III. Вып. 7. С. 101 — 113; *Он же.* Человеческая миграция и маргинальный человек // *Соц. и гуман. науки.* Сер. 11. Социология. 1998. № 3. С. 167 — 176; *Стоунквист Э.В.* Маргинальный человек: Исследование личности и культурного конфликта: Автореферат диссертации с примечаниями 1961 г. // *Личность. Культура. Общество.* 2006. Том VIII. Вып. 1 (29). С. 9 — 36; *Феофанов К.А.* Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии // *Общ. науки за рубежом.* Сер. 11. Социология. 1992. № 2. С. 70 — 83; *Шлюц А.* Чужак, возвращающийся домой // *Он же.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 533 — 556; *Baiel Y.* La marginalite sociale. P., 1982; *Dickie-Clark H.F.* The Marginal Situation: A Sociological Study of a Colored Group. L., 1966; *Fenarotti F.* Mercato del lavoro, marginalita sociale e struttura di classe in Italia. Milano, 1978; *Geimani G.* Marginality. New Brunswick, 1980; *Hughes E.C.* Social Change and Sta-

¹ См. рус. пер.: *Геннеп А. ван* Обряды перехода. М., 1999.

² *Merton R.* Social Theory and Social Structure. N.Y., 1957.

³ См.: *Бейтсон Г.* Экология разума. М., 2000.

⁴ *Stonequist E.V.* Op. cit. P. 184 — 200.

⁵ См.: *Goffman E.* Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. N.Y. etc., 1986. P. 73 — 91.

tus Protest: An Essay on the Marginal Man // *Hughes E.C.* The Sociological Eye. Chicago, N.Y., 1971. P. 220 — 228; *Klanfer J.* L'exclusion sociale: Etude de la marginalite dans les societes occidentales. P., 1965; *Kugelmass J.* (ed.) Between Two Worlds: Ethnographic Essays on American Jewry. Ithaca, L., 1988; *Lesage M.* Les vagabonds du reve: Vers une societe de marginaux? Montreal, 1986; *Mancini B.J.* No Owner of Soil: The Concept of Marginality Revisited on Its Sixtieth Birthday // International Review of Modern Sociology. 1988. Vol. 18. № 2. P. 183 — 204; *Misruchi E.H.* Regulating Society: Marginality and Social Control in Historical Perspective. N.Y., L., 1983; *Sibley D.* Outsiders in Urban Societies. Oxford, N.Y., 1981; *Stonequist E.V.* The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict. N.Y., 1961 [1937]; *Wacquant L.J.D.* The Rise of Advanced Marginality: Notes on its Nature and Implications // Acta Sociologica. 1996. Vol. 39. № 1. P. 121 — 139; *Wirth L.* The Ghetto. Chicago, 1928; *Wood M.M.* The Stranger: A Study in Social Relationship. N.Y., 1934.

Б.Г. Николаев

Мир

Мифы (далее М.) — смысловой конструкт, выступающий генетической основой различных моделей описания действительности. Почти необозримое море определений М. связано с тем, что М. — генетическая основа всех и всяческих эпистемологических систем — никогда не схватывается целиком ни в одной из них, как палеосинкретическое целое не обзревается из отпочковавшихся от него частей.

Эта характерная черта М. подчеркивается в его определениях. «Мифы суть первичные откровения досознательной души, невольные высказывания о бессознательных душевных событиях» *. «Миф есть в словах данная чудесная личностная история», «миф есть развернутое магическое имя» и «символически осуществленная интеллегенция»². «Образное представление в форме нескольких метафор, где нет нашей логической, формально-логической каузальности и где вещь, пространство, время поняты нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъектно-объектно едины, — эту особую конструктивную систему образных представлений, когда она выражена словами, мы называем М. М. не жанр, а непосредственная форма познавательного процесса...» «Центральный образ М. невидим, но живет в разнообразных формах метафор; его можно вскрыть и вытащить на свет искусственно; он существует, когда его нет, но появляясь, теряет свою сущность»³. «М... есть запечатленное в образах познание мира во всем великолепии, ужасе и двусмыслии его тайн»⁴. «М. есть особый тип мироощущения, специфическое чувственное представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания»⁵. «М. ... есть способ массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека, еще не создавшего себе аппарата абстрактных понятий и соответствующей техники логических умозаключений»⁶. «М. — один из центральных феноменов истории культуры и древнейший способ концептирования окружающей действительности и человеческой сущности. М. — первичная модель всякой идеологии и синкретическая колыбель не только литературы, искусства, религии, но, в известной мере, философии и даже науки»⁷.

«Если классическая этнография видела в мифах преимущественно наивный до- (или анти-) научный способ объяснения окружающего мира ради удовлетворения "любопытства" дикаря, подавленного грозными силами природы и располагающего весьма ограниченным опытом, то новые подходы к мифу... были намечены в начале

¹ Юнг К.Г. Психология архетипа младенца // Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов. Киев-М., 1997. С. 89.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 404 — 418; 96 — 97.

³ Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 34 — 35; 60.

⁴ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. С. 14.

⁵ Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 2003 (1972). С. 41.

⁶ Дьяконова И.М. Архаические мифы Востока и запада. М., 1990. С. 9.

⁷ Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. М., 2001. С. 5, 11.

XX в. Боасом, Фрейзером и Дюркгеймом и получили законченное выражение в ритуалистическом функционализме Малиновского, в теории прелогизма первобытных "коллективных представлений" Леви-Брюля, в "логическом символизме" Кассирера, психологическом "символизме Юнга", в "структурном" анализе Леви-Стросса. К этим именам можно добавить и многие другие — Маретта, Фиркандта, Шмидта, Прейса, Радина, Энзена, Кэмпбелла, Элиаде, Дюмезиля, Гюсдорфа, а также... Лосева»¹.

Сложность интерпретации комплекса представлений, связанного с М. и в широком смысле мифологическим, связана с диффузным употреблением двух существенно различных смысловых аспектов:

1) М. как *принцип* *смыслообразования*, пронизывающий всю историю человеческого мышления, начиная с доистории. Трансформируясь и видоизменяясь, этот принцип, как бы уходя в тень, никогда, тем не менее, не исчезает вовсе, подспудно организуя и «корректируя» более поздние ментальные программы. В этом смысле М. — неизбывная антропологическая данность имманентно присущая человеку;

2) М. — сам *продукт* мифологического мышления в виде разнообразнейшей номенклатуры текстов: от собственно мифологических и фольклорных до литературных и идеологических. М. эксплицирует внутренние коллективные ментальные интенции, не совпадающие с наличной реальностью, но в образных рядах этой реальности, как правило, смешиваются когнитивные процедуры экспликации внутренней картины мира и сама относительно релятивная по отношению к ней образность.

Как смыслообразовательный принцип М. претерпевает стадийную эволюцию от архаических форм к современным. Стадии этой эволюции соответствуют типам социокультурного субъекта: архаический индивид и его исторические потомки, человек зрелой логоцентрической эпохи и личность эпохи либеральной цивилизации. Смыслообразование в архаическом мифе обусловлено минимальной разорванностью первичной, природной по генезису всеобщей эмпатической связи. Субъект-объектные отношения в современном понимании еще не сложились.

Нет еще ни субъекта, ни объекта как таковых. То, что затем превратится в отчужденный и иноположенный сознанию объект, лишь отчасти «вытягивается» из вязкой магмы всеобщего континуума вещей, каждая из которых еще онтологически «разомкнута» и не имеет твердых смысловых координат. Все перетекает во все, и в процессе этого перетекания происходит обмен признаками, свойствами, функциями. Бинарные оппозиции — универсальный код всякого смыслообразования — еще не структурированы в ясно выстроенные иерархические цепи. Каждый из элементов оппозиции окружен «клубящимся облаком» коннотативных значений, отчего сама оппозиция постоянно «дрейфует», не сохраняя структурно-содержательной определенности. Потому дистанция между прямыми и коннотативными значениями невелика, а порой и вовсе стирается, а в мышлении главенствует принцип *семантических рядов*.

Из такого рода смыслообразовательного режима вытекают все те неоднократно описываемые свойства древнего мифологического мышления как замена причинно-следственной связи физической метаморфозой, подмена объяснения описанием и др. Опираясь фигурами наглядно-чувственного опыта, архаический М., как заметил Л. Леви-Брюль, всегда над ним довлеет. Впрочем, это наблюдение справедливо не только в отношении архаического М..

Мифологический принцип смыслообразования существенно трансформировался в эпоху становления логоцентризма (в широких рамках — I тыс. до. н. э. — I тыс. н. э.). Распад палеосинкретического единства Древнего мира и сопутствующий этому процессу системный цивилизационный кризис способствовал глубокой трансформации ментальности. Были переосмыслены базовые мифологемы, где на смену богам - демиургам пришли полубожественные культурные герои-мессии, задающие эсхатологическую перспективу.

Главный экзистенциальный акцент сместился с космологического на этическое и сформировалась триадическая метамифическая матрица: *рай первозданный—рай*

потерянный—рай обретенный. Изменился и сам принцип мифологического смыслообразования. Теперь культура стала не просто опосредующим инструментом, сколь угодно важным, между человеком и миром. Культура замкнулась на себе, а вычленившийся из древнего М. логос стал формулой нового универсального единства человека и мира — по сути, «псевдонимом» самой культуры. Соответственно, граница здесь не только в нарративном характере логоса и т. п. производных особенностях.

Теперь принцип бинарных оппозиций как код смыслообразования явственно эксплицировался и обрел форму устойчивых иерархических цепей; где коннотативные поля максимально отсекаются от базовых значений, связанных между собой преимущественно силлогическими связями. Добро и зло с их изофункциональными корреляциями стали номинативными определениями глобальной оппозиции внутри замкнувшейся на себе культуры, и противоречия между ними — двигателями внутрикультурной динамики.

М. как принцип смыслообразования функционирует в соответствии с этим положением. На смену древней фантастической образности, основанной на комбинировании элементов эмпирического опыта и ориентированной на чувственно-конкретное вовлечение субъекта в мифологический контекст, еще несущий в себе отголоски природняющего к миру ритуала, пришла иная, логоцентрическая фантастика. Она «конструировалась» на основе законов логики и природняла субъекта к абстрактным «удаленным» объектам, репрезентируя новый космический порядок (Бог, моральный абсолют и иные изофункциональные смысловые фигуры отвлеченно-метафизического характера).

Так родились присущие логоцентрической парадигме религии спасения, «золотым веком» которых было Средневековье. Ментальность субъекта культуры стала двусоставной: генерализующее место теперь занимало логоцентрическое ядро, окруженное периферийным поясом древнего наглядно-чувственного мифологического мировосприятия.

Но древний М. не только сохранил свою «территорию» в пространстве ментальности, скрывшись за покровом логоцентрической рациональности и логического спекулятивизма. Граница между слоями оказалась проницаемой. Будучи генетической основой логоцентрического синтеза, принципы палеосинкретического мифотворчества, никогда до конца не размытаясь. Они лишь некоторым образом трансформировались и «проросли» в это генерализующее квазирациональное ядро.

К примеру, если на смену безусловности древнего мифоритуального комплекса в его космоизирующей функции приходит священное Слово, а на смену «естественной» данности древних мифологем — непреложность логических аргументов, то это не более чем трансформация мифологического мышления. Оно по-прежнему продолжает априорно формировать картину мира и довлеть над наличным опытом, а не игнорировать не вписывающиеся в эту картину реалии.

Дальнейшая эволюция М. как принципа смыслообразования связана с формированием либеральной цивилизации и соответствующего ей типа культурно-исторического субъекта. Личность в западной персоналистской цивилизации имеет уже не двух-, а трехслойную структуру ментальности. Теперь генерализующее ядро организовано не вокруг сакрально-метафизического абсолюта, а вокруг конкретного человеческого «я», динамически развивающегося за счет интериоризации в себе опыта обширных срезов культуры со всеми присущими им противоречиями и коллизиями.

Но и такой предельно самодостаточный и максимально рационалистичный в прагматических сферах бытия человек не свободен от М. Не говоря уже о том, что его мышление и поведение остаются глубоко и безотчетно мифологичными в тех сферах жизни, которые напрямую не связаны с его личностной самоактуализацией, и в этой самой главной и, казалось бы, предельно рационализированной и контролируемой разумом сфере, всегда просматриваются ролевые позиции и сценарии, восходящие к древней мифологической образности. Как немислим для человека окончательный отрыв от природы, как бы далеко ни уходил он от естества, столь же не-

возможно и окончательное изживание М. как принципа продуктивного смыслообразования.

Протеистичность сущности М. в современности связана с тем, что всякое современное общество представляет собой диффузную смесь различных исторических типов субъекта: потомков архаического индивида (носитель обыденного сознания), человека зрелой логоцентрической парадигмы (условно говоря, манихейско-монистического типа сознания) и буржуазной личности (носителя принципа противоречивой самодостаточности сознания). Каждый из этих типов является носителем своей особой мифологии. Эти мифологические мировоззрения можно охарактеризовать как эклектическую квазиархаику у первого типа, религиозно-мистическую у второго, и научно-философскую у третьего.

Скрытые пласты древнего мифологизма актуализуются в эпохи цивилизационных сломов и «расчисток», когда культурные системы гибнут и происходит обвальная деструкция как ментальных структур, так и самого предметно-семантического и семиотического тела культуры. В такие периоды древний М., «всплывая» на поверхность сознания, играет роль конструктивной основы, заново структурирующей и упорядочивающей картины мира.

Неслучайно в XIX в., в эпоху пика культурного антропоцентризма с его самонадеянным мнимым рационализмом и «М. о смерти М.», последний понимался позитивистским сознанием как предрассудок, который вот-вот будет окончательно изжит. «С XX века возрождение М., захватившее многие сферы культуры, характеризуется не столько апологетикой и романтизацией, сколько признанием М. вечно живым началом, играющим и в современном обществе практическую роль, выделением в самом М. мотива вечного возвращения, а также максимальным сближением или даже отождествлением М. и ритуала с психологией, идеологией и искусством»¹. «Мифологический ренессанс» во всем многообразии его проявлений свидетельствует о своеобразном параллелизме с архаикой «через голову» «рационалистического» логоцентризма, что, в свою очередь, указывает на системный кризис последнего.

Немалые разногласия вызывает проблема соотнесения мифического и рационального в человеческом сознании. Крайние мнения сводятся к растворению одного в другом: либо рациональное принимается не более чем за разновидность М., либо М. приписывается пусть несколько своеобразная, но все же полноценная рациональность. Если же не подгонять живые и сложные явления под эпистемологические клише, то становится очевидным: то, что впоследствии было понято как рациональное, изначально занимало место на периферии мифологической системы.

В результате культурно и исторически обусловленных трансформаций технологий мышления и смыслообразования эта рациональная компонента постепенно перемещалась на положение доминанты. И само противопоставление мифического и рационального весьма относительно хотя бы потому, что они прекрасно уживаются и в одной отдельно взятой человеческой голове, распределяя между собой функции, сценарии и программы.

В архаических обществах М. выполнял преимущественно *социально-регулятивную* и *нормативно-регулятивную* функции, интегрируя индивидуумов в социум, обеспечивая воспроизводимость традиционного космоса и вводя конструктивные инновации в поле традиционного опыта посредством *сакрализации прецедента*. В дописьменный период М. имел также и *мнемотическую* функцию, выполняя роль коллективной памяти. О проявлении этой функции можно говорить уже применительно к мезолиту, но и в письменный период она не столько исчезает, сколько перерождается.

Не менее важной функцией М. выступает *сигнификативно-моделирующая*, формирующая знаковые системы и модели различных срезов картины мира и ее саму как целое. Здесь дистанция между древним и современным М. наиболее наглядна: древняя космогония имеет мало общего с современными научно-философскими представлениями. Но изменение дескриптивного *содержания* картины мира и его

аспектов не снижает значения самой функции, как и не меняет ее глубинной мифологической природы с присущей ей априорностью и императивностью.

Производными от этих функций выступают *аксиологическая и теологическая*, задающие пространства ценностей и целеполагания социального коллектива. Что же касается *познавательной* функции М., то современная наука отказывается от придания ей статуса основной. С современных позиций она видится факультативной или даже фиктивной. Так, *А.Ф. Лосев* и *О.М. Фрейдбергер* отмечали нецеленаправленный характер познания и антикаузальность мифологического мышления, отличающие миф от других форм освоения действительности.

Говоря о функциях М. в современности, обычно указывают на особое значение его *компенсаторной* функции. М. выступает как своего рода средство утешения, психологической компенсации. Так, небывалый подъем массовой культуры в послевоенном мире связан с необходимостью «умиротворения» «маленького человека» посредством квазимифологической продукции, которой жаждет его осиротевшая душа.

Актуализация мифологического, связанная с архаизацией общественного сознания, которая обнаруживается не только в субкультурных социальных слоях, но и в массовых формах, обусловлена, среди прочего, диффузным характером самой человеческой ментальности: в одном ее секторе человек может мыслить вполне рационально и технологично, но в другом — выступать носителем если не архаических, то уж во всяком случае «манихейских», т. е. «классических» мифологических представлений. Когда под давлением реалий техногенной цивилизации противоречия между этими секторами ментальности обостряются до критической величины, человек испытывает экзистенциальный шок и «срывается в М.», прячется в его спасительное лоно.

См. также статьи: *Архетип; Культура: основания, определения, понятия; Магия; Общество; Ритуал.*

Лит.: Барт. Р. Мифологии. М., 1996; Боас Ф. Ум первобытного человека. М.-Л., 1926; Венман Р. История литературы и мифология. М., 1975; Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987; Дьяконов. И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990; Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930; Леви-Брюль А. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985; Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001; Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. М., 2000; Поэтика мифа. М., 1976; Фрейдбергер О.М. Миф и литература древности. М., 1998; Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время бытия. М., 1993; Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Юнг К.Г. Психология архетипа младенца // Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов. Киев-М., 1997; О современных мифах. М., 1994.

А.А. Пелипенко

Модернизация

Модернизация (далее М.) — макропроцесс перехода от традиционного к современному обществу — обществу современности. Сегодня понятие М. рассматривается преимущественно в трех различных значениях: как внутреннее развитие стран Западной Европы и Северной Америки, относящееся к европейскому Новому времени; догоняющая М., которую практикуют страны, не относящиеся к странам первой группы, но стремящиеся их догнать; процессы эволюционного развития наиболее модернизированных обществ (Западная Европа и Северная Америка), т. е. М. как некий перманентный процесс, осуществляющийся посредством проведения реформ и инноваций, что сегодня означает переход к постиндустриальному обществу.

Концепции модернизации в антропологии

Как известно, культурная антропология возникла, изучая традиционные, архаические формы сосуществования людей. Достаточно вспомнить работы классиков

культурной антропологии А. Крёбера, М. Херсковица, Э. Тайлора. В культурной антропологии эволюция множества традиционных локальных культур рассматривалась преимущественно в двух формах.

1) как *линейно-стадиальная эволюция* прогрессивного характера от относительно простых обществ ко все более сложным. Это понимание коррелирует с классическим пониманием модернизационных процессов. Эти взгляды в большей или меньшей степени разделяли в Англии — Г. Спенсер, Дж. Мак-Леннан, Дж. Лебок, Э. Тайлор, Дж. Фрезер; в Германии — А. Бастиан, Т. Вайц, Ю. Липперт; во Франции — Ш. Летуно; в США — Л.Г. Морган;

2) как *многолинейная эволюция* различных типов культур. В последнем случае больший акцент делался на своеобразии модернизационных процессов и вариантов модерности, которые вследствие этого возникают.

М. рассматривается скорее как реализация разнообразных исторически обусловленных типов. Так, известный специалист в области модернизационных трансформаций Ш. Эйзенштадт полагает, что в настоящее время существует и развивается множество цивилизаций. Проблема состоит как раз в том, что эти цивилизации, имея много сходных компонентов и постоянно находя точки пересечения между собой, продолжают развиваться, рождая новые варианты различных аспектов модернизма, каждая из которых предлагает собственную программу культурного развития. Все это способствует диверсификации подходов к пониманию модернизма и к оценке культурных программ, выдвигаемых различными частями современных обществ.

Говоря о генеалогии самого слова «modem», немецкий философ Ю. Хабермас отмечает, что оно впервые используется в Европе в конце V в. в целях разграничения получившего официальный статус христианского настоящего и языческого римского прошлого. В последующие эпохи содержание этого понятия менялось, но лишь эпоха Просвещения и затем романтизма наполнила его смыслом, соотносимым с современным. Модерным, современным с тех пор считается то, что способствует активному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени.

В результате ускорения имманентного развития в период Нового времени в Европе сложилась особая цивилизация модерности, радикально отличающаяся от традиционного общества. Модерность возникла в Западной Европе благодаря формированию протестантской трудовой этики, рыночной экономики, бюрократии и правовой системы. В Западной Европе макропроцесс М. (т. е. перехода от традиционного, доиндустриального общества к обществу модерности) занял несколько столетий (промышленный переворот в Англии, укрепление буржуазии и обретение ею политической власти в результате английской 1640 — 1642 гг., американской 1776 г. и Великой французской 1789 г. революций).

Универсальный пакет модернизационных трансформаций, характерных для XX в., рассмотрен Э.А. Орловой. На уровне социокультурной организации общества М. проявляется в форме движения от индустриализма к постиндустриализму в экономической сфере, в политической — как движение от авторитарных к демократическим режимам, в правовой — как переход от обычного к юридическому праву. «Им соответствуют изменения в области социально значимого знания и мировоззрения: в религиозной сфере заметен сдвиг от священного к более светскому обоснованию миропорядка; в философии — от монистического к плюралистичному миропониманию; в искусстве — от стремления к стилистическому единству, к полистилистике; в науке — от объективизма к антропному принципу. Совокупность этих общих социокультурных тенденций принято называть М.»¹.

Согласно определению известного английского специалиста в области модернизационных трансформаций В. Мура, М. «является тотальной трансформацией традиционного домодернистского общества в такую социальную организацию, которая характерна для "продвинутых", экономически процветающих и в политическом пла-

не относительно стабильных наций Запада»¹. Профессор социологии Мюнхенского университета У. Бек полагает, что «М. ведет не только к образованию централизованной государственной власти, к концентрации капитала и все более утонченному переплетению разделений труда и рыночных отношений, к мобильности, массовому потреблению и т. д., но и — тут мы подходим к обобщенной модели — к тройной "индивидуализации" : освобождению от исторически заданных социальных форм и связей в смысле традиционных обстоятельств господства и обеспечения ("аспект освобождения"), утрате традиционной стабильности с точки зрения действенного знания, веры и принятых норм ("аспект разволшебствления") и — что как бы инвертирует смысл понятия — к новому виду социокультурной интеграции ("аспект контроля и реинтеграции")»².

Во втором значении под М. понимают разнообразные процессы догоняющего развития в менее развитых или развивающихся обществах как реакции на вызов западной цивилизации модерности, на который каждое общество дает или не дает ответ в соответствии со своими принципами, структурами и символами, заложенными в результате длительного развития. В этом значении термин «М.» относится к слабо-развитым обществам и описывает их усилия, направленные на то, чтобы догнать ведущие, наиболее развитые страны, которые сосуществуют с ними в одном историческом времени, в рамках единого глобального общества. В этом случае понятие «М.» описывает движение от периферии к центру современного общества. Теории М., неомодернизации и конвергенции оперирует термином «М.» именно в этом узком смысле. О различиях и взаимодействии между досовременными (доиндустриальными) и современными обществами модерности в XIX в. писали Г. Спенсер, О. Конт, Г. Мэн, Ф. Теннис, Э. Дюркгейм.

Наконец, в третьем значении М. понимается как процесс инновационных трансформаций наиболее развитых стран Европы и Северной Америки, которые первыми начинали процесс М. и давно укоренились в модерности. На тему перехода к постиндустриальному обществу существует корпус работ, в частности Д. Белла, Дж.К. Гелбрейта, Р. Иглегарта, Ф. Фукуямы, Ч. Хэнди, Л. Туроу, В.Л. Иноземцева.

М. как социокультурный макропроцесс имеет свое теоретическое обоснование. Его представляют теории М., на становление которых оказали влияние эволюционизм, функционализм и диффузионизм. Основополагающий вклад в формирование научных концепций, объясняющих макропроцесс М., т. е. переход от традиционного к современному обществу, внесли О. Конт, Ч. Спенсер, К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм, Ф. Теннис, Ч. Кули, Г. Мейн. Теории М. в их классической форме получили научное и общественное признание в 50-е — середине 60-х гг. XX в., когда широкую известность получили работы М. Леви, Э. Хагена, Т. Парсонса, Н. Смелзера, Д. Лернера, Д. Аптера, Ш. Эйзенштадта, П. Бергера, У. Ростоу.

Среди исследований функционалистов следует отметить работы классика американской и мировой социологии Т. Парсонса, рассматривавшего процессы сегрегации импортируемого социокультурного опыта в странах, осуществляющих М. Т. Парсонс полагает, что в постоянных попытках подразделить импортируемый инокультурный опыт на приемлемый и неприемлемый проявляется тенденция к сохранению ценностей культуры «высшего уровня, открывая в то же время дорогу радикальным изменениям на следующем уровне ценностной спецификации, т. е. на уровне основных функциональных подсистем»³.

Эволюционисты, прежде всего Г. Спенсер (1820— 1903) — английский философ, биолог, психолог и социолог, главный акцент в своих теоретических построениях делали на анализе того, как развиваются общества. Наиболее полно Г. Спенсер изложил свои взгляды на эволюцию общества в фундаментальной работе «Основы со-

¹ Цит. по: Кравченко И.И. Модернизация современной России // Экономические модели модернизации. М., 2002. С. 16-17.

² Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. М., 2000. С. 189.

³ Парсонс Т. Очерк социальной системы // О социальных системах. М., 2002. С. 662.

циологии». Он и его последователи обращали пристальное внимание на поступательность социальных изменений, прогрессивно-позитивные результаты эволюционного процесса, на эволюционный характер модернизационных процессов. Они полагали, что модернизационные трансформации однолинейны: менее развитые страны должны пройти по тому же пути, по которому уже прошли развитые страны современности, изменения имеют постепенный, накопительный и мирный характер. Они подчеркивали важность эндогенных, имманентных причин и описывали движущие силы изменений терминами «структурная» и «функциональная дифференциация», «адаптивное совершенствование» и аналогичными *эволюционистскими* понятиями.

П. Штомпка отмечает, что с точки зрения эволюционистов — сторонников теории М., она должна была принести всеобщее улучшение социальной жизни и условий человеческого существования. М. и конвергенция рассматривались как необходимые, необратимые, эндогенные и благотворные процессы. Путь модернизационных трансформаций состоит из последовательных этапов-отрезков, или стадий, например «традиционная — переходная — современная», «традиционная — стадия достижения предварительных условий для начала изменений — начало непрерывного роста — созревание-достижение уровня массового потребления».¹

Классические теории М. сосредоточили свое внимание на контрасте между «первым» и «третьим» мирами. Авторы, тяготевшие к классическим теориям М., в целом сходились в следующем. Идеология прогресса, приобретая все более секулярное наполнение, в течение всего периода современности определяла европоцентризм исторического процесса, предполагая движение различных народов по восходящей лестнице к рационализму и экономикоцентризму. Известный американский политолог Роберт Нисбет, обобщая взгляды классиков социально-политической мысли на прогресс, говорит о том, что в целом классическую концепцию можно рассматривать как идею постепенного освобождения человечества от страха и невежества, движения по пути ко все более высоким уровням цивилизации. В этом случае теории М. являются частным проявлением парадигмы прогресса.²

Диффузионисты (Ф. Ратцель, Л. Фробениус, Ф. Гребнер) трактовали процессы развития, а некоторые их последователи и процессы М., как преимущественно диффузионные, а не эндогенно-эволюционные по своей природе. В отличие от трактовки М. как спонтанной тенденции, эволюции, саморазвивающейся «снизу», диффузионисты полагали, что он начинается и контролируется «сверху» интеллектуальной и политической элитой, которая стремится преодолеть отсталость своей страны с помощью планируемых, целенаправленных действий. Диффузия выступает в качестве механизма модернизационных изменений. Взаимодействие между более развитыми, модернизированными, и менее развитыми, модернизирующимися, обществами является решающим фактором М. В трансформирующихся странах в качестве желаемой цели М. рассматриваются развитые страны западной цивилизации.

Следовательно, М. — это не просто спонтанное развитие в прогрессивном направлении. В этом понимании М. представляет собой прямой и желательно более точный перенос инокультурных норм, ценностей, институтов, моделей труда и проведения досуга из стран референтной группы в свои собственные. М. не является самоподдерживаемым, самопрогрессирующим процессом. Скорее это перенесение образцов, моделей и достижений развитых стран в свои собственные.

Этапы модернизации

Обычно выделяют три периода М.:

I период — конец XVIII — начало XX в.;

II период — 20 — 60-е гг. XX в.;

III период — 70 — 90-е гг. XX в.

¹ Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 172.

² Цит. по: Василенко И.А. Политические процессы на рубеже культур. М., 1998. С. 136.

Ряд авторов, в частности Ю. Хабермас и Э. Гидденс, полагают, что эпоха модерности продолжается сегодня, как продолжается и процесс М. Некоторые авторы полагают, что модерность (современность) не может быть завершена в принципе.

Так, сенегальский социолог С. Амин утверждает, что современность (modernity) незавершена, она открывает двери в неизведанное. Современность незавершаема по своей сути, но она предполагает последовательность форм, которые очень разнообразно преодолевают противоречия общества в каждый момент его истории.

Генеалогически модерность восходит к западной цивилизации Нового времени. В различных регионах мира распространяются присущая ей институциональная среда и элементы ценностно-нормативной системы. М. как процесс и модерность как ее следствие, возникнув в западном мире, в XX в. стали распространяться в глобальном масштабе.

Э. Гидденс полагает, что «никакие иные, более традиционные, общественные формы не могут противостоять ей, сохраняя полную изолированность от глобальных тенденций. Является ли модернити исключительно западным феноменом с точки зрения образа жизни, развитию которого способствуют эти две великие преобразующие силы? Прямой ответ на этот вопрос должен быть утвердительным»¹. Согласно мнению известного израильского социолога Ш. Эйзенштадта, «Исторически М. есть процесс изменений, ведущих к двум типам социальных, экономических и политических систем, которые сложились в Западной Европе и Северной Америке в период между XVII и XIX веками и распространились на другие страны и континенты»².

Современное общество включает в себя четыре базовых института: конкурентную демократию, рыночную экономику, государство всеобщего благоденствия и массовую коммуникацию. Рыночная экономика — основа автономного гражданского общества, преодолевает все границы и создает открытое общество. В отличие от столь подробно изученного в культурной антропологии традиционного общества; общество модерности построено на принципах: избирательного права; законности; универсализации прав граждан; институционализации социальных изменений; светской культуре и секуляризации общества; урбанизации; автономии подсистем; рационализации; доминировании рыночной экономики; бюрократизации; профессионализации; массовом распространении грамотности и средств массовой информации; росте социальной и профессиональной мобильности.

Общество модерности состоит из граждан, обладающих неотчуждаемыми правами: гражданскими, политическими и социальными. Научная революция XVII в. и технический прогресс привели к превращению членов местных общин в граждан «воображаемой общности» — национального государства. Отличительными чертами модерности являются: в сфере политической — демократическое конституционное государство; в сфере государственного строительства — переход к национальному государству; в сферах науки и образования — формирование автономной науки; в экономической сфере — переход к капитализму.

Виды и проекты модернизации

Модернизационные процессы в незападных обществах могут быть объяснены с использованием эволюционной и диффузионистской теорий. Учитывая взаимодействие эндогенных (эволюционистских) и экзогенных (диффузионистских) составляющих процессов М., представим их авторскую классификацию:

Эндогенный вид М. — процесс, детерминированный эндогенной социокультурной динамикой. М., обусловленная комплексом внутренних причин, саморазвитием, самотрансформацией общества. Примером данного вида М., начиная с Нового времени, служит развитие Западной Европы и Северной Америки.

¹ Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 119.

² Цит. по: Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 173.

Адаптивный (догоняющий) вид М. Практикуется в государствах, не относящихся к западным первопроходцам М., начинаясь как адаптационная реакция на процессы ускоряющейся социокультурной динамики в рамках западной цивилизации современности, проходя по схеме «вызов — ответ». Подразделяется на два подвида.

М. как самовестернизация. Иницируется с целью достижения внутренних целей, в число которых входит необходимость преодоления технологического отставания от западной цивилизации модерна и сохранения государственной независимости. Данный вид М., в свою очередь, подразделяется на два подвида:

а) оборонную М. Проводится преимущественно для укрепления военно-политического потенциала государства, изменение самого общества выступает скорее как побочный процесс технико-технологических заимствований. В рамках этой модели М. укрепление государства является абсолютной целью, а человек лишь подсобным средством для достижения цели. Примером может служить российская М. от преобразований Петра I до окончания советского периода, за исключением реформ Александра II и социокультурных трансформаций постсоветского периода. Р. Бендикс заметил, что только «первая модернизирующаяся нация имеет шанс следовать своим путем автономно без внешнего давления. Все другие нации оказываются под влиянием борьбы между авангардом и арьергардом М. Угроза военного поражения заставляет отставшие страны (Россия, Османская империя, Япония) реформировать бюрократию и армию. Такая М. описывается понятием оборонительная М.»¹. Это экстенсивная М., основанная на присвоении и освоении чужих культурных достижений, заимствовании результатов инноваций без приобретения способности к самим инновациям!, которую заимствовать нельзя;

б) либеральную М. Проводится для изменения общества и освобождения человека, восприятия не только технико-технологического инструментария Западной цивилизации современности, но и процессов, которые привели к созданию этого инструментария, восприятия западных по своей генеалогии институций, норм, ценностей, моделей поведения. Классическим примером могут служить реформы Александра II, а также модернизационные процессы в России и бывших социалистических странах Восточной Европы в 90-е гг. XX в.

М. под внешней опекой. Представляет собой трансформацию национальной социокультурной системы, проводимую при непосредственном или опосредованном участии со стороны государства или ряда государств, относящихся к западной цивилизации современности. Геополитический суверенитет, как правило, не сохраняется. Данный вид М. в свою очередь, подразделяется на два подвида:

а) М. в форме частичной ответственности. Проводится в духе колониальной и полуколониальной политики, когда одна или несколько отраслей колониальной экономики обслуживают интересы хозяйства метрополии, а другие отрасли не получают значимого импульса к развитию. М. колоний, как правило, не рассматривается и не формулируется как задача проводимой политики. Развитие социокультурной сферы управляемого государства является побочным результатом деятельности колониальной администрации. В качестве примера можно привести английское колониальное владычество в Индии, в результате которого сформировалась вестернизированная индийская элита, начавшая борьбу за освобождение от колониальной зависимости;

б) М. в форме системной вовлеченности, когда одно или несколько государств иницируют и берут на себя полноту ответственности за модернизационные процессы на опекаемых территориях. Примером могут служить Германия и Япония после окончания Второй мировой войны.

Эта схема достаточно условна, на практике наблюдается переплетение внутренних и внешних факторов, детерминирующих модернизационные процессы, хотя диффузная составляющая преобладает в процессе М. трансформирующихся западных обществ.

В 70-е — середине 80-х гг. XX в. концепция прогресса вообще и теории М. в частности были подвергнуты существенной переоценке. В рамках научного дискурса и общественного сознания под сомнение была поставлена как модель эволюционного обустройства мира, его М., так и сама концепция прогресса.

Критики теории М. указывали на низкую эффективность модернизационных трансформаций в странах третьего мира, на их частичное или полное отторжение. Было признано, что сохраняется и, по всей вероятности, в дальнейшем сохранится значительное страновое разнообразие государств современности.

Так, известный израильский социолог Ш. Эйзенштадт заметил, что «противоречие между уникальностью Запада и тем, что он был как бы моделью для остального мира, а с другой стороны, спецификой динамики других цивилизаций, не было вполне очевидным во времена Маркса или Вебера, когда распространение капитализма и М. за пределами Европы были на ранних стадиях. Но оно стало гораздо более очевидным на более поздних стадиях М. после Второй мировой войны»¹.

В результате распространения модернизационных процессов в различных регионах мира оказалось, что процесс и результаты М. оказываются под влиянием социокультурной традиции стран-реципиентов. Трансформирующиеся общества воспринимают инокультурные инновации, изменяя их, получая на выходе гибридные конструкции, в которых сочетаются элементы импортированного инокультурного материала и местной социокультурной традиции. Аутентичность в отношении первоначальных образцов и практическая эффективность гибридных конструкций, как правило, не высока.

Что касается наблюдаемого в XX в. глобального распространения модернизационных процессов и институциональной среды современности, то картина этого макропроцесса вырисовывается таким образом. Вплоть до второй половины XX в. реальное превосходство западной цивилизации, в географическом ареале которой и зародилась современность, над остальным миром было преобладающим, если не сказать абсолютным. В качестве альтернативного проекта в течение большей части прошлого века выступал социалистический, представлявший собой, прежде всего в СССР, отчаянную попытку достигнуть количественных экономических показателей государств современности.

Следует помнить, что модернизационные процессы представляют собой синтез поступательной и инверсионной динамики, прогресса и регресса, хотя, при рассмотрении в достаточно длительном диахронном контексте, преобладают поступательные динамические процессы. Как диалектическое сочетание разновекторных динамических процессов, пример негативной адаптационной реакции на вызов евроатлантической цивилизации современности можно рассматривать опыт тоталитарных режимов XX в., включая прежде всего опыт нацистской Германии и сталинского СССР. Использование технологических достижений современности сочеталось с отрицанием демократических форм организации социума, прав человека, жесточайшей регламентацией творческой потенции личности.

Вследствие укоренения тоталитаризма оказалось максимально затрудненным развитие культуры и общества, обладающих имманентными возможностями самоорганизации, свойствами открытой и неравновесной системы. Тоталитарные режимы XX в. сохраняли внешнюю оболочку общества модерна, выхолостив его сущностные, онтологические основы.

Социалистические варианты М., практиковавшиеся в течение XX в. в различных странах мира, прежде всего в СССР, были, несмотря на все идеологические расхождения, лишь одним из ответвлений общего модернизационного процесса, адаптационной реакцией незападных обществ. Не случайно, что вне традиционного ареала современности был воспринят именно социалистический вариант М., поскольку именно он коррелировал с коллективистской ментальностью незападных обществ. Насколько социализм близок коллективизму Азии, настолько же он далек от индивидуалистической евроатлантической цивилизации, где его шансы ничтожно малы. Революци-

¹ Цит. по: Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 364.

онные ситуации, которые сложились в Германии и Венгрии после Октябрьской революции в России, как и в случае с Россией, были результатом поражения в Первой мировой войне, следствием по преимуществу автохтонного развития.

Вторым альтернативным проектом, не претендующим на универсальность, был проект национального социализма.

К странам второй модернизационной волны относится Германия прошлого века, отстающая от политически и экономически более развитых стран. Немецкие национальные социалисты пытались приспособить технологии открытого общества модерна к целям тоталитарного, закрытого общества. Фашизм в Германии явился реакцией на усиление внутреннего социокультурного кризиса и внешнеполитическое поражение.

В данном случае речь идет, скорее, об использовании потенции М. в инструментальной форме, применения ее достижений в области технологий, военного строительства, частично в сфере экономики. Тоталитарные режимы стремились приспособить часть этих достижений для воссоздания закрытого общества, идеология которого представляет собой смесь рационализма и иррационализма, опоры на науку и в то же время на наиболее архаичную, синкретическую часть социокультурной традиции.

Во второй половине XX в. положение радикально изменилось. Германия, начиная со своей западной части, стала составным, а впоследствии и ключевым элементом конструкции европейской модерности. Достаточно трудный путь проделали в этом направлении и некоторые другие страны европейского континента, включая Италию и Испанию, позднее Польшу, Венгрию и другие бывшие социалистические страны, постепенно интегрирующиеся в евроатлантическую цивилизацию модерности.

Остальная часть человечества, определяемая в годы после окончания Второй мировой войны как страны «третьего мира», не только не смогла предложить универсального альтернативного проекта, но и эффективных локальных вариантов развития для незападных государств. Положение изменилось во второй половине XX в., когда М. привела к распространению модерности далеко за пределы западной цивилизации.

Свидетельство тому — динамичная, экономически и социально успешная группа азиатских государств, модернизационные процессы в рамках исламской цивилизации, в том числе попытка построения экономики, учитывающей в своей практической деятельности религиозные установления (запрет на взимание ссудного процента в коранической традиции).

Западная цивилизация периода модерности преимущественно развивается в горизонтальной плоскости, оставляя за скобками свое, все более уменьшающееся, вертикальное измерение. Заметим, что под вертикальным направлением мы понимаем ценности сакрально-трансцендентного измерения, а под горизонтальным направлением — ценности земной материальной жизни. Это отход от сакрально-трансцендентных ценностей проявляется, в частности, в трансформации и наполнении новым, секулярным содержанием христианских по своей генеалогии структур.

Незападные цивилизации достаточно долго не могли ответить на вызов Запада периода модерности во многом по причине своих цивилизационных приоритетов, заключающихся в доминировании их вертикального измерения над горизонтальным. В рамках модернизационного процесса стремление «догнать и перегнать» государства модерности, не теряя или, по крайней мере, радикально не трансформируя традиционной цивилизационной идентичности, достаточно проблематично.

В случае практического воплощения этих трансформационных проектов, достигаемого, как правило, ценой крайнего напряжения сил общества и государства, получившая разновекторные направления движения система не может эффективно функционировать ни в одном из них. Сохраняющийся и сегодня инфантилизм и мифологизм массового сознания, и далеко не только в России, продолжает ориентироваться на возможность достижения всего комплекса цивилизационных благ и уровня жизни, ничем значимым при этом не жертвуя.

Так, религиозный арабско-мусульманский мыслитель С. Кутбы описал идеальное мусульманское общество, которое в своей материальной жизни соответствовало бы уровню современной (западной) цивилизации, а «по своему духу, мировоззрению — религиозным убеждениям, представлениям о жизни, цели человеческого бытия, месте человека во Вселенной, о его специфических свойствах, правах и обязанностях — базировалось на провиденциализме»¹.

Попытки М. в плоскостном цивилизационном измерении, включающем в себя экономику, формы организации социума, технологии и т. д., при сохранении приоритетности вертикального измерения цивилизации, ее духовной, религиозной составляющей — это недостижимая утопия. Однако стремление к сохранению цивилизационной идентичности приводит каждый раз к индивидуальному соотношению локального (цивилизационного) и универсального (стадиального). Это соотношение в контексте локальной цивилизации, в свою очередь, не является чем-то статичным, но определяется интенсивностью переживаемой ею эндогенной исторической и социокультурной динамики, адаптационной по своему характеру в отношении к динамике экзогенной, продуцируемой в рамках западной цивилизации периода модерности.

Модернизация в контексте глобализации

Во второй половине прошлого века процессы М. приобрели глобальный характер. М. предшествующей эпохи породила глобализацию. Глобализация становится источником и ресурсом М., иницируя кардинальные изменения жизненного мира, в которых западные общества были первопроходцами. Это длительный, исторический процесс, включающий в себя ряд определяющих элементов культурной и общечеловеческой эмансипации.

Сегодня можно утверждать, что глобализация является современным этапом разворачивания единого и универсального «проекта модерна». Глобализация, проявляющаяся в движении к интегрированному экономическому, правовому, информационному, образовательному и в конечном счете культурному пространству, является современным этапом М.. Речь идет о целом, векторном потоке модернизационных / глобализационных перемен, представляющем собой движение к взаимосвязанному, взаимодополняющему миру, основанному на институтах и ценностях западной цивилизации модерности.

Глобализация является продуктом ускорения социокультурной динамики в масштабе всего мира, что приводит к расположению географически, социально, культурно удаленных локальностей в единый пространственно-временной континуум, в единое пространство причинно-следственных связей. Глобализация представляет собой макропроцесс распространения институциональной и ценностно-нормативной среды западной цивилизации модерности во всемирном масштабе, что ведет к большей проницаемости границ национальных государств и значительному ослаблению национального суверенитета, когда ряд государственных функций передается на транснациональный уровень.

Этот процесс обусловлен различными причинами, прежде всего намечающейся редукцией, сведением функций национального государства к функциям местного самоуправления (почтовая связь, часть системы образования, полицейские функции и т. д.). Важнейшая из них — полнота геополитического суверенитета на своей территории — подвергается переосмыслению. Эволюция происходит в направлении уменьшения полномочий национального государства. В период поздней модерности все меньшее число государств может всерьез говорить об обеспечении национальной безопасности при помощи вооруженных сил; экономическое, образовательное, налоговое пространство во все большей степени приобретают надгосударственный характер, все меньше контролируются на национальном уровне.

¹ Цит. по: *Виганд В.К.* Ориентализация мировой системы — угроза Западу? // Глобальное сообщество: картография постсовременного мира. М., 2002. С. 371—384.

В процессе глобализации идентичность модернизированного человека выходит за рамки национальных границ, приобретает транснациональные формы самоидентификации. Это повышает уровень свободы, трансформирует национальные сообщества и культурные традиции. Формы социальной престижности, референтные модели поведения, нормы и ценности моделируются и транслируются в рамках складывающегося глобального информационного и культурного пространства. Появилась возможность отождествлять себя с глобальными транскультурными проявлениями социальной солидарности, которые в значительной мере замещают собой более ранние идентификации с мировыми религиями и нациями, национальными государствами.

Сегодня вектор исторической и социокультурной динамики переместился от институционализированных, вертикально интегрированных форм социальной солидарности к сетевым формам (Р. Кастельс), общественным движениям, глобальным, т. е. западным по своей генеалогии нормам, ценностям, моделям поведения.

Человек эпохи поздней модерности может отождествлять себя с транснациональными движениями, в том числе антиглобалистов, экологистов (Гринпис), сексуальных меньшинств, молодежных движений неконформистского типа, с владельцами автомобилей, стиральных машин, шампуня, с потребителями определенных референтных марок товаров и услуг. Человек может выступать как владелец дома, построенного по определенному проекту, автомобиля определенной модели, делать выбор между огромными потребительскими общностями любителей пепси- или кока-колы, болеть за футбольную команду, часто не представляющую национальное государство, гражданством которого он является, солидаризируясь с болельщиками данного клуба, и т. п. Более того, новые формы самоидентификации и солидарности представляют собой отождествление с культурными продуктами, продуцируемыми средствами массовой информации в глобальном масштабе. Личность может осознавать себя как часть престижной социальной группы, которые создаются и воспроизводятся при помощи рекламы в самых различных формах.

См. также статьи: *Культура: основания, определения, понятия; Культура и социальность: проблемы институционализации; Общество; Политическая культура.*

Лит.: Бенедикт Р. Образы культуры // Человек и социокультурная среда. М., 1992; Она же. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., 2004; Гавров С.Н. Модернизация во имя империи. Социокультурные аспекты российской модернизации. М., 2004; Гидденс Э. Социология модернизации. М., 1999; Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004; Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993; Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002; Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию СПб., 1998; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985; Малиновский Б. Магия и религия // Религия и общество. М., 1996. Он же. Смерть и реинтеграция группы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996; Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996; Орлова Э.А. Социокультурные предпосылки М. в России. Библиотека в эпоху перемен. Вып. 2 (10). М., 2001; Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003; Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996; Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1; Эйзенштадт Ш. Множественность модернизмов в век глобализации // Глобализация: Контуры XXI века. М., 2002; Он же. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.

С.Н. Гавров

Образ жизни

Образ жизни (далее О. ж.) — организованная совокупность процессов жизнедеятельности людей в обществе. Понятие «О. ж.» широко используется в социальных науках в ее различных модификациях. Собственно «О. ж.» (Way of life) — в культур-

ной антропологии и социологии; уровень жизни (standard of living) — в социологии и экономике; качество жизни (quality of life) — в социологии; стиль жизни (style of life) — в социологии и культурной антропологии; уклад жизни — в российской истории и философии.

Исследование образа жизни в отечественной науке

В России сегодня это понятие и его производные функционируют как установившиеся социально-научные единицы начиная с 1970-х гг. Как известно, в 1970—1980-е гг. изучение О. ж. было одной из центральных тем социально-научных и философских изысканий. Их можно разделить на следующие основные этапы.

Первый, относящийся к 1975—1978 гг., характеризуется интересом прежде всего к теоретическому уровню рассмотрения понятия. Благодаря работам И.В. Бестужева-Лады, А.П. Бутенко, М.Н. Руткевича, В.И. Толстых, А.С. Ципко определились общие контуры его содержания и, соответственно, предметной области изучения. О. ж. стал пониматься как категория, позволяющая объединить в общую теоретическую модель условия и процессы жизнедеятельности людей на общесоциальном, групповом и индивидуальном уровнях.

Понятие стало трактоваться как интегральное по отношению к таким, как уровень, качество, стиль, уклад жизни, которые ранее употреблялись как синонимы, а теперь рассматривались как отображение отдельных аспектов О. ж. Так, в исследованиях стиля жизни, которые осуществляли А.В. Сохань, В.А. Тихонович и др., это понятие определилось как характеризующее особенности поведения людей (манеры, привычки, предпочтения и т. п.). Понятие «уровень жизни» прочно укоренилось в экономических исследованиях и выражается в общепринятых количественных показателях. Категория «качество жизни» подробно разрабатывалось в западной социологии, однако в российских социальных науках до сих пор так и не укоренилась.

Второй этап связан с крупномасштабным исследованием, организованным на базе Института социологических исследований АН СССР и осуществленным в период 1981—1982 гг. В ходе этого исследования понятие «О. ж.» было уточнено в теоретическом отношении и по содержанию приблизилось к культурно- (социально-) антропологическому значению; были предприняты попытки выразить его в эмпирических признаках (И. Левыкин, Я. Рейзема); акцентировались его социально-процессуальные идеологические аспекты (А. Возьмитель).

Третий и четвертый этапы были отмечены двумя эмпирическими исследованиями по той же программе: в 1986—1987 гг. и в 1990 г. Они выявили определенные изменения в оценке людьми условий и процессов жизнедеятельности, однако не содержали теоретических инноваций.

Внимание к изучению О. ж. удерживалось примерно 15 лет (1975—1990). В 1990-х гг. интерес к нему практически угас, а само понятие заняло скромное, хотя и прочное место в рамках понятийного аппарата российских социальных наук. *Инструментальный* характер и культурно- (социально-) антропологическую трактовку оно приобрело благодаря разработкам Т. Дридзе и Э. Орловой.

Интерпретация понятия «образ жизни»

Понятие «О. ж.» обозначает организованную совокупность процессов жизнедеятельности людей в обществе. Способы организации этих процессов определяются спецификой природных, социальных, культурных условий их реализации, с одной стороны, и личностными особенностями представителей различных социокультурных групп — с другой. Понятие относится в первую очередь к повседневной реальности и указывает на соотношение установившихся и подвижных характеристик жизнедеятельности людей.

Содержание О. ж. определяется тем, на что люди затрачивают свои усилия и время, в каких видах социальной и обыденной активности участвуют, каким заняти-

ям отдают предпочтение. Форма О. ж. обусловлена способом организации, содержанием его составляющих, специфичных для представителей различных социокультурных и возрастных групп. Соответственно, О. ж. — это категория, обобщающая процессы жизнедеятельности людей в определенных условиях, целостность и культурный смысл которой определяются способностью человека устанавливать систематические отношения с окружением.

Природные, социальные, культурные условия имеют фундаментальное формообразующее влияние на упорядочение многообразных проявлений активности людей. Они обеспечивают и ограничивают конкретно-исторические возможности выбора способов личностной самореализации. Поэтому при анализе О. ж. людей изучение условий, в которых он осуществляется, является необходимой компонентой исследования. Однако они не включаются в содержание самого понятия, обозначая существенные дифференциальные характеристики жизненной среды людей.

Понятие «О. ж.» включает в себя не только деятельностьную, но и оценочную составляющую. При соответствующих исследованиях принимаются во внимание оценки представителями различных социокультурных групп условий и процессов жизнедеятельности — своих и друг друга, — а также наличного состояния общества и культуры.

Категория «О. ж.» определяется как интегральная по отношению к сопутствующим понятиям, которые конкретизируют ее значение применительно к различным уровням изучения общества и культуры:

— *уклад жизни* характеризует устойчивые социально-экономические и политические детерминанты О. ж. людей в обществе в определенный исторический период; к показателям уклада жизни обычно относят характер собственности, экономики, социальных отношений, политической системы, ведущей идеологии и т. п., а также уровень урбанизации (соотношение городского и сельского населения и типов поселений);

— *уровень жизни* подразумевает прямую и косвенную количественную оценку того, в какой степени удовлетворяются потребности и запросы различных членов общества в рассматриваемый период времени; показателями уровня жизни считаются размер заработной платы и дохода на душу населения, льготы и выплаты из государственных и общественных фондов, структура потребления товаров и услуг, минимальный размер оплаты труда, величина прожиточного минимума, стоимость и доступность жилья;

— *качество жизни* характеризует О. ж. с точки зрения его содержательной насыщенности и в этом смысле выполняет по отношению к нему социально-оценочную функцию; в состав показателей качества жизни включаются виды и содержание труда и досуга, комфортабельность условий труда и быта, состояние экономической среды, уровень культурной компетентности, мера и способы личностной самореализации, а также степень удовлетворенности всем этим различных членов общества;

— *стиль жизни* используется для обозначения специфичных способов самовыражения представителей различных социокультурных групп, проявляющихся в их повседневной жизни: в деятельности, поведении, отношениях; показателями стиля жизни являются особенности выполнения необходимых видов деятельности, выбор круга контактов и форм отношений, характерные способы самовыражения, специфика потребительского поведения, организация непосредственной жизненной среды и свободного времени (это понятие тесно связано с общекультурной категорией «мода»);

— *стандарт жизни* — это аналитический конструкт, используемый как точка отсчета при сравнении уровня и качества жизни представителей различных социокультурных групп; он строится как статистическая «мода» показателей, характеризующих эти параметры.

Соответственно, можно говорить о стандартах уровня и качества жизни, характерных для общества, отдельных социальных слоев или групп в определенный период времени.

Содержание и структура образа жизни

Содержание и структура О. ж. описываются через системы взаимодействий и отношений, организованных вокруг конкретной социально значимой цели и/или функции и культурно установленных в качестве необходимых для существования общества и личности. Речь идет об организации таких условий и процессов, как:

— *жизнеобеспечение* (труд на производстве и в домашнем хозяйстве, потребление товаров и услуг);

— *социализация* (общеобразовательная и профессиональная подготовка, повышение индивидуальной культурной компетентности);

— *социальная коммуникация* (семья, другие первичные группы, формальные отношения, средства массовой информации, социальные и пространственные передвижения);

— *рекреация* (развлечения и отдых).

Теоретическое совмещение этих систем с концепцией социокультурного пространства или морфологии культуры выделяет типичные соотношения уровней и областей культуры, в пределах которых представители различных социокультурных групп осуществляют свою активность.

Так определяется *структура* О. ж., благодаря которой люди воспринимают свой индивидуальный опыт в конкретных жизненных обстоятельствах как социально и культурно значимую целостность, могут переходить от одной социально значимой ситуации к другой, сохраняя свою идентичность, определить свое место среди других людей. Каждый индивид распределяет свои жизненные ресурсы — время и усилия — в рамках такой структуры, подчиняя ей спонтанные жизненные проявления.

В социокультурных средах, образуемых такой структурой, люди осваивают и используют элементы своего предметного окружения, образцы деятельности, поведения, социально значимое знание, моральные, этические, эстетические ценности и нормы, что составляет *содержание* О. ж.

Структура и содержание О. ж. людей не остаются постоянными во времени, их изменения на протяжении индивидуального жизненного цикла обуславливаются как средовыми, так и личностными факторами.

Внешними факторами являются некоторые обязательные или же доступные для всех членов общества ситуации и виды деятельности, в которых они принимают участие и которые на определенный период становятся устойчивыми компонентами индивидуального О. ж. (например, обучение в средней школе, трудовая деятельность и т. п.).

Личностные факторы связаны с изменением значимости для индивида того или иного вида активности (например, возрастание или убывание интереса к своей работе) или с отказом принимать участие в какой-то из них (например, уход с места работы при наличии достаточных средств к существованию). Сочетание внешних обстоятельств и индивидуального выбора определяет не только структуру и содержание О. ж., но и период жизненного цикла, в течение которого они остаются устойчивыми.

Образ жизни как процесс: понятие жизненной ситуации

Для того чтобы проследить изменение распределения времени и усилий людей между фундаментальными формами жизнедеятельности, уровнями и областями культуры на протяжении жизненного цикла, нужна специальная аналитическая модель, с помощью которой прослеживается связь между:

— условиями реализации и способом организации О. ж.;

— формой, условиями О. ж. и их оценкой.

Такая модель представляет собой единицу анализа динамики структуры и содержания О. ж., выделяющую его наблюдаемые состояния при конкретных условиях. Каждое из них характеризуется преобладающими видами деятельности и социальных отношений, их результатами, оценкой индивидом с точки зрения желания удерживать или изменить его. Оно представляет собой аналитическую целостность, называемую

жизненной ситуацией и разграничивающую такие состояния в соответствии с их структурой и содержательной спецификой.

Выход каких-либо действий за пределы этой целостности без нарушения ее структуры рассматривается как вариации внутри ситуации. Изменение же структурных компонент является показателем возможного перехода от одной ситуации к другой.

Таким образом, можно изучать как статические, так и динамические характеристики О. ж. В первом случае предметом исследования становятся гомеостатические механизмы, поддерживающие ситуацию как систему и препятствующие нарушению ее структуры. Во втором — выявляются факторы и механизмы, обуславливающие смену ситуаций.

Выделение жизненной ситуации как конкретного отрезка жизненного пути осуществляется путем определения тех компонент жизненных условий, которые являются относительно устойчивыми и существенными детерминантами О. ж. и вследствие этого принимаются в качестве границ ситуации, но при этом могут быть изменены, приспособлены к его структуре. Благодаря этому становится очевидным, в каких пределах люди могут и хотят менять определенные элементы своего окружения и каковы механизмы их поддержания или изменения.

С помощью понятия «жизненная ситуация» вычленяются различные периоды О. ж. как процесса, для которых характерно относительное постоянство структуры, содержания и направленности движения. Ее концептуальная модель выстраивается на основе следующих измерений:

- *непосредственные условия и формы жизнедеятельности*, определяющие характер ситуации;
- *стимулы*, побуждающие действия, направленные на поддержание или изменение ситуации;
- *социокультурные ограничители и регуляторы*, используемые в ситуации;
- *оценка* индивидом ситуации, возможностей и результатов своей деятельности в ее пределах.

При изучении динамики О. ж. важной характеристикой жизненной ситуации является ее связь с решением определенных индивидуально или социально значимых проблем. Такая связь находит концептуальное отражение в понятиях «установившаяся» и «проблемная» жизненная ситуация.

Установившаяся ситуация предполагает относительно устойчивую структуру условий и процессов жизнедеятельности индивида. Для нее характерны повторяющиеся, привычные действия, формы взаимодействия и отношений. Все встречающиеся в ее рамках затруднения люди решают, обращаясь к стереотипным правилам, представлениям, оценкам. Направленность движения подобного рода ситуаций подконтрольна индивиду, поскольку распределение активности и резервы в этих случаях заранее предусмотрены формой (структурой и содержанием) О. ж.

Проблемная ситуация возникает на основе либо неопределенности, либо чрезмерной сложности отношений людей с окружением, либо расхождения между их запросами и возможностями. Она характеризуется необходимостью пересмотра, изменения привычных сложившихся структур распределения времени и усилий, процедур и правил действий и взаимодействий, поскольку обуславливающие ее факторы порождают необходимость решения таких задач, для которых большинство привычных социокультурных форм не обеспечивают успешных решений.

Проблемная ситуация на этапе возникновения связана с высокой степенью неопределенности в представлениях индивида о ее источнике, смысле, способах решения. Детерминирующие ее факторы нарушают упорядоченное течение жизни, побуждают человека к принятию важных для него решений, выбору определенной стратегии действий и средств к их реализации.

Необходимость сделать выбор создает напряженность ситуации, обуславливая высокую вероятность изменения сложившейся формы О. ж. Проблемные ситуации могут стать поворотным пунктом жизненного пути человека. В связи с этим важно

оценить присутствующие в ситуации факторы по их отношению к проблеме: способствующие, препятствующие, нейтральные для ее решения. Первая и вторая группа факторов могут оказывать существенное влияние на форму О. ж., поскольку они либо помогают, либо мешают преодолению ситуации.

Итак, понятие «жизненная ситуация» представляет собой полезную теоретическую единицу анализа О. ж. как процесса. Во-первых, устанавливаются границы между его различными стадиями. Во-вторых, разделение ситуаций на установившиеся и проблемные позволяют более детально понять механизмы порождения и усиления импульсов к поддержанию или изменению сложившейся формы О. ж. и его условий. В-третьих, соотношение динамики О. ж. с более широким социокультурным контекстом даст возможность выявить антропогенные истоки происходящих здесь изменений.

Познавательные функции понятия «образ жизни» при исследовании культурной динамики

Понятие «О. ж.» имеет важное познавательное значение не столько само по себе, сколько при изучении динамики культуры. Оно относится к повседневной жизни людей, к подвижности и многообразию ее форм, во многом обуславливающих социокультурную стратификацию в обществе. Анализ и классификация условий и форм О. ж. членов общества позволяет:

- увидеть, как его культура проявляется в действиях, взаимодействиях, коммуникации различных социальных слоев и групп, как они реализуют в своей повседневной жизни наличные социокультурные возможности;

- объяснить, почему О. ж. различных людей неодинаково динамичен в одном и том же обществе;

- проследить, как личностные особенности в одинаковых условиях влияют на способ организации жизненной среды и О. ж.

В этом теоретическом контексте категория «О. ж.» выполняет ряд важных познавательных функций.

Идентифицирующая: понятие используется, чтобы указать на специфичные, существенные аспекты О. ж., отличающие людей друг от друга. Такая идентификация осуществляется по двум основным классам признаков.

Во-первых, по социально-типологическим. В этом случае люди характеризуются с точки зрения существенных социальных и культурных факторов, определяющих условия и формы их жизнедеятельности в зависимости от принадлежности к социальному слою, этнической или иной социальной группе.

Во-вторых, по индивидуально-специфичным признакам. В этом случае речь идет о выделении группы людей или индивида по стилевым особенностям, характеризующим их принадлежность к определенной субкультуре. Однако их идентификация осуществляется не столько по фундаментальным, сколько по демонстративным признакам О. ж.

Сравнительная функция: понятие используется для сравнения различных способов организации людьми своей жизнедеятельности в рамках не только одной, но и нескольких культур и субкультур по ряду параметров:

- социально-экономические и культурные условия, в которых реализуется О. ж.;

- структурные характеристики организации людьми процессов своей жизнедеятельности;

- сложность и динамизм О. ж.

Оценочная функция: понятие используется для социально значимой оценки членами общества друг друга с точки зрения:

- изменений в образе жизни человека, происходящих во времени;

- того, насколько О. ж. одних лучше, чем других, в соотношении с существующими в каждом социальном слое нормативными и оценочными представлениями.

Интегративная (синтезирующая) функция. Определение понятия «О. ж.» как способа организации людьми своей жизнедеятельности означает, что оно интегри-

рует в единую теоретическую модель структурные, содержательные и динамические ее аспекты.

Причем речь идет обо всех видах деятельности, взаимодействия и коммуникации, в которых они принимают участие на протяжении индивидуального жизненного цикла. Это позволяет представить целостную картину специфических или типичных черт повседневной жизни представителей различных социальных слоев и групп.

Описывающая функция. «О. ж.» — категория, описываемая во внешне проявляемых признаках. Обо всех его составляющих и способе их организации можно судить, наблюдая за процессами и результатами деятельности, поведения, взаимодействия и коммуникации людей. Доступными наблюдению (прямому или косвенному) являются также компоненты условий, определяющие содержание и форму их О. ж.

Перечисленные познавательные функции и возможности понятия «О. ж.» позволяют с его помощью решать ряд важных исследовательских задач:

- выявление распределения времени и активности представителей различных социальных слоев и групп между различными уровнями и областями культуры. Таким образом, ее текущее состояние диагностируется с точки зрения локусов порождения, поддержания, изменения динамических тенденций, степени актуализации людьми наличного культурного потенциала;

- определение дифференциальной меры контроля над различными областями культуры представителей разных социальных слоев и групп;

- выделение общих черт и различий в структурах и содержании жизнедеятельности людей и классификация их многообразия с точки зрения вклада в динамику конкретных областей социокультурной жизни.

Итак, изучение О. ж. представителей различных социальных групп и слоев, их установившихся и проблемных жизненных ситуаций позволяет перейти от анализа непосредственных действий людей к обобщению и типологии способов их организации с точки зрения направленности на воспроизведение или изменение культурных образцов, ценностей, норм.

См. также статьи: *Культура: опыт антропологической интерпретации; Культура: основания, определения, понятия; Культура: структура и функции; Культура и социальность: проблемы институционализации; Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания; Общество.*

Э.А. Орлова

Община

Община (далее О.) в широком значении термина — это самые различные общности (городские коммуны, сельские общества, землячества, религиозные сообщества, профессиональные объединения и т. п.); в узком смысле понятия — первичная форма социальной организации, возникшая на основе природных, кровнородственных связей. С образованием классового общества первобытная кровнородственная О. трансформируется в соседскую (территориальную) организацию сельского населения. В отличие от первобытной О. крестьянская О. — общественно-производственное объединение крестьян на началах самоуправления, самоорганизации, взаимопомощи и совместного владения землей.

К определению понятия «община»

Существует два способа организации общественной жизни или два типа общества: коммуналистский и ассоцианистский. Известный немецкий социолог Ф. Тённис первый тип называл *Gemeinschaft*, а второй — *Gesellschaft*. В англоязычной культуре данные типы общества различают как *community* (но встречаются и другие термины: *rural, folk, simple—society*) и собственно *society*. Интересно также заметить, что в названии нижней палаты британского парламента — палате общин, фигурирует термин

commons (the Commons), имеющий и другие смыслы: «простой народ», «третье сословие». В русской (российской) социально-гуманитарной мысли коммуналистский уклад жизни лучше всего схватывается термином «О.», а ассоцианистский — просто «общество».

Без взаимоднозначного соответствия, может использоваться здесь и другая терминологическая пара: «сообщество» (акцент на совместность, целостность, «связность») и «общество». В литературе встречается еще один идентификационный вариант: «общность» и «общество». Но он достаточно спорен, так как «общность» имеет такую широкую семантику (один из ее синонимов — просто «совокупность»), что с ее помощью никак не выразить *differentia specifica* рассматриваемого феномена.

Классическим примером коммуналистского общества как древнейшего способа социальной организации совместной жизни людей можно считать исторически примитивные племена и средневековые европейские города-коммуны, а также деревенскую О. («Мір», «сельское общество») дореволюционной России. Интересно заметить, что у русской О. было еще одно название — «общество», хотя его более строгое значение ограничивалось домохозяевами, или главами крестьянских дворов, имевшими право голоса на сельском сходе.

Убедительным примером человеческого общежития ассоцианистского типа являются урбанистически-индустриальные общества Европы, генезисно датируемые Новым временем. Особый вид общинного устройства жизни представлен античной гражданской О. древнегреческих полисов, городов-государств и римской *civitas*. В такой О. органически сочетались собственно общинные и общественные (государственно-гражданские) начала.

Специфика общинной организации

О. характеризуется рядом специфических особенностей. Прежде всего ее отличает невысокий (минимальный) уровень разделения труда и специализации социальных ролей. Исходно значимыми являлись здесь два фактора: половой (мужчина — женщина) и возрастной (младший — старший). Мужчина занимался в основном хозяйственными («добытчик»), военными и общественными делами, а женщина поддерживала домашний очаг, растила и воспитывала детей. Дети в свою очередь помогали родителям — опять же в соответствии с полом и возрастом.

Характер разделения труда определяет в конечном счете тип социальной солидарности. В случае О. солидарность складывается как нечто механическое, в отличие от общества, где она демонстрирует свою органическую определенность (терминология Э. Дюркгейма). Механическая солидарность О. вытекает из сходств (совпадения, похожести, общности), а не сингулярностей и различий. В ней индивидуальное полностью (обратная пропорциональность) подчинено коллективному. Личности, как и свободной инициативы, здесь еще нет, индивид — «вещь, которой распоряжается общество».

Действительным субъектом социальных действий выступает здесь не отдельный человек, индивид, а их совокупность — сам общинный коллектив. Несамостоятельные, частичные индивиды «суммируются» в единое целое, и только его существование считается по-настоящему значимым. Механическая солидарность О. исторически соотнесена с общей собственностью на средства производства (прежде всего землю) и жизнеобеспечивающие продукты совместного труда. Она является также важным ресурсом общинного самоуправления, где все вопросы решаются по большинству голосов на общем собрании членов О.

Вся социальная организация жизни в О. восходит к семье и связанным с ней кровнородственным отношениям. Супружеские, родительские и т. п. функции служат моделью для организации, или социальной институционализации, всех остальных функций общества. Семейную «матрицу» имеют в своей основе все три исторически сменяющиеся формы О. — родовая, домашняя (домовая, большая семейная) и со-

седская (земледельческая). Кровнородственные корни остаются крепкими даже в соседской О., т. е. там, где историческую силу обретает уже территориальный принцип объединения людей и важную роль начинает играть культурно-языковая общность.

Производительные силы О. развивались медленно, в ритме кумулятивного эволюционизма. Отсутствовало то, что экономисты называют отложенным спросом, т. е. способностью производить не ради насущных или текущих потребностей, а ради будущего. О. брала от природы ровно столько, сколько нужно, и ничего сверх того. Ее экономику поэтому следует определить как природосберегающую.

Натуральное хозяйство, столь характерное для коммуналистского общества, органически вписывалось в природные циклы и балансы. Хотя технологически О. пройден немалый путь — от каменных орудий до средневековых цехов и мануфактур, — ей в целом все же не хватало динамизма и того, что можно было бы назвать историческим энтузиазмом. Ведущие детерминанты О. культурно-, а не техногенны.

Важным, чтобы не сказать определяющим, компонентом общинной социальности является традиция. Традиция представляет собой особый способ или механизм передачи исторического опыта, обеспечения преемственности и устойчивости в индивидуальном и общественном развитии людей. Доверие и подражательное (готовность повторять, воспроизводить, подстраивать) отношение к составляющим данный исторический опыт верованиям, взглядам, знаниям, а также практическим навыкам и умениям основываются на самом факте их возникновения и существования в прошлом.

В традиции прошлое господствует (доминирует, превалирует, «приоритетствует») над настоящим. «Тогда», в прошлом, был создан этот мир; теперь, в настоящем, он просто продолжается, поддерживается, повторяется. Не только настоящее, но и будущее, которым в других условиях вдохновлялось бы настоящее, подгоняется так или иначе под прошлое, предстает как его реминисценция. Данное положение вещей закрепляется также доминированием нравственно-религиозных ценностей над ценностями инструментальными. Главное — не цель, пусть и сулящая немалый успех, а ценность, или некая трансцендентная идеальность, которая при этом реализуется.

Строго говоря, традиция имеет дело не просто с умениями и знаниями, а с их образцами — образцовыми умениями и знаниями. Как образец, традиция отсекает и пресекает всякие новшества и улучшения, всякую креативную деятельность, однозначно оценивая все эти инициативы как вредное отклонение от того, чему по определению нужно только следовать. Все новое, если оно там, в О., вообще появляется, подается и воспринимается как переоткрытие старого, возвращение к истокам, «старому доброму времени». Общество коммуналистского типа характеризуется тем, что можно было бы назвать геронтократией: чем старше, тем умнее, чем древнее, тем совершеннее, чем (темпорально) глубже, тем истиннее.

В мифорелигиозном сознании О. образцы восходят в конечном счете к деятельности богов или героев. Непочтение к образцам, а тем более дерзкая попытка превзойти их влекут за собой неотвратимое наказание. Авторитетом изначального, божественно-недостижимого образца по-своему объясняется социально-охранительная функция традиции в О.

Традиция индуцирует своеобразный способ принятия решений. В ее свете не нужно мучительно, через пробы и ошибки, выбирать, взвешивать все «за» и «против». Достаточно согласиться, принять, положительно или одобрительно отнестись к тому, что предлагает наследуемый опыт, что достигнуто и открыто в его самых древних границах. Остается только наложить прошлое на настоящее и, возможно, уточнить что-то в деталях, расставить какие-то акценты, приглушить слишком расходящееся с современностью. Традиция есть что-то вроде социального инстинкта, т. е. исторически унаследованной способности совершать действия (целесообразные и не очень) по безотчетному побуждению. Это некий автоматически работающий механизм, окруженный почетом и уважением, да к тому же религиозным или светским образом (через соответствующую идеологию) сакрализованный.

Как социальный инстинкт, традиция представляет собой особую взаимосвязь индивида и общества. Ее отличают внутренняя недифференцированность, слитность, сращенность. И «бездистанционность», если воспользоваться удачным термином В.С. Барулина. Здесь нет простора или зазора для маневров ни со стороны индивида, ни со стороны общества. Со стороны индивида понятно — это полный социальный контроль, прямая зависимость от общества. Но, оказывается, есть и обратное движение — приватизация социальных институтов, индивидуальный (не должностной, не служебный) окрас власти, прав, полномочий. Итак, общинность как «мир без социальной дистанции» живет «непосредственным тождеством социально-всеобщего и частно-индивидуального»¹.

Эффективность работы традиции находится в обратной зависимости от течения времени, хода истории: чем сложнее и продуктивнее становится жизнь, тем чаще традиция оказывается недостаточной, дает ощутимые сбои. На помощь приходит ритуал. С его помощью традиция упрощается, формализуется и стилизуется.

Специально подобранными, торжественно впечатляющими словами, жестами и действиями ее непомерно нагружают смыслом. Как результат, традиция становится все более и более символической, отвлеченной, номинальной. На этом пути она окончательно и изживает себя. От традиционализма остается один символизм, историческая эффективность сменяется историческим впечатлением, т. е. инерционной торжественностью эффекта. По-другому — церемониями, которые уже стесняют, мешают, не позволяют индивидам быть адекватными реально складывающейся (меняющейся) ситуации.

Как социально-исторический феномен, традиция накладывает свою печать на все, с чем соприкасается, что попадает в орбиту ее влияния. На человека — превращая его в социально-типажное лицо, не давая ему развиваться как индивидуально-личностному существу. На свободу — изменяя ее до неузнаваемости коллективной волей в форме ответственности всех за каждого и каждого за всех. На общество — блокируя социальные изменения, замедляя историческое развитие (непрерывно возобновляемый статус-кво, только санкционированные инновации).

К традиции в О. восходит также легитимность — понятность, приемлемость и справедливость власти и устанавливаемых ею порядков. Иначе говоря, общинная легитимность основывается на уважении к «далекому прошлому», его обычаям, обрядам, культурным верованиям.

Общинная традиционность задает статусно-центрированный образ жизни. Это означает, что не личность определяет статус, а, наоборот, статус — личность, что функции или роли, выполняемые людьми, находятся в зависимости от таких аскриптивных, т. е. предписанных, критериев, как возраст, пол, принадлежность к тому или иному социальному слою. Усилия, направленные на исправление этой ситуации, к успеху, как правило, не приводят. Чаще всего они и не предпринимаются. Люди принимают как должное сложившийся общественный порядок. Социально-статусная предопределенность жизненного пути человека сводит на нет все его инициативы и индивидуальные самоопределения.

Традиция, традиционность обеспечивает известную комфортность (сам этот термин — из других, постобщинных времен) бытия. Правда, без «соли», без тех острых ощущений, которые может принести с собой только контраст изменений. Лишая общинную систему внутренних и внешних инноваций, традиция достаточно успешно защищает ее от потрясений, нестабильности, риска. За счет лишения людей самостоятельности, творчества и свободы, но это уже другой вопрос. Он не может перевесить простого, но очень значимого пожелания «не дай вам Бог жить во время перемен».

Прочное, надежное и, главное, долгое историческое существование традиции отнюдь не бесконечно. Расширение круга знаний, рост общей культуры, накопление, пусть и медленное, производственного опыта, рост населения, геополитические из-

¹ Барулин В.С. Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. СПб., 2000. С. 244.

менения — словом, усложнение жизнедеятельности людей подтачивает со временем и традиционалистские бастионы бытия. Они устают отвечать на вызовы времени, истощают свой продуктивный ресурс, становятся исторически неадекватными. Исчезновение многих древних народов, некогда цветущих государств и цивилизаций является тому убедительнейшим подтверждением.

Общинная социальность носит «закрытый» характер. Отсутствие или резкое ограничение социальной мобильности — пожалуй, самая яркая форма этой закрытости. Человек в коммуналистски устроенном обществе не имеет возможности активно перемещаться в рамках сложившейся социальной структуры, подниматься по социальной лестнице, менять (повышать) свой социальный статус, расти в зависимости от личных успехов и достижений. Яркие свидетельства такого положения вещей — кастовая и сословная системы стратификации и исходно связанная с ней религиозная легитимация: у каждого своя судьба, свой удел, свой утол на этой земле; оставайся там, куда поместил тебя Бог, возвышение — проявление гордыни, одного из семи (по средневековой классификации) смертных грехов.

«Закрытым» в условиях О. является и мировоззрение. Оно насквозь циклично и, исторически позднее, эсхатологично. Древний грек, например, жил с сознанием того, что все лучшее уже позади. В этом его убеждал миф о золотом веке. Миф о том, что когда-то, в самом начале мира, люди жили в радости, равенстве и братстве, не знали ни изнурительной работы, ни болезней, ни другой какой печали. За золотым веком, однако, с необходимостью следовал серебряный, затем медный и железный. Это фактически скольжение по наклонной плоскости к злу и пороку. «Железный» конец есть подведение черты под этой циклически неизбежной деградацией. Он обычно представлялся в виде мирового пожара или потопа (иногда последовательно того и другого). После которого все начиналось сначала, время вступало в новый цикл.

Эсхатология разрывает мифологический цикл и вытягивает его в линию, однозначно направленную в будущее. Но она тоже имеет свои пределы и в этом смысле замкнута, закрыта. С одной стороны, ее ограничивает четко определенное начало, т. е. творение мира, а с другой — столь же четко определенный (предопределенный) конец — судный день.

Закрытость инновациям и движению вперед, или прогрессу, объясняет неспешность, если не дремотность, исторического бытия О. И действительно — к чему спешить, зачем торопиться, если все усилия непременно сгибаются в крут, оборачиваются повторением или идут к неизбежному концу? Границы между историческими стадиями общинного развития едва различимы, отсутствуют резкие сдвиги и радикальные толчки. Аграрный, естественно-циклический уклад жизни, слабое развитие института частной собственности к этой неторопливости вполне располагали.

Историческое существование общества на коммуналистской стадии его развития было достаточно изолированным, во всяком смысле более изолированным, чем в последующие века. В нем локальное и региональное преобладало над универсальным. И это тоже можно рассматривать как некую его «закрытость».

Закрытость (для более широких отношений и связей) уплотняла отношения между людьми до личной преданности и зависимости. Что вполне понятно: при низком уровне технологического развития (во всех областях общественной жизни) только непосредственные контакты, личная причастность, индивидуальная вовлеченность могли обеспечить движение знаний, навыков, умений от учителя к ученику, от мастера к подмастерью, от поколения к поколению.

Движение это имело форму передачи рецептов, секретов, тайн, заветов. Решалась тем самым и определенная социальная задача. Так, присяга, которой в Средние века ритуально скреплялись отношения между вассалами и сеньорами, по-своему уравнивала участвующие стороны, придавая их взаимосвязи оттенок простого покровительства отца сыну.

Пропитанные личным (лицом к лицу) началом, отношения между людьми в О. устойчивы, неизменны и продолжительны: люди знают друг друга поколениями. Выработанные в рамках данных отношений стереотипы восприятия друг друга не

акцентируют и тем принижают, сводят на нет творчески девиантные нюансы поведения.

Общинный образ жизни исключает выделенную (автономную) личность, действительно индивидуальную субъективность. Это не значит, что там нет заметных, ярких, выдающихся среди других индивидуумов. Они, несомненно, есть, но их социальная роль ограничена умением ярко и убедительно выражать коллективные устремления, верования и представления.

В отличие от О., в обществе отношения между людьми носят анонимный, более формальный и официальный (опосредованный богатством, властью и престижем) характер. В них меньше чувств и эмоций, человеческой близости и теплоты, но зато больше социальной упорядоченности, продуктивности и эффективности.

В обществе ассоцианистского типа личная зависимость сменяется вещной, а та, в свою очередь, уже в условиях постиндустриального развития, начинает постепенно трансформироваться в коммуникативно-личностную (свободное развитие Другого как условие свободного развития меня самого).

Общинность как социальность глубоко холистична. Она выстроена или организована как жесткое целое. И не просто как целое, а как явно преобладающее, доминирующее (по отношению к своим частям) целое. Человек в нем живет сочетанием, сложением, дополнением, а не дифференциацией, выделением, обособлением. Он значим постольку и настолько, поскольку и насколько функционален, т. е. вносит свой вклад в целое, обслуживает его интересы, реализует его цели.

Бытийно не самостоятельные, частичные индивидуальности сливаются в единое целое, и только его существование считается по-настоящему значимым. Холистическим это целое называется еще и потому, что индивид *в нем* представляет собой хоть и частичное, но нечто, а *вне его* он — сущее ничто, или нечто бесхарактерное и безвольное.

В контексте или перспективе смыслового своего восприятия холизм принимает форму общего блага. Общее благо естественным образом завершает ценностно-нормативную систему О. Оно не только общее, но и непременно высшее. Впрочем, высота здесь бывает разной — и в теории, и на практике. На метафизических крыльях философской рефлексии общее благо может уноситься далеко за пределы реального, практического бытия человека.

Так получилось, например, у Платона. Общее благо в виде умопостигаемой идеи совершенства (совершенного общества) оказалось гипостазированным и поселенным в особом мире, где-то «над небесами». Оттуда, из занебесья, эта идея через философско-правителей, ее созерцающих и принимающих, изливает свой свет в качестве причины «правильного образа действий», силы, связующей общество и способствующей его единству, упорядочивающей «и государство, и частных лиц».

Но у общего блага в той же Античности была и другая — полисная высота. Это значит, что оно располагалось по горизонтам практического бытия людей, пронизывая своими силовыми линиями все его фактуально-событийное содержание. Полисный горизонт грека, равно как и римлянина, был одновременно и политическим и этическим. За его пределами ничего интересного уже не предполагалось — одно варварство. Грек, гражданин полиса, воспринимал государственные цели (мы бы теперь сказали: национальные интересы) как свои собственные, видел в благе государства (общем благе) собственное благо.

В Средние века в качестве общего и высшего блага (*summum bonum*) выступает Бог. Он — источник всего благого, ценного и достойного в этом мире. По образу и подобию его создан сам человек. Бог есть конечная цель всех человеческих устремлений. Высшее благо, на которое способен по-земному грешный человек, — любовь к Богу, служение Христу.

Христианская любовь — любовь особая: богобоязненная, страдательная, аскетически-смирненная. В ее самозабвении много презрения к самому себе (личному «Я»), к мирским радостям и удобствам, достижениям и успехам. Сама по себе земная жизнь в религиозной ее интерпретации лишена всякого смысла, всякой ценности и цели. Собственное, внутреннее содержание всего человеческого не может не представ-

ляться ничтожностью и пустотой. «Прах ты и в прах превратишься» — так очерчивается в Библии круг земного существования человека. «...Все — суета и томление духа!» — это о тщете и смысложизненной пустоте всех его земных дел, стремлений, забот.

Субъектным аналогом общего блага выступает Мы-единство, Мы-идентичность. Мы приобретает самодовлеющий характер, вступающий в явное противоречие с самостоятельностью и инициативностью «Я». Общинность, однако, действует таким образом, что данное противоречие как бы и не замечается. Для большинства, во всяком случае, здесь нет особой проблемы. Не беспокоит и совесть с ее индивидуальной ответственностью, так как она без остатка растворяется в общинной круговой поруке. На пике общинного энтузиазма может звучать и такое: «Я не хочу быть Я, я хочу быть Мы». Мы-единство имеет достаточное историческое оправдание: целое когда-то могло развиваться только за счет частей, составляющих его членов.

О., общинность равнодушна к равенству. Обычно ее и представляют как систему равенства. Но это равенство, во всяком случае — в развитой своей форме, не эгалитарное. Всеобщая уравнительность не выступает здесь принципом организации социальной жизни.

Коммуналистское общество устроено вертикально, сверху вниз. Равенство в нем поэтому тоже вертикально. Вертикальное равенство — это когда все равны, но при этом есть «более равные», те, которые «равнее», перед ними-то и положено склонять голову. Положено не кем-то или чем-то, а традицией — органично, мягко, незаметно. Все прекрасно понимают: «Что положено Юпитеру, то не положено быку». Вертикальное равенство есть равенство людей перед законом субординации — всеобщего подчинения «младших» «старшим», последние при этом безусловно и всегда правы. Исключения не допускаются, в том числе и для того, кто возглавляет общинную вертикаль. Как «смертный Бог», он должен подчиняться «бессмертному Богу».

Общинное равенство есть равенство иерархическое. Иерархия выступает в качестве глубочайшей связующей и животворящей силы в коммуналистски устроенном обществе. Коммунизм — это одновременно и иерархизм.

Для архаически общинного мышления семья, род, другие человеческие общности оказываются устроенными подобно друг другу. Социальный мир складывается в своеобразную матрешку, в которой более широкая общность охватывает, включает в себя более узкую. Охватывает, защищает, управляет — все это одна функциональная цепочка. Она однозначна в формировании убеждения, что более низкое обязано своим существованием более высокому. По-матерински теплая матрешечная иерархия дает ощущение прочности (существующих общественных порядков) и полной жизненной защищенности (индивида, группы).

Убедительнейший пример иерархической социальной матрешки являет нам средневековый *вассалитет*. У вассалитета две фигуры — собственно вассал (подчиненный) и сеньор (господин). Вассал — это рыцарь, который получил от другого рыцаря, сеньора, землю в наследственное владение (лен или феодал) и был обязан нести за нее военную службу, участвовать в курии, т. е. совете, при сеньоре, исполнять другие обязанности.

В своих владениях феодал-рыцарь был сюзереном, т. е. имел все права государя. Вассальные взаимосвязи пронизывали собой все средневековое общество, начиная с простого рыцаря и кончая королем — верховным сюзереном всех феодалов. Один феодал был вассалом более крупного феодала, своего сеньора, тот в свою очередь — вассалом еще более крупного феодала, и далее вверх по феодално-социальной лестнице бытия.

Иерархия снимает или смягчает диаметрально противоположности и крайности. Она эти крайности методически, т. е. последовательно, шаг за шагом, опосредствует, завязывает друг на друга. Иерархия, в частности, делает менее напряженными и социально взрывными жизненные притязания, сравнения-противопоставления отдельного человека, так как ограничивает, умеряет их этическим горизонтом и социальным воображением «своего» окружения, «своей» группы. Не надо претендовать

на очень многое, тянуться слишком высоко, будь самим собой, а значит — в «своем» круге, среди себе подобных.

До короля и Бога далеко, лучше обратить внимание на тех, кто живет и работает рядом, составляет ближайшее окружение. И силы экономятся, и расстройства меньше. Иными словами, иерархия значительно повышает порог терпимости и готовности безропотно страдать, сносить несправедливость, унижения, обиды. Она примиряет человека с жизнью, какой бы она ни была.

При всем том иерархия невозможна без дуализма, дихотомического деления-противопоставления. И в каждом своем звене, и на уровне целого — того же Мы-единства. У него два прямо противоположных вектора: внутренний и внешний. Внутренний указывает на «своих», «наших», собственно «Мы», внешний — на «чужих», «врагов», подозрительно-безликое «Они». Мораль и поведение среди «своих» имеют одну (гостеприимную, «теплую») определенность, среди или в направленности на «чужих» — другую (равнодушную, отстранение «холодную»).

По отношению к «чужим» допустимо и то, что однозначно нетерпимо в своей среде, по отношению к «своим». О. не знает человека в родовой, или универсальной, его определенности, она всецело ориентирована на видовые его определенности: расовую, этническую, конфессиональную, территориально-политическую. И это — не произвол или невежество, а свидетельство исторической неразвитости самого человеческого индивида, отражение трудного пути восхождения на вершину под названием «Человек».

Интересно в данном плане наблюдение К. Аоренца: «В очень многих туземных языках собственное племя обозначается попросту словом "человек". Тем самым лишение жизни члена соседнего племени не рассматривается как настоящее убийство»¹.

Община сегодня

В исторической перспективе, открывающейся как переход от простого к сложному, от гомогенности к гетерогенности, от синкретизма к дифференциации и специализации, от природно-стихийного к человечески-конструктивному и т. д., О. как коммуналистский тип общества принадлежит прошлому, т. е. доиндустриальному этапу в развитии человечества. Эта перспектива, однако, имеет прямое отношение только к исторически продвинутым, в полном смысле современным обществам. Современным не в календарном или астрономическом, а в социально-историческом смысле. В действительности темпоральная структура нынешнего человечества многослойна.

Социально-историческое время течет по-разному в разных обществах. Современный (в календарном смысле) мир представляет собой развернутую в пространстве настоящего всю историю человечества — от первобытной до постиндустриальной его эпох. О. и общинность поэтому продолжают существовать и в наши дни. В самых разных формах и проявлениях: как по-прежнему коммуналистски, общинно устроенное общество, как отдельный уклад в целом ассоцианистского общества, как кланы — замкнутые группировки этнического, религиозного, политического и др. характера в составе вполне современных обществ, как «голос архетипа» в национальном менталитете, как фольклорные традиции и обряды, и так далее. Короче, немало людей и в современном мире продолжают жить О., исповедуют общинный образ жизни.

Комьюнити — *современный тип общинности*. Постепенное, но неуклонное вытеснение О. — лишь одна сторона общеисторического процесса. Его другая сторона несет в себе прямо противоположное содержание — заботу о возрождении и расцвете О., движение в сторону коммуналистских установлений, коммунализма. Разумеется, на качественно новой основе, с творческим принятием достижений, в том числе и технических, предшествующих исторических эпох, с сохранением всего по-

¹ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 38.

ложительного, что принесла и несет людям модернизация и урбанизация, но главное — с утверждением и развитием индивидуально-личностных начал общественной жизни.

Для терминологически адекватного выражения данной заботы и тех процессов, которые ее предметно удостоверяют, лучше всего пользоваться русской калькой английского community — *комьюнити*. Тем самым отдается дань западной цивилизации, где тенденция к формированию новой общности наиболее ярко представлена, и обходится методологическая трудность, связанная с необходимостью называть прежним именем (О.) то, что наполнено уже иным содержанием.

Под комьюнити в современных условиях принято понимать сравнительно небольшой (локальный) популяционный кластер, складывающийся вокруг семьи, домовладения, района проживания, места работы и базирующийся на повседневных паттернах (моделях) социального взаимодействия — таких как совершение покупок в магазине, так называемый shopping, хождение в школу, посещение церкви, отдых, деятельность по благоустройству района проживания, местное самоуправление, различные гражданские акции и т. д.

Будучи «малым» обществом, комьюнити живет в основном повседневными, конкретными временем и местом, определяемыми делами и заботами. Остальные, более широкие интересы и потребности удовлетворяются уже в рамках более широкого — «большого» общества.

Комьюнити — это взаимопомощь, вовлеченность в локальные социальные программы, местный или территориальный (округ, графство, кантон и т. д.) патриотизм, гражданская ангажированность. Социальный капитал в виде «чувства комьюнити» дает индивиду («локальному человеку») чувство защищенности и приобщенности, с его помощью обретают понимание и значимость индивидуально-частные аспекты человеческого бытия. Комьюнити служит эффективным каналом обратной связи, т. е. доведения до «широкой общественности» локальных озабоченностей, жизненных смыслов, устремлений и надежд людей. Комьюнити лучше других социальных структур удовлетворяет базовую потребность человека в общении, в принадлежности или привязанности к коллективу.

Комьюнити — особый, или синтетический, тип социальности, в нем удачно сопрягаются коммуналистские и ассоцианистские устои жизни. Система общественной жизни людей имманентно поверяется здесь *жизненным миром* человека и наоборот. Комьюнити выступает в качестве своеобразного медиума, снимая (до известной степени, разумеется) отчуждение и насилие с процессов экстериоризации (перехода индивидуального в социальное) и интериоризации (перехода социального в индивидуальное) в истории.

Собирая, объединяя и сплачивая людей, комьюнити оказывается действенной альтернативой массовому, социально атомизированному обществу. Она помогает также довести до логического конца, т. е. до конкретных мест, ту субсидиарную демократию (ее принцип: принятие решений на самом низком из возможных уровней), которая складывается в наши дни в постиндустриальных обществах.

Кроме того, закрепляя и умножая локальную самобытность, различая территориальные идентичности и культурные сингулярности, комьюнити эффективно противостоит унифицирующей силе глобализации. Современные информационно-компьютерные технологии с их мобильностью и коммуникативностью поверх географических границ и социальных барьеров значительно расширяют территориальный (локальный), а вместе с этим и социально-исторический горизонт комьюнити.

См. также статьи: *Культура повседневности; Народ; Общество; Племя; Общество; Социальная структура.*

Lum.: Tonnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. B., 1920; Etzioni A. The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda. N.Y., 1993; Newbrough J.R. & Lorion R.P. (Ed.) Sense of Community: A Theory's Evolution over a Decade // Journal of

Community Psychology. Special Issue. N.Y., 1996. № 24; *Hillary G.A.* Definitions of Community: Areas of Agreement // *Rural Sociology*. 1955. № 20; *McMillan D., Chavis D.* Sense of Community: A Definition and Theory // *Journal of Community Psychology*. 1986. № 14; *Suttles G.* The Social Construction of Communities. Chicago, 1972; *Warren R.L.* The Community in America. Chicago, 1978; *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990; *Ленин В.И.* Развитие капитализма в России // *Поли. собр. соч.* Т. 3; *Маркс К.* Формы, предшествующие капиталистическому производству // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46 (1); *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В.И. Засулич // Там же. Т. 19; *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Там же. Т. 21; *Лантин П.Ф.* Община в русской историографии последней трети XIX — начала XX в. К., 1971; *Маурер Г.Л.* Введение в историю общинного, подворного, сельского и городского устройства и общественной власти. М., 1880; *Мэн Г.* Деревенские общины на Востоке и Западе. СПб., 1874; *Васильев Л.С.* Аграрные отношения и община в древнем Китае (XI—VII вв. до н.э.). М., 1961; *Анохин Г.И.* Общинные традиции норвежского крестьянства. М., 1971; *Неусыхин А.И.* Судьба свободного крестьянства в Германии в VIII — XII вв. М., 1964; *Данилов В.П.* Община у народов СССР в послеоктябрьский период // *Народы Азии и Африки*. 1973. № 3.

П.К. Гречко

Ритуал

Ритуал (далее Р.) — *Ritualis* (лат. «обрядовый») — древнейшая палеосинкретическая форма культурной деятельности человека, имплицитно содержащая в себе все ее исторически дифференцирующиеся виды.

Развитые формы ритуального поведения встречаются уже у высших млекопитающих. Они служат своего рода коррекцией периодически накапливающихся отклонений и сбоев от инстинктивного поведения, свойственных животным со сложными поведенческими программами. Сбои, спонтанные задержки психического потока и ситуативные из него «выпадения» нарабатываются еще в животном мире, что и вызывает к жизни в качестве упорядочивающей компенсации ритуальные формы поведения.

Чем сложнее организация психики животного, чем выше психическая автономность отдельной особи, тем чаще возникают ситуации неадаптивного поведения в рамках автоматических инстинктивных программ. Тем острее, соответственно, ощущаются надрывы в континууме универсальной эмпатической связи и явственнее выступает необходимость *коллективных действий по вторичной концентрации психической энергии и ее ретрансляции с целью гармонизации и восстановления целостности изначально нерасчлененного физико-психического пространства.*

Эти функции выполняет в животном мире Р. Но здесь эти диссистемные по отношению к тотальности прямого инстинктивного поведения элементы психической активности еще не переходят той качественной грани, за которую вектор эволюции выталкивает поздних гоминид.

В данном случае *количественный* фактор, т. е. масштаб разрыва, перешел в изменение *качественного* характера психической деятельности. «Выпадение» предков человека из дорефлективной неразрывности инстинктивного поведения на завершающих стадиях антропогенеза вызвало коренные системные изменения, в результате которых существенный сектор важнейших жизненных программ оказался выпавшим из природной космо- и биоритмической регулятивности.

Шок экзистенциального отчуждения и поиск пути возврата в непротиворечивое континуальное состояние стали причиной превращения психики в сознание, с одной стороны, и возникновения культуры как надприродного комплекса феноменов и отношений, выполняющих функцию частичной гармонизации архаического человека с миром — с другой. И здесь, в соответствии с законами развития систем, Р., на-

ходясь в животном мире на периферии системы, в принципиально изменившихся условиях выходит на центральное место.

Аккумулируя витально-психическую энергию первобытного коллектива, Р., в котором первобытный человек пребывал до двух; третьей всего времени, воспроизводит первичную космодраму, возвращая мир к «правильному» и гармоничному состоянию. В отличие от животной ритуальности архаический Р. воздействует на реальность уже из постприродного пространства — пространства становящейся культуры, и форма этого воздействия носит, соответственно, опосредованный характер.

Это первичное опосредование связано с тем, что частично отчужденное от всеобщей природной по генезису эмпатической связи сознание ищет возвращения к этой тотальной сопричастности всему. Тогда единственно возможным путем выступает установление и *переживание сущностного онтологического родства* между эмпирически взаимоотноженными феноменами по принципу установления между ними *вторичной связи*.

Архаический Р. есть основополагающая синкретическая форма практического установления такой вторичной партиципационной связи, «заделывающей дыру в космосе». Будучи не столько еще формой *мышления*, сколько *поведения*, архаический Р., тем не менее, явственно продуцирует структуру и характер первичных смысловых отношений, основанных на принципе семантических рядов, слабой иерархизации базовых и коннотативных значений, исключительной суггестивности сакрального переживания имитативных актов. А функция духовно-энергетической гомогенизации и интеграции коллектива участников сохраняется, хоть и в сколь угодно ослабленном виде, даже в позднейших и формализованных ритуальных действиях.

фундаментальная функция Р. — комплексное упорядочение бытия и установление/восстановление космического миропорядка. Центральный момент ритуальной космодрамы — сакральное жертвоприношение. Смысл жертвы — трансляция энергии в запредельное пространство (для архаики не столь уж запредельное) и получение оттуда ответного энергетического импульса. Архаическая культура еще слишком слаба и не обладает своим *собственно культурным* энергетическим потенциалом. Ей необходима «подпитка» энергиями, исходящими из палеосинкретического универсума.

Архаический коллектив в режиме Р., т. е. предельной концентрации своего духовно-энергетического поля, транслирует *биологическую* энергию жертвы в запредельное, получая в ответ энергию, преобразуемую Р. в энергию *социокультурного действия*. Таков прагматический аспект жертвоприношения. Чтобы витальная энергия жертвы могла быть «отправлена» в запредельное пространство, она должна быть *расчленена*. (Расчленение жертвы — универсально распространенный мотив вплоть до позднейших культовых модификаций типа обряда причастия.) Жертвоприношение на алтаре — сердцевина архаического Р. — принципиально отличает человеческую ритуалистику от Р. животных.

С помощью жертвоприношения — своеобразного энергообмена — архаический коллектив устанавливает (или, точнее, ситуативно-прагматически *восстанавливает*) связь мира культуры, в котором он пребывает, с миром природы, от которого он отпадает. В результате жертвоприношения витальная энергия приносимого в жертву живого существа «обменивается» на адекватную «порцию» космической энергии, преобразуемую Р. в энергию социокультурной активности, аккумулируемую энергетическим полем коллектива. Движение энергии на всех стадиях координируется наиболее сенситивными индивидуумами — колдунами, шаманами, позднее жрецами и т. п. Что касается использования растительной жертвы, то это уже поздний и ослабленный вариант жертвенной схемы, соответствующий более зрелому и более энергетически самостоятельному этапу бытования культуры, выходящему на ступень цивилизации.

На этом уровне мир феноменов культуры и ее смысловых полей уже достаточно автономен в смысле «напитанности» энергией партиципационных переживаний. Когда переход от константного к расширяющемуся ресурсу совершен (а это происходит прежде всего в сфере энергетических взаимоотношений с палеосинкретическим

целым), социальный коллектив не испытывает столь сильной зависимости от «энергo-обмена» с за пределами. Здесь жертва постепенно меняет свою функцию с конкретно прагматической на *символическую*.

Р. жертвоприношения имеет также и метафизический аспект. Мы уже отмечали, что миф при всей его «ненаучности», тем не менее, поразительно точно воспроизводит модели культурогенеза. Расчленение жертвы в метафизическом плане означает распад палеосинкретиза, в результате чего недифференцированное единство, сохраняя свою неизменную сущность в идеальном плане, в плане существования предстает в виде разъединенных и разрозненных аспектов и проявлений.

Ритуальное обновление космоса достигается (на уровне грубой схемы) в результате вторичного синтеза разрозненных аспектов существования и обретения новой целостности. Ритуальный комплекс явился фундаментальной моделью установления *иерархических отношений* в разворачивающемся культурном космосе. Сам принцип иерархии конечно же не является «изобретением» архаического сознания.

Иерархические отношения наблюдаются и в животном мире. Но, включив в себя семиотическую, компоненту, он трансформировался в один из основополагающих культурно-генетических механизмов. Иерархические цепи, выстраиваемые в различных срезах реальности по принципу онтологического единства и количественно/качественного различия их элементов, приняли на себя функцию своеобразных векторов-направлений, связывающих скрытые от осознания полюса *неснимаемых культурных метаопозиций: имманентного/трансцендентного, дискретного/континуального и сакрального/профанного*.

По мере расширения круга культурных взаимодействий человека с миром комплексность и синкретичность перворитуала неуклонно расслаивается. Сакральное космологическое ядро испытывает давление центробежных сил, затрудняющих вписывание новых феноменов и отношений в сакральное поле партиципационной сопричастности универсуму. Это вызывает сначала накопление профанных смыслов на расширяющейся периферии ритуального комплекса, а затем и его неизбежное расслоение. Универсальная космодрама распадается на частные поводы, из которых формируются отдельные виды Р.: охотничий, погребальный, инициационный и т. д.

Позднее возникает комплекс Р., связанных с переходом к земледелию и с обеспечением урожая, а также Р. военные, охранительные и т. д. Расслоение первичного ритуального комплекса, манифестируя распад древнего палеосинкретиза, разворачивает пространство автономизирующихся подсистем культуры из космогонического перворитуала, где каждая из них воспроизводит в своих границах функции целого. Религия, искусство, технологическая деятельность, постепенно вытесняющая магию как первичный язык Р., эксплицируясь, оформляются в автономные системы смыслов и отношений, притязая в тенденции на максимальную самодостаточность.

Отталкиваясь от этой глубинной культурногенетической функции Р., можно обратиться к его эмпирическим определениям, коих на сегодняшний день имеется множество. Так, В. Тернер дает следующее определение: «Ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова, объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей.

Ритуалы могут быть сезонными, посвященными культурно отмеченному моменту времени климатического цикла или началу такого рода деятельности, как посев, жатва или передвижение с зимних пастбищ на летние, ритуалы могут быть зависящими от обстоятельств, вызванными критическими переходами в жизни отдельного человека или коллектива.

Ритуалы по случаю могут быть, в свою очередь, разделены на церемонии жизненных переломов, исполняемых при рождении, совершеннолети, браке, смерти и т. п. для обозначения перехода от одной фазы индивидуального жизненного цикла к другой, и ритуалы бедствия, которые используются для умиротворения, либо изгнания сверхъестественных существ или сил, навлекающих, по поверьям, болезни, неудачи, гинекологические недомогания, серьезные телесные повреждения и т. п.

Другие виды ритуалов включают ритуалы гадания; церемонии, исполняемые политическими властями для обеспечения здоровья и плодородия людей, животных и злаков на их территории; посвящение в жреческую службу определенным божествам, в религиозные ассоциации или тайные общества, а также ритуалы, сопровождающие ежедневные приношения еды и питья божествам или духам предков либо тем и другим»¹.

Распад перворитуала протекает двояко: с одной стороны, от него берет начало историческая эволюция ключевых подсистем культуры, и с другой — Р. стремится в любых исторических условиях воспроизвести и законсервировать себя в формах, максимально близких к первоначальным. Консервация внешних символических форм Р. неизбежно приводит к выхолащиванию его духовно-практического содержания. «Мы живем в новом промышленном мире. Этот мир вытеснил зримые формы ритуала»². Однако упорядочивающая функция, в сколь угодно ослабленной форме, всегда присутствует, даже в, казалось бы, опустевших и застывших ритуальных формах типа партийных съездов или инаугурационных церемоний.

Одной из важнейших проблем исследования Р. было само его определение, где провоцируется объяснение первичного через вторичное. Большинство исследователей рассматривали Р. как категорию поведения, религиозную по характеру. Р. определялся как религиозная практика (У. Робертсон-Смит (1889)), «правилаповедения, которые предписывают, как человек должен вести себя в присутствии священных объектов» (Э. Дюркгейм (1912)), магическая драматизация обычной деятельности, проистекающая из склонности человека воспроизводить те действия, которые дают ему чувство собственной силы (Дж. Харрисон (1913)). Б. Малиновский включал Р. не только религиозную, но и магическую практику и определял его как «традиционно разыгрываемое чудо». Дж. Гуди (1961) определял Р. как стандартизованное поведение, в котором отношение между средствами и целью не является подлинным, будучи либо иррациональным, либо нерациональным. М. Глакмен (1962) разграничивал?, и церемонию, определяя последнюю как «сложную организацию человеческой деятельности, которая не является по сути технической или рекреационной и которая включает способы поведения, выражающие социальные отношения», а Р. — как более ограниченную категорию церемониальной деятельности, связанной с мистическими и религиозными представлениями.

Споры о взаимоотношении мифа и Р., актуальные в XIX — первой половине XX в., на сегодняшний день завершились «вничью»; ни то, ни другое не признается первичным. Но если с точки зрения выражения общей архаической символики или рассмотрения проблемы в фольклорном или этнографическом аспекте такая позиция может быть принята, то, с точки зрения культуролога, первичность Р. является вполне очевидной, а отделение мифа от Р. представляется важнейшей стадией распада палеосинкретиза, манифестирующей также и эволюцию самого мышления — отфитуального, еще не отделившегося, по сути, от поведения, и собственно мышления в мифе, первоначально снимающего в себе всю содержательную полноту Р.

Существенный вклад в изучение Р. внесли французская социологическая школа и функциональная школа в английской социальной антропологии. В функционализме Р. рассматривался как поведение, обращенное к священным объектам, и по существу как символическое выражение социальных отношений.

Э. Дюркгейм разработал подробную классификацию Р., разделив их на негативные, или аскетические, связанные с запретными объектами (табу), позитивные, включающие в себя «представительные» (например, Р. почитания предков) жертвоприношения, и искупительные Р.

Социальной функцией Р. он считал укрепление коллективных чувств и поддержание социальной общности. М. Мосс (1925) рассматривал акты дарения (или обмена) как «принудительные акты ритуального типа, в которых обмениваемые предметы

¹ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.

² Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 240.

являются средством мистической власти». Структурализм перенес акцент на символические аспекты Р. (К. Леви-Строс). Р. исследуется как язык или знаковая система с применением методов структурной лингвистики. Э. Лич (1961) трактовал Р. как выход в сферу сакрального, где действуют иные пространство и время и где повседневные нормы утрачивают свою императивность и значимость.

С этим связано наличие в религиозных Р. аскетических и экстатических компонентов: первые интенсифицируют нормативные табуации повседневной жизни, вторые их упраздняют. Лич (1954) утверждал, что между ритуальными актами и рутинными действиями невозможно провести ясную границу и что каждое действие помимо прикладного имеет также и ритуальный аспект. Иначе говоря, «реликтовое излучение» перворитуала неизменно присутствует во всякого рода деятельности.

См. также статьи: *Архетип; Культура: основания, определения, понятия; Магия; Мифы; Общество; Ритуал.*

Лит.: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1983; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930; Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994; Он же. Структурная антропология. М., 1983; Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000; Пелипенко А.А. Ритуальное мышление // Мир психологии. №1. М.-Воронеж, 2003; Поршнев Б.М. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М., 1974; Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001; Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983; Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ // Исследования в области мифологического. М., 1995; Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980; Юнг К.Г. Люди его символы. СПб., 1996; Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. L., 1926; Hooke S.H. (ed). Myth, Ritual and Kinshi. Oxf., 1958; Harrison J.E. Ancient Art and Ritual. L., 1951; Gennep A. van. The Rites of Passage. L., 1960.

А.А. Пелипенко

Социальная структура

Социальная структура (далее С. с.) — одно из базовых понятий социальных наук, указывающее на совокупность черт социальной жизни, обладающих относительной устойчивостью во времени. В различных концепциях понятие С. с. определяется по-разному. В самом широком смысле оно обозначает совокупность относительно устойчивых «элементов» и/или отношений между «элементами». Под «элементами», из которых образуется С. с., могут пониматься индивиды, лица (личности), роли, статусы, позиции, социальные отношения, группы, институты, социальные страты, классы, виды деятельности, ценности, нормы, схемы интерпретации, типизации и т. д.

В зависимости от разных онтологических решений вопроса о субстрате социальности «С. с.» может атрибутироваться обществу, социальным системам, действию, разного рода сетям (социальным сетям; сетям, или цепочкам взаимодействий; сетям, или цепочкам действий).

В зависимости от разных интерпретаций связи между понятием «С. с.» и эмпирической социальной жизнью, С. с. может пониматься как реальное свойство социальной жизни самой по себе, как инструментальное понятие, отражающее реальные свойства социальной жизни, и как понятие, всего лишь полезное для упорядочения эмпирического материала, но заведомо не отражающее никаких его свойств.

Реалистические толкования С. с. могут строиться на постулировании ее как объективного факта, существующего вне зависимости от субъективных состояний участников социальной жизни (натуралистические концепции), и на постулировании ее как по сути ментального, психического, субъективного феномена, значимого для соответствующего множества людей и влияющего на их взаимное поведение (трактовка через «коллективные представления»); между этими крайними позициями располагаются концепции, трактующие С. с. как обладающую одновременно и объ-

ективными, и субъективными аспектами. Все многообразие исторически существовавших и существующих пониманий С. с. не может быть сведено к единому определению.

Представления о социальной структуре в классических учениях

Общее представление о том, что общество как целостное образование, как социальное или политическое «тело» состоит из определенным образом взаимосвязанных частей, обнаруживается уже в древних мифологических и философских системах, например в древнеиндийском толковании каст как членов всеобъемлющего социального тела или в платоновском изображении идеального государства как состоящего из трех разрядов людей (правителей, стражей и работников).

В средневековой христианской Западной Европе преобладало представление о том, что общество имеет «трехчастную структуру»: *oratores, bellatores, laboratores*.¹ Идея С. с. выросла из этого источника и с самого начала была связана с представлением о том, что общество есть своего рода «организм» («Левиафан» Т. Гоббса). Понятие «структура» в ранних его употреблениях указывало на «строение» этого «организма» в самом общем смысле.

В лексикон социальных наук понятие «С. с.» вошло во 2-й половине XIX в., прежде всего, благодаря Г. Спенсеру, в трудах которого оно впервые получило систематическое применение. Ясного определения этого понятия у Спенсера не было; речь шла просто о строении «социального организма», об образующих его «частях», выполняющих в нем различные функции, таких как специализированные «системы», «органы», «группы органов», «сословия», «институты».

Спенсер трактовал структуры натуралистически, как объективно существующие феномены; фоном для этой трактовки служило натуралистическое истолкование практически всех социальных и культурных явлений, в том числе языка, искусства, нравственности и т. д. Структуры рассматривались в контексте социальной («сверх-организмической») эволюции: на разных ступенях развития для обществ характерны структуры разных степеней сложности, и усложнение каждой есть закономерное следствие роста социальных агрегатов. Простейшие общества аморфны, неструктурированы, внутренне однородны, разделены только по половому признаку.

По мере роста социальных агрегатов в них дифференцируются все новые и новые «части»; дифференцировавшиеся «части» претерпевают дальнейшие внутренние дифференциации; процессы дифференциации частей все более ускоряются, и чем более высокий уровень структурной сложности достигнут обществом на некий момент, тем быстрее происходит дальнейшее усложнение его структуры.

По аналогии с индивидуальным организмом основными структурными подразделениями в обществе являются «системы внешней деятельности», через которые осуществляется его взаимодействие с внешней средой, и «системы внутренней деятельности», поддерживающие «все те процессы, которые создают жизнь нации». Общество как структура включает три «системы органов»: *регулятивную* (или управляющую) систему, *промышленную* систему («систему органов питания») и *распределительную* систему.

На высоком уровне развития каждая из этих систем служит основой для ряда дальнейших подразделений: так, в рамках регулятивной системы выделяются *гражданское правление* («сложная политическая организация», прежде всего государство со всем его разветвленным аппаратом), *религиозное правление* (церковь со всей ее внутренней системой должностей и приходов, а также всевозможные секты, ереси, расколы) и корпус *«обычаев и церемониальных обрядов»*, регулирующих обыденные отношения между людьми; в рамках промышленной системы в процессе разделения

¹ См.: *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 58 — 62; *Люби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом. М., 2000.

труда обособляются «виды занятий», отрасли, «агрегированные группы», «отдельные классы и отряды рабочих» (профессии).

С развитием распределительной системы, куда включались не только «торговцы», но и пути сообщения, транспортные средства, средства обмена (деньги) и т. п., Спенсер связывал формирование в обществе «среднего сословия», наряду с первичными «высшим» и «низшим» сословиями.

Кроме того, процессом структурной дифференциации охвачены образ жизни, нравы, искусство, язык, системы представлений. Социальные структуры, по Спенсеру, сохраняются, несмотря на смену «личного состава» общества; они способны «переживать одно поколение за другим». Обособляющиеся части по мере развития приобретают все более определенные формы. Между ними устанавливаются отношения взаимозависимости. При этом стираются старые «разграничения местных общин»; «те сегменты, из которых первоначально состоят нации, утрачивают свое отдельное внутреннее и наружное строение»; «с ходом развития возникает организация, не имеющая соотношения с этими первоначальными разделениями, но пронизывающая их все, по различным направлениям»; стиранию старых разграничений способствует в наибольшей мере экономическая организация.¹

Спенсеровская концепция С. с. оказала одинаково большое влияние на социологию и социальную (культурную) антропологию, но, будучи, по сути, весьма аморфной, открывала большой простор для толкований и могла быть развита в разных направлениях. Она задала своеобразный «репертуар» возможностей; многие позднейшие концепции С. с. могут быть рассмотрены как реализации каких-то из них; за счет отсечения иных возможностей достигалась большая определенность данного понятия.

В позитивистской социологии конца XIX в. было предложено немало вариантов трактовки С. с., схожих со спенсеровской или в какой-то мере от нее отклоняющихся.

В органицистской социологии были предприняты попытки продвинуть дальше аналогию общества с организмом, в том числе для прояснения структурных особенностей первого (А. Шеффле, Р. Вормс, А. Эпинас, П. фон Лилиенфельд). Некоторые авторы перенесли внимание на ментальные аспекты социальности. Переопределение общества в этом ключе сказалось на трактовке его «структуры».

Так, у Г. Тарда, который определял общество как своего рода «коллективный мозг», за элементы («клетки») брались индивидуальные сознания, а все включавшиеся Спенсером в «С. с.» материальные компоненты вообще не рассматривались как принадлежащие к обществу.

Менее жесткий акцент на ментальной природе «социальных тел» присутствовал у А. Шеффле, который подчеркивал важность «умственной организации» общества и, рассматривая ее как аналог нервной системы, особо выделял такие элементы ее строения, как «умственные рабочие силы», «символы» и устройства для их передачи.

Л.Ф. Уорд, продолжая мыслить в русле органической метафорики, ввел для объяснения «структур» и «организации» во всех областях явлений принцип «синергии». Он трактовал социальные структуры как «продукты социальной синергии, т. е. взаимодействия различных социальных сил, которые все, сами по себе, действуют разрушительно, но соединенное действие которых, удерживая друг друга и приводя в равновесие, создает структуры»². Переистолковав принцип борьбы за существование как принцип «борьбы за структуру», Уорд считал, что между структурами происходит борьба и выживают «наиболее приспособленные».

Сами социальные структуры трактовались Уордом как отчасти материальные и отчасти нематериальные; он синонимически приравнивал их к институтам (учреждениям). Как и многие другие авторы конца XIX — начала XX в., Уорд выделял в социологии особый раздел — «социальную анатомию», специальной задачей которого было изучение социальных структур.

¹ Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Минск, 1998. С. 287 — 288.

² Цит. по: Зомбарт В. Социология. М., 2003. С. 96.

Премицей идеи «социальной анатомии» и важной вехой в развитии структурного анализа в социальных науках стала «социальная морфология» *Французской социологической школы* (Э. Дюркгейм, М. Мосс и др.).

Э. Дюркгейм включал «социальную морфологию» в социологию как ее особый раздел, задачей которого является изучение того, как общество «устроено», т. е. социальных структур.

Важность этого раздела для социальных (в широком смысле слова) исследований вытекала из трактовки общества как особой реальности: «...общество — не простая сумма индивидов, но система, образованная их ассоциацией и представляющая собой реальность *sui generis*, наделенную своими особыми свойствами».

Конечно, коллективная жизнь предполагает существование индивидуальных сознаний, но этого необходимого условия недостаточно. Нужно еще, чтобы эти сознания были ассоциированы, скомбинированы, причем скомбинированы определенным способом. Именно из этой комбинации проистекает социальная жизнь, а потому эта комбинация и объясняет ее¹.

Любые социальные факты должны были рассматриваться в соотнесении со структурными особенностями социальной среды, в которой они возникают и существуют. Дюркгейм считал, что без такого соотнесения их нельзя объяснить.

Для определения предмета социальной морфологии Дюркгейм использовал такие выражения, как «социальные факты анатомического или морфологического порядка», «внешняя и материальная форма общества», «формы коллективного бытия», «субстрат коллективной жизни», «строение внутренней социальной среды». Он исходил из того, что общество имеет свое «материальное тело» и что «коллективные представления», изучаемые социологией, не могут существовать совершенно независимо от него.

Исходя из важности социальной морфологии как самой по себе, так и в качестве основы для «социально-физиологических» исследований, Дюркгейм регулярно обращался к ней в своих работах («Курс социальной науки», 1888; «О разделении общественного труда», 1893; «Метод социологии», 1895; «Самоубийство», 1897; «Представления индивидуальные и представления коллективные», 1898; «Социальная морфология», 1899; «Педагогика и социология», 1902; «О некоторых первобытных формах классификации», совместно с М. Моссом, 1903; «Определение моральных фактов», 1906; «Социология социальные науки», 1909; «Ценностные и "реальные" суждения», 1911; «Элементарные формы религиозной жизни», 1912; и др.).

В разных местах социальная морфология и ее предметное поле трактовались по-разному, что связано с отсутствием у Дюркгейма ясного решения вопроса о том, что следует включать в понятие общества. Соответственно различным решениям этого вопроса в круг социально-морфологических (структурных) фактов включались разные категории фактов и их комбинации; тем самым открывался широкий спектр возможностей для структурных исследований (многие из этих возможностей были позже реализованы).

К морфологическим фактам причислялись в самом общем плане *объем общества* (численность населения), его «материальная плотность» (*плотность населения*), «моральная плотность» (частота взаимодействий между членами общества и теснота связей между ними), его размещение в географическом пространстве, характеристики населенных пунктов и жилищ, способы связи между пространственно разделенными индивидами и группами (транспорт, пути сообщения, средства коммуникации и т. п.), все имеющиеся в обществе группирования, как фиксированные, так и не фиксированные в физическом пространстве.

В более детализированных перечнях морфологических фактов фигурировали различные факты территориальной организации общества (как статические, так и динамические), демографические факты, различные виды групп, соответствующих и не соответствующих территориальным делениям, основные типы социальных еди-

ниц («сегменты» и «органы»), всевозможные учреждения и организационные формы, особенности «социальных сред» («общих» и «частных»), в которых протекает социальная жизнь, социальные разграничения, существующие в коллективных представлениях, «ритуалы» как регулярные коллективные действия, поддерживающие существующие в обществе группирования, и т. д.

Надо отметить, что ясной, систематической и исчерпывающей классификации морфологических фактов у Дюркгейма нет, отчасти в силу изначальной многозначности его концепции, отчасти в силу того, что каждый конкретный случай и каждая конкретная исследовательская задача требуют привлечения разных релевантных наборов фактов.

Емкий образ предметной области социальной морфологии был дан в статье Дюркгейма «Социология и социальные науки»: «...общество в его внешнем аспекте... выступает как состоящее из массы людей, обладающей известной плотностью, расположенной на территории определенным образом, рассеянной по деревням или сконцентрированной в городах и т. д.; она занимает более или менее обширную территорию, расположенную тем или иным образом по отношению к морям и территориям соседних народов, в большей или меньшей степени пересекаемую реками, всякого рода путями сообщения, которые более или менее тесно связывают между собой ее обитателей. Эта территория, ее размеры, конфигурация, состав передвигающегося по ее поверхности населения — все это, естественно, важные факторы социальной жизни; это ее субстрат и... коллективные явления варьируют сообразно строению социального субстрата. Следовательно, должна существовать социальная наука, исследующая его анатомию; и, поскольку эта наука имеет своим объектом внешнюю и материальную форму общества, мы предлагаем назвать ее *социальной морфологией*»¹.

Дюркгейм исходил из «первостепенной важности» морфологических фактов по отношению к другим социальным и культурным фактам: «...им принадлежит преобладающая роль в коллективной жизни, а следовательно, и в социологических объяснениях. Действительно, если сам факт ассоциации... составляет определяющее условие социальных явлений, то последние должны изменяться вместе с формами этой ассоциации, т. е. согласно способам группировки составных частей общества. А так как, с другой стороны, определенное целое, образуемое из соединения разнородных элементов, входящих в состав общества, создает внутреннюю среду последнего точно так же, как совокупность анатомических элементов, известным образом соединенных и размещенных в пространстве, составляет внутреннюю среду организмов, то можно сказать: *исходное начало всякого, более или менее важного социального процесса следует искать в устройстве внутренней социальной среды*»².

Руководствуясь этим правилом, Дюркгейм объяснял разные социокультурные явления и процессы. Так, в работе «О разделении общественного труда» переход от традиционных к современным формам жизни объяснялся ростом объема и «динамической плотности» общества, сопровождавшимся заменой *сегментарной структуры*, в которой группировка основных элементов соответствует территориальным делениям, структурой, каркас которой составляют «социальные органы», не имеющие территориальной определенности.

В других работах Дюркгейма говорилось, что от особенностей С. с. зависят представления людей о самих себе³, их мировоззрение и системы символов⁴, коллективные чувства и устремления⁵, религия и мифология⁶, системы воспитания⁷, «праздники, публичные церемонии, как религиозные, так светские, всякого рода проповеди, как

¹ Дюркгейм Э. Социология. С. 274 — 275.

² Там же. С. 127-128.

³ Там же. С. 253-254.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Там же. С. 15, 122, 298-299.

⁶ Там же. С. 14 — 15, 83.

⁷ Там же. С. 247-252.

в церкви, так и в школе, драматические представления, художественно оформленные манифестации»¹, моральные системы², содержание профессиональной жизни³, всевозможные обычаи и т. д.

По Дюркгейму, существуют устойчивые связи между обычаями и социальными структурами: «Такая с виду чисто символическая брачная церемония, как похищение невесты, непременно встречается повсюду, где существует определенный тип семьи, связанный, в свою очередь, с целой политической организацией. Самые дикие обычаи, такие как кувада, левират, экзогамия и т. д., наблюдаются у самых разных народов и симптоматичны для определенных состояний общества. Право наследования появляется на определенном историческом этапе, и по более или менее значительным его ограничениям можно сказать, с каким моментом социальной эволюции мы имеем дело»⁴.

Связь «коллективных представлений» с социальной морфологией, или структурой, трактовалась Дюркгеймом по-разному. Иногда он рассматривал первые как всецело производные от второй, иногда — как существующие независимо от нее. Сбалансированная точка зрения, совмещающая обе эти позиции, была сформулирована в статье «Представления индивидуальные и представления коллективные»: «Общество имеет в качестве своего субстрата совокупность ассоциированных индивидов. Система, которую они образуют, соединяясь, и которая видоизменяется в зависимости от их расположения на территории, от характера и количества путей сообщения, составляет основу, на которой строится социальная жизнь»⁵.

В некоторых произведениях Дюркгейма, например в работе «О некоторых первобытных формах классификации», написанной совместно с М. Моссом (1903), социально-морфологические исследования почти неотличимы от исследования коллективных представлений. Это направление развития социальной морфологии имело важное значение для формирования в дальнейшем леви-стросовской версии структурализма.

Коллективные представления, по Дюркгейму, не только создаются в определенных социально-структурных контекстах, но и сами их формируют и поддерживают: «Действительно, если хотят узнать политическое деление общества, состав его отдельных частей, более или менее тесную связь между ними, то этого можно достигнуть не при помощи материального осмотра или географического обзора, так как *деления идеальны даже тогда, когда некоторые их основания заложены в физической природе*. Лишь посредством публичного права можно узнать эту организацию, так как именно это право определяет наши семейные и гражданские отношения... Если наше население теснится в городах, вместо того чтобы рассеяться по деревням, то это потому, что существует коллективное мнение, принуждающее индивидов к этой концентрации»⁶ (курсив мой. — В.Н.).

В некоторых работах Дюркгейма прямо утверждается, что социальные структуры производны от действия и в конечном счете могут быть к нему сведены: «...эти формы бытия суть лишь устоявшиеся способы действий. Политическая структура общества есть лишь тот способ, которым привыкли жить друг с другом различные сегменты, составляющие это общество... Тип нашего жилища представляет собой лишь тот способ, которым привыкли строить дома все вокруг нас и отчасти предшествующие поколения. Пути сообщения являются лишь тем руслом, которое прорыло себе совершающееся в одном и том же направлении течение обмена и миграций и т. д.»⁷; «струк-

¹ Дюркгейм Э. Социология. С. 299.

² Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология. Ч. 1. М., 2002. С. 47, 53-54.

³ Там же. С. 131.

⁴ Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 112.

⁵ Дюркгейм Э. Социология. С. 232 — 233, 239 — 240.

⁶ Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 38.

⁷ Там же. С. 38-39.

тура — это утвердившаяся функция, это действие, которое выкристаллизовалось и стало привычкой»¹.

Рассмотрение С. с. как производных от мышления и действия открывало простор для позднейших переопределений понятия «С. с.» в социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана и в этнометодологии.

Таким образом, в дюркгеймовской социальной морфологии С. с. рассматривалась (по отдельности и в различных комбинациях) как свойство общества в материальном его воплощении, как свойство общества в качестве «психической реальности особого рода» (коллективных представлений) и как свойство или эпифеномен повседневных коллективных действий. Позже эти возможности рассмотрения С. с. получили развитие в разного рода концепциях и исследованиях, восходящих к дюркгеймовской традиции. Из социальной морфологии посредством редукции тех или иных ее компонентов выделялись социально-географические (или экологические) исследования, демографические исследования и разные виды структурного анализа, сохраняющие связь с географией (экологией) и демографией, либо очищенные от этой связи.

Социальная морфология оставалась важной частью социологических и антропологических исследований для таких последователей Дюркгейма, как М. Мосс, М. Хальбвакс и др.

Ярким образцом социально-морфологического анализа является совместная работа Дюркгейма и Мосса «О некоторых первобытных формах классификации» (1903)², в которой отстаивается идея, что логические классификации не могут быть выведены из индивидуальной психологии, а производны от социальных классификаций и изменяются вместе с социальными структурами.

Исходя из того, что связь между социальной и логической системами лучше всего видна в простейших обществах, Дюркгейм и Мосс обратились к изучению тотемических систем классификации природного мира, существующих у аборигенов Австралии. В этих системах была обнаружена «структура понятий, параллельная структуре общества»³: в них содержались разграничения, производные от разграничений таких структурных единиц, как племена, кланы, фратрии, брачные классы, локальные группы. Подобного рода социальные деления, проецируясь на массив представлений, образуют в них «определенное число разграничительных рамок», становящихся своего рода каркасом для всяких попыток ментального упорядочения космоса.

Согласно Дюркгейму и Моссу, не только изменения в С. с. влекут за собой изменения в системах коллективных представлений, или классификациях, но и последние также могут вызывать изменения в первой: «...понятия в них организованы сообразно модели, которая дана обществом, но поскольку эта организация коллективного мышления уже существует, она способна реагировать на причину и способствовать ее изменению»; так, «если... клан, став чересчур большим, будет иметь тенденцию к сегментации, то она будет происходить в соответствии с рубежами, обозначенными классификацией»⁴.

Вместе с тем в этой работе содержится решительный отход от той модели социально-морфологического анализа, которая помещает в центр внимания объем общества, его плотность, территориальное распределение населения и т. п., к той его модели, которая сосредоточивает внимание на классификациях (коллективных представлениях). Этот отход связан с переосмыслением связи между территориальными и нетерриториальными способами группирования.

Опираясь на австралийский материал и материалом *зуньи* (как образцом для сравнения), Дюркгейм и Мосс утверждали, что «классификация по кланам» и «классификация по местностям», тесно переплетенные и иногда в точности совпадающие

¹ Дюркгейм Э. Курс социальной науки // Дюркгейм Э. Социология. С. 193.

² См. рус. пер. в: Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 6-73.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 29.

друг с другом, все же нетождественны. Первая — «наиболее древняя, и она явилась как бы моделью, по которой сформировалась другая классификация»¹.

Эти две формы классификации «выражают в различных аспектах сами общества, внутри которых они развились; первая моделировалась в соответствии с юридической и религиозной организацией племени, вторая — в соответствии с его морфологической организацией... Когда речь заходила об установлении родственных связей между вещами, о формировании все более, и более обширных семейств существ и явлений, опирались на понятия, которые поставляли семья, клан, фратрия, исходили из тотемических мифов. Когда возникла проблема установления связей между пространствами, именно пространственные отношения, которые люди поддерживают внутри общества, послужили ориентиром. Здесь понятийная рамка была обеспечена самим кланом, там — материальной меткой, которую клан сделал на поверхности земли. Но и та и другая рамки — социального происхождения»².

Подобное переопределение связи между пространственными и мыслительными группированиями и разграничениями позволило выдвинуть гипотезу, что «даже столь абстрактные идеи, как идеи времени и пространства, в каждый момент их истории находятся в тесной связи с соответствующей социальной организацией»³. Мысль о социальном конструировании времени и пространства получила дальнейшее развитие в последней большой работе Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912).

Морфологические интересы занимают видное место и в других работах Мосса, исходящего из того, что недопустимо отделять «сознание группы от всего ее материального и конкретного субстрата»⁴.

В «Очерке о сезонных вариациях эскимосских обществ» (при участии А. Беша, 1906) Мосс установил наличие в жизни эскимосов «двойной морфологии», связанной с сезонными ритмами — чередованием концентрации и рассеяния соответственно в зимние и летние периоды — и оказывающей влияние на все их институты (религиозные, моральные, экономические и т. д.); например, зимняя религиозная жизнь, связанная с периодом концентрации, практически затухает в летние периоды.

Мосс считал, что ритмы, имеющие социальные и культурные последствия такого рода, существуют не только у эскимосов и не только в рамках годовых циклов, но также, например, в рамках времен года, месяцев, недель, суток. В незавершенной работе «Молитва» (1909), в которой исследовались разные виды молитвы, отмечалось, что «отличительные черты австралийской молитвы... связаны со спецификой австралийской социальной среды. Поэтому, сопоставляя отличительные черты и данной социальной организации, и данного типа молитвы, мы сможем найти причины последней. Тем более так будет тогда, когда мы, совершая восхождение от элементарных форм, сможем исследовать, как эта молитва развивалась, ибо последовательные изменения, которым подвергались формы, наверняка происходили параллельно тем изменениям, которые претерпевала социальная среда».

В социальной среде Мосс выделял «две концентрические сферы, одна из которых формируется совокупностью общих социальных институтов, другая — совокупностью религиозных институтов». Их влияние на молитву неодинаково: «Иногда социальная организация — политическая, юридическая или экономическая — оказывает непосредственное действие, и тогда... мы получаем молитвы национального культа, домашнего культа, молитвы для охоты, для рыбной ловли и т. д. Зачастую даже структура молитвы зависит от социальной среды. Так... элементарные формы молитвы связаны с клановой организацией... Главной движущей силой остается общая социальная среда, поскольку именно она производит изменения религиозной сферы,

¹ См. рус. пер. в: *Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии.* М., 1996. С. 42.

² Там же. С. 56.

³ Там же. С. 73.

⁴ Цит. по: *Гофман А.Б. Социальная антропология Марселя Мосса // Мосс М. Указ. соч. С. 326.*

отражающиеся на форме молитвы... однако ближайшие причины все-таки являются религиозными»¹.

Хотя в «Очерке о даре» (1925) Мосс не вполне раскрывает морфологический аспект дара, на наличие такого аспекта он ясно указывает: «Наконец, это [дары] явно морфологические явления. Все здесь происходит в процессе публичных сборов, ярмарок и рынков или, во всяком случае, на устраиваемых на них праздниках. Последние предполагают собрания множества людей, длительность которых может значительно возрастать в сезон социальной концентрации, как это бывает в зимних потлачах у квакиютлей или в длящихся неделями морских экспедициях меланезийцев. С другой стороны, необходимо, чтобы существовали дороги или хотя бы тропы, моря или озера, обеспечивающие нормальное передвижение, необходимы племенные и межплеменные или интернациональные союзы, *commercium* и *connubium*»². Социально-морфологические идеи разрабатываются Моссом также в статье «Социальная связь в полисегментарных обществах» (1932).

Важное место социальная морфология занимает и в социологических работах М. Хальбвакса. Как и Мосс, он исходил из того, что морфология — это «имеющая едва ли не самое важное значение часть социологии, причем один из наиболее независимых ее разделов»³. При этом, в отличие от Мосса, он разрабатывал ее в основном в соотношении с французским обществом. В разных работах Хальбвакса разворачиваются разные возможности развития социально-морфологической проблематики и, соответственно, реализуется несколько альтернатив трактовки и изучения С. с. Прежде всего С. с. не рассматривается им как специальный предмет социальной морфологии; акцент в ее изучении смещается на коллективные представления, ее конституирующие. Эта возможность уже содержалась в трактовке социальной морфологии Моссом и Дюркгеймом, но у Хальбвакса она становится доминирующей.

Хальбвакс считал, что во всех социальных институтах, социальных группах, коллективных действиях, коллективных представлениях и т. д. есть два аспекта: ментальный и материальный (морфологический). Последний понимался как «внешняя форма институтов», включающая те их элементы, которые «существуют. — видимые и осязаемые — в пространстве» и через посредство которых «формы существования обществ занимают место в массе материальных объектов»⁴.

В частности, в отношении «групп», из которых «общество строится» и которые служат для социологии «точкой отсчета», Хальбвакс писал в очерке «Материя и общество» (1920): «Говоря о социальном мире, не следует забывать, что любая группа людей находится в контакте с материальной природой, что она занимает в пространстве определенное положение, обладает собственным объемом и формой... Легко можно представить, что вся эта материя, преобразованная промышленной деятельностью (речь идет о материальной инфраструктуре городов), является неотъемлемой частью субстанции группы, наряду с руками, ногами, телами тех, кто создал эти механизмы и обеспечивает их работу»⁵.

В рамках такого подхода к обществу под исследования С. с. попадали исследования территориальной организации социальной жизни, ее технической инфраструктуры, ее динамики и изменения, в особенности что касается современного общества, исследования «роста городов»; Хальбвакс наметил контуры подобных исследований в статьях «Земельная политика муниципалитетов» (1908), «Планы расширения и благоустройства Парижа до XIX века» (1920) и др.

Кроме того, в эту же категорию попадала демография, или «морфология населения», изучавшая «демографическую структуру»; она занимает очень важное место в социологическом наследии Хальбвакса. Видя общую задачу социальной морфологии

¹ Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 266 — 267.

² Мосс М. Общества... С. 218.

³ Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. М., СПб., 2000. С. 238.

⁴ Там же. С. 166.

⁵ Там же. С. 47.

в «изучении “материального тела” — величины или объема, пространственной конфигурации и плотности групп, изменения их формы и перемещения в пространстве»¹, Хальбвакс считал, что в этом аспекте следует изучать не только «общество» в целом, но и вообще все социальные группы (экономические, политические, религиозные ит. д.).

В работах Хальбвакса достаточно настойчиво проводится мысль, что «материальные формы» (и, соответственно, структуры) производны так или иначе от «группового сознания», или коллективных представлений. Основой для этого тезиса служил принцип социологизма, устанавливающий общество как «замкнутую систему», в которую входят «элементы, имеющие единую природу», и не могут входить факты низшего порядка.²

Такой подход к обществу означал онтологическую дематериализацию «структур», толкование их как относящихся к коллективному сознанию *par excellence*, а не к «материальному телу». В частности, в статье «Коллективная психология рассудочной деятельности» (1938) дифференциация интеллектуальных групп сводилась к дифференциации знания: «Рассудочная деятельность идет в новом направлении, одновременно в научной корпорации выделяется новое образование, ощутившее способность создать общество автономного разума, источник особого общественного авторитета, на который опираются различные его члены... Сформировались отдельные логики, и каждая из них принимается только той группой, которая ею руководствуется и которая ее установила... Логик, действительно, имеется столько, сколько различных сообществ... Все частичные логики на самом деле имеют единый источник. Они дифференцировались внутри более широкой логики, которая выражается в языке (грамматика, синтаксис), в практической жизни, в общей жизни, подобно тому как разнобразные группы входят в состав общества в целом... Имеется столько же различных логик, сколько определенных или доступных определению аспектов вещей, которые могут стать центром внимания какого-либо сообщества»³.

Схожим образом трактуются и социальные классы: «класс» рассматривается прежде всего и в конечном счете как «объект социального представления», и различия между «классами» устанавливаются не через внешние признаки, а через восприятие их в «коллективном сознании»⁴. В таком ключе выстраиваются исследования классовой структуры французского общества, занимающие в творчестве Хальбвакса очень важное место.

При сведении «материальных форм» к коллективным представлениям первые часто толкуются Хальбваксом как «материальное воплощение», или «пространственно воспринимаемые формы» вторых. Так, он писал в статье «Индивидуальное сознание и коллективный разум» (1939): «Допустим, что общественные институты — прежде всего формы постоянных, устоявшихся образов жизни. Однако, если вернуться к истокам этих структур, мы обнаружим ментальные состояния, представления, идеи и устремления, которые, устоявшись, в каком-то смысле кристаллизуются... Физическое распределение состава группы, число жителей города, их концентрация, их миграционные движения, влияние рождаемости и смертности — все это физические, а не органические факты. Не следует ли нам рассматривать группы и человеческие единства исключительно в их материальном аспекте, когда касаемся их отношения к земле, географического распределения, привычек, подчиненных законам смертности и рождаемости? Нет, нам следует понять, что это лишь поверхностный взгляд на вещи. Население — не инертная масса, подчиняющаяся физическим законам столь же пассивно, как песчинки или стада животных. Все эти явления предстают такими, как если бы они были уже осознанными распределением, массой и формой, движением, ростом и убылью. Это скорее состояния коллективного сознания, морфологические

¹ Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. М., СПб., 2000. С. 238.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 151, 154.

⁴ Там же. С. 31.

или демографические, которые социологи пытаются воссоздать на основании численных данных»¹.

При такой трактовке соотношения ментальных и материальных аспектов социальности морфологические исследования предстают косвенным способом изучения ментальных по своей природе социальных структур, которые иным образом изучить невозможно или затруднительно.

Наиболее развернутый и многогранный эскиз социальной морфологии как исследования С. с. представлен Хальбваксом в очерке «Религиозная морфология» (1935). Здесь в поле структурного исследования религиозной жизни попадают такие разные разряды фактов, как размещение и распределение религиозных групп в пространстве, их очертания и границы, их численность, включенность в более широкие сообщества, внутренние подразделения этих групп (епархии, приходы; внутренние иерархии; ордена и монастыри; иерархия культовых и святых мест, центров паломничества), «религиозная плотность» (сосредоточение или рассредоточение верующих) и ее соотношение с «демографической», миграции верующих (периодические, сезонные, длительные однонаправленные, в том числе паломничества), рост или уменьшение численности религиозных общин, переходы из одних групп в другие, временная динамика конфессионального распределения населения, изменения пространственных конфигураций религиозных групп, наличие или отсутствие инородных конфессиональных вкраплений на территориях компактного сосредоточения, тех или иных религиозных групп, временные уплотнения религиозных групп (в связи с обрядами, паломничествами и т. д.) и их влияния на демографическую структуру (рождения, кончины, браки), влияние типов поселения (деревня, город) и транспортной инфраструктуры (дороги, транспортные средства) на интенсивность религиозной жизни и т. д. По мнению Хальбвакса, изучение любой религии нужно начинать с внешних характеристик и только после этого переходить к ментальным ее элементам.

Исследования социальной структуры в США и Великобритании (1-я половина XX в.)

Аналогом дюркгеймовской «социальной морфологии» в США была *человеческая экология* — специальная дисциплина, введенная в комплекс социальных наук социологами Чикагской школы (Р.Э. Парк, Р.Д. Маккензи, Э. Бёрджесс, Х.У. Зорбо, А. Вирт и др.) и начавшая активно разрабатываться с 20-х гг. XX в.

В центре внимания этой дисциплины было пространственное структурирование социальной жизни, которое изучалось как в статическом, так и в динамическом аспекте, как в микромасштабе небольших локальных сообществ, так и в макромасштабах, вплоть до глобального, как на коротких, так и на больших временных промежутках. «Физическая структура» обществ трактовалась как принципиально важная для их понимания и объяснения.

Этот подход нашел воплощение в чикагских городских исследованиях 20-х — начала 30-х гг. XX в. В них проявилась та же двойственность, что и в «социальной морфологии»: факты ментального и поведенческого характера трактовались то как зависящие от физических, или экологических, структур (исследования культурных миров в разных городских ареалах, трансформации социальных институтов по мере экологической переконфигурации социальной среды, связанной с урбанизацией, и т. д.), то как относительно или даже полностью от них не зависящие (концепция урбанизма как «образа жизни» Л. Вирта).

Сохранение двойственности в понимании связи поведенческих и ментальных фактов с пространственной структурой физической среды сопровождалось в истории Чикагской школы, как и в истории дюркгеймовской «социальной морфологии», постепенным переносом внимания на тот аспект, в котором идеи и действия людей обусловлены не столько экологическим контекстом, сколько своей особой внутренней

¹ Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. М., СПб., 2000. С. 166 — 167.

логикой, не столько структурируются экологической средой, сколько сами ее структурируют. Так, в интерпретации А. Вирта (1928), гетто есть прежде всего «состояние духа», а его физические стены — материализация ментальной (само)изоляции живущей в нем группы от окружающего общества.

Одновременно с вытеснением материальных аспектов социальности на периферию теоретического внимания и очищением понятия «общество» от прежних коннотаций с «социальным телом» и «социальным организмом» формировались более рафинированные концепции С. с., в которых она все более рассматривалась как коренящаяся в коллективных представлениях. Эта тенденция обнаруживается в обеих ветвях структурной антропологии, восходящих к Дюркгейму: британской и французской, но в большей степени во второй.

Британские социальные ученые до 30-х гг. XX в. использовали понятие «С. с.» в самом широком смысле и без ясного определения. Усилия были направлены на содержательное описание локальных сообществ, приходов, домохозяйств, демографических групп, профессиональных групп, социальных классов и т. п., прежде всего под углом зрения «социальных проблем». Характерными образцами такого рода исследований были «Жизнь и труд жителей Лондона» Ч. Бута (в 17т., 1889—1891), «Сельский труженик» Дж.Л. и Б. Хэммондов (1911), «Обследование Социальной структуры Англии и Уэльса» А. Карп-Сондерса и Д. Джонса (1927). Особое внимание уделялось сбору подробной статистической информации об изучаемых группах.

Этанный прорыв в разработке понятия С. с. связан с социально-антропологической концепцией А.Р. Рэдклифф-Брауна, в которой это понятие заняло центральное место. Рассматривая изучение С. с. как «самую основополагающую» часть социальной антропологии и считая обнаружение общих свойств социальных структур главной задачей данной науки Рэдклифф-Браун относил эту задачу не только к «социальной морфологии», как Дюркгейм и Мосс, но в равной мере и к другим разделам этой науки: «социальная физиология» должна была изучать механизмы поддержания и воспроизводства структурных форм, а раздел, посвященный исследованию изменения, — процесс изменения социальных структур и возникновения новых структурных форм. Перед «морфологией», как центральным элементом в этой конфигурации разделов, ставились задачи «интенсивного изучения» структурных систем, наблюдаемых в конкретных обществах, «систематического сравнения» структурных систем разных типов и их классификации.

Образцами социально-морфологических исследований в чистом виде являются работы Рэдклифф-Брауна, посвященные описанию и классификации систем родства: вторая часть монографии «Социальная организация австралийских племен» (1930 — 1931), «Изучение систем родства» (1941), обширное предисловие к сборнику «Африканские системы родства и брака» (под ред. А.Р. Рэдклифф-Брауна и Д. Форда, 1950).

Само понятие С. с. использовалось ученым почти во всех его работах и постоянно им переопределялось. Разработке этого понятия специально посвящены статья «О социальной структуре» (1940), отдельная глава в книге «Естественная наука об обществе» (1948) и отдельная глава в сборнике «Метод социальной антропологии» (1958). «С. с.» толковалась реалистически, как «сеть реально существующих отношений»; социальные структуры «так же реальны, как и индивидуальные организмы»¹.

В трактовке «социальных структур» сохраняется дюркгеймовский принцип социологизма: «...социальные явления... являются не непосредственным результатом природы индивидуальных человеческих существ, а результатом той структуры, посредством которой они соединены»². «Единицами», или элементами, из которых обрывается С. с., у Рэдклифф-Брауна являются «лица», или «персоны»; при этом под

¹ Рэдклифф-Браун А.Р. О социальной структуре // Культурология: Дайджест. 2000. № 1 (13). С. 186, 187.

² Там же. С. 187.

«лицом» понимается не человек как организм или индивид, а «позиция, занимаемая человеком в социальной структуре»¹.

В самом общем виде «С. с.» определяется как сеть отношений между персонами, как «система социальных позиций», как «упорядоченная расстановка лиц по отношению друг к другу», как «преемственная во времени упорядоченная расстановка лиц в отношениях, определяемых или контролируемых институтами, т. е. социально установленными нормами или образцами поведения»².

Важнейшим свойством С. с. Рэдклифф-Браун считал «преемственность», т. е. ее сохранение во времени, несмотря на изменения в «персонах» и смену «персонала». При содержательной расшифровке понятие С. с. включает распределение лиц по группам, расстановку лиц внутри этих групп, распределение лиц по классам и категориям (таким, как «мужчины» и «женщины», «вожди» и «простолюдины», «патриции» и «плебеи», «работодатели» и «наемные работники», «брамины» и «шудры» и т. д.), а также упорядоченную расстановку лиц в диадических отношениях (таких, как «господин — слуга», «сын сестры — брат матери» и т. п.).

Например, в социальной структуре аборигенной Западной Австралии Рэдклифф-Браун выделял такие значимые элементы, как «кланы» (территориальные группы), «орды», «семьи», «племена» (языковые сообщества), различные родственные отношения (дифференцируемые, помимо прочего, по степени «близости» или «дальности») и классификационные категории родственников, аранжировка диадических отношений, связи между всеми этими единицами, «половины», чередующиеся поколенные группы, «секции» (иногда имеющие именованья), деления по полу и возрасту, системы клановых и межклановых обрядов как регулярных коллективных сборищ (религиозная структура).

Своеобразие понятия С. с., предложенного Рэдклифф-Брауном, связано прежде всего с включением в него всех диадических отношений. Он писал: «Чтобы дать описание структурной системы, мы должны не только принять во внимание социальные группы (например, семью, клан и орду в Западной Австралии), внутреннюю структуру каждой группы, отношения между группами и социальные классы, но и рассмотреть весь комплекс диадических отношений между лицами (как, например, в австралийской системе родства). Социальная реальность групп и классов состоит в том влиянии, которое они оказывают на взаимодействия между лицами, принадлежащими к одним или разным группам или классам. С этой точки зрения, структура региона в тот или иной момент включает в себя весь комплекс социальных отношений, в которые вовлечены живущие в регионе люди»³. Почти никто, за редкими исключениями (например, М. Фортес и У.Л. Уорнер), не принял столь широкого понимания С. с., в частности, в силу того, что оно создавало серьезные трудности для полевых исследований.

Для частичного устранения этих трудностей Рэдклифф-Браун провел различие между «С. с.» как наблюдаемой «конкретной реальностью», под которой понималась «система актуально существующих в данный момент времени отношений, связывающих воедино определенную совокупность людей», и «формой С. с.», или «структурной формой», под которой подразумевались подлежащие описанию обобщенные характеристики взаимного поведения людей в отношениях разных типов; при этом последняя трактовалась и как реально существующая, и как результат производимого исследователем абстрагирования от частных, уникальных и изменчивых черт наблюдаемой «конкретной реальности» структуры.

Решая процедурно-полевое затруднение, Рэдклифф-Браун получил одновременно и концептуализацию динамической преемственности С. с. во времени: актуальные отношения между конкретными лицами меняются, сам персонал общества меняется, а «структурная форма» остается относительно постоянной, претерпевая заметные

¹ Рэдклифф-Браун А.Р. О социальной структуре // Культурология: Дайджест. 2000. № 1 (13). С. 190.

² Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001. С. 261, 275.

³ Там же. С. 270.

изменения лишь на больших временных отрезках.¹ Важно отметить, что ученый предлагал описывать, сравнивать и классифицировать структурные формы, а не конкретные структуры со всеми их деталями.

В концептуальной схеме Рэдклифф-Брауна прописываются логические возможности перевода понятия С. с. в термины «нормы», «правила», «стандарты», «социальные обычаи», «институты», «ожидания», «интересы», «ценности» (втомчисле «ритуальные», выраженные в мифах и обрядах). Эти понятия устанавливают разные углы зрения, под которыми может наблюдаться и исследоваться конкретное взаимное поведение людей в социальных отношениях, несоответственно, задают репертуар эвристических ресурсов, к которым может прибегать исследователь в полевых наблюдениях для выявления и описания структурных форм.

Социально-антропологической концепции Рэдклифф-Брауна присуще то, что можно было бы назвать *структурным редукционизмом*. Он исходил из того, что все социальные явления «так или иначе связаны с существованием социальных структур, будучи либо их конкретными проявлениями, либо их результатами»².

В разных работах к действию тех или иных структурных принципов или упорядочений сводились такие разные реалии, как тотемизм, табу, шуточные отношения между некоторыми категориями родственников, брачные обряды (выкуп и т. п.), вера в существование души, аборигенные классификации природных объектов и явлений и т. д. Эволюция определялась в «социально-структурных категориях» и истолковывалась как переход от более простых к более сложным структурам; сам этот переход связывался с расширением «поля социальных отношений»³.

Апофеозом структурного редукционизма стал знаменитый тезис ученого о том, что «культуры не существует»; имелось в виду, что культура есть всего лишь эпифеномен С. с. как подлинной реальности. Даже в тех случаях, когда прямой редукции изучаемых феноменов к структурам не осуществлялось, они — будь то мораль, право, этикет, религия, воспитание, управление, политические институты или что-то еще — истолковывались как «части сложного механизма, благодаря которому существует и сохраняется С. с.», как нечто такое, что вносит вклад в существование и поддержание преемственности С. с., как «вещи», которые необходимо изучать «не в абстракции и обособлении от всего остального, а в их непосредственных и косвенных связях с С. с.»⁴.

В качестве понятия, парного «социальной структуре» и тесно с ним связанного, Рэдклифф-Браун ввел понятие «социальная организация». Если в ранних его работах эти понятия употреблялись как синонимичные и взаимозаменяемые, то в поздних было предложено четко их разграничить. Под «структурой» понималось «распределение» («упорядочение») лиц в сети социальных отношений, или, другими словами, «система социальных позиций». Под «организацией» — «распределение деятельности», или «система социальных ролей»⁵. Имелось в виду распределение деятельности между лицами как в синхроническом, так и в диахроническом аспекте; например, распределение разных задач на фабрике или разнесение разных видов деятельности по разным временам года.

Смысл введения этого понятия состоял, помимо прочего, в задании дополнительных возможностей для улавливания динамики социальных систем. «Социальная организация» определялась как «упорядочение деятельности двух или более лиц, взаимно подогнанных и образующих единую комбинированную деятельность»⁶. При этом предполагалось, что деятельности могут быть организованы в любых соединениях лиц, даже временных, а когда такие организованные соединения лиц приобре-

¹ Рэдклифф-Браун А.Р. О социальной структуре. С. 188—189

² Там же. С. 187.

³ Там же. С. 201.

⁴ Там же. С. 193, 197.

⁵ Там же. С. 194; *его же*. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001. С. 18—19; *Метод...* С. 262.

⁶ Метод... С. 262.

тают постоянство, они становятся элементами С. с. Следует сказать, что понятие социальной организации играло у Рэдклифф-Брауна второстепенную роль.

Образец структурного анализа, разработанный Рэдклифф-Брауном, был важным шагом вперед по сравнению с прежней многозначной «социальной морфологией», или «социальной анатомией», и стал отправной точкой для дальнейшего развития структуралистских моделей в *британской социальной антропологии* (Э. Эванс-Причард, М. Фортес, И. Шапера, Р. Фирт, С. Нэдел, М. Глакмен, М. Уилсон и др.). С одной стороны, рэдклифф-брауновский образец установил общие рамки, в которых велись последующие дискуссии о социальной структуре и проводились социально-структурные исследования; с другой стороны, между последователями ученого произошло размежевание по ряду вопросов, и прежде всего по вопросу о необходимости включения в понятие С. с. диадических (межличностных) отношений.

М. Фортес придерживался широкой трактовки С. с. в духе Рэдклифф-Брауна; в его исследованиях С. с. талленси учитывались как основные группировки («Динамика клановости у талленси», 1945), так и диадические отношения («Сеть родства у талленси», 1949). При этом Фортес отказался от проведенного Рэдклифф-Брауном различия между «С. с.» и «структурной формой», аргументируя это тем, что С. с. не дана в наблюдении: «...структура не может быть воспринята в "конкретной действительности"... При попытке определить структуру приходится... встать на уровень грамматики и синтаксиса, а не разговорного языка»¹.

3. Эванс-Причард, отказавшись от изучения диадических отношений, включал в С. с. только устойчивые социальные группы и отношения между группами и внутри групп. Его более ограниченная, чем у Рэдклифф-Брауна, концепция С. с. получила воплощение в монографии «Нуэры» (1940), где исследовались только территориальные и генеалогические группы и сложные связи между ними. Разработанная в этой книге «парадигма линиджа» стала в последующие годы весьма влиятельной и к тому же, как оказалось, плодотворной структурной моделью.

Устранение диадических отношений из понятия С. с. было сопряжено с устранением из него важного элемента микросоциальной изменчивости и превращением его в понятие более статичное, чем оно было у Рэдклифф-Брауна. Если для социальной антропологии с ее небольшими по размеру объектами наблюдения это было сравнительно нефатальной потерей, то для социологии, исследующей преимущественно крупные общества, такая модификация влекла за собой отграничение С. с. от тех повседневных взаимодействий лицом-к-лицу, в которых она производится, воспроизводится и изменяется, и одностороннее переистолкование «структуры» как исключительно макроструктуры, существующей совершенно независимо от действий конкретных людей, что есть наихудшая версия социологизма.

Попытку сохранить динамический взгляд на С. с., учитывающий как ее микро-социологическую подвижность, так и наличие в ней такого аспекта, как напряжения и конфликты, предпринял С. Ф. Нэдел в книге «Теория С. с.» (1957). Он исходил из той посылки, что «С. с.» следует понимать как «структуру событий», как ««сумму процессов» во времени»².

Элементами С. с. он считал «роли»; ролевая система общества, с его точки зрения, есть «матрица его С. с.». Нэдел писал: «К социальной структуре общества мы приходим путем абстрагирования, путем вычленения из конкретной популяции и ее поведения того образца или «системы» отношений, которые существуют между деятелями, выступающими друг относительно друга в качестве исполнителей ролей»³.

В противовес доминирующей функционалистской тенденции, Нэдел утверждал, что С. с. не свойственна полная, или совершенная, интеграция: «Анализ в терминах структуры не дает представления об обществе в целом; или, что то же самое, нельзя сказать, что общество проявляет всеобъемлющую последовательную структуру в

¹ Цит. по: *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 318.

² Цит. по: *Социология и современность.* М., 1977. Т. 2. С. 194—195.

³ Цит. по: Там же. С. 229.

обычном понимании этого слова. Всегда существуют расхождения, диссоциации, особые замкнутые области, так что любое описание, претендующее на описание единой структуры, фактически дает только фрагментарную, одностороннюю картину»¹.

Роловая теория С. с. Нэдела была весьма влиятельной на рубеже 50 — 60-х гг. XX в. в Великобритании и особенно в США, причем, не только среди социальных антропологов, но и среди социологов. Критика в ее адрес (в частности, со стороны Т. Боттомора) была во многом аналогичной критике других микросоциологических концепций С. с.: в ней не принимались во внимание «социальные группы», что делало ее чрезвычайно неудобной или даже непригодной для анализа социальной стратификации.

Особый вариант переопределения понятий «С. с.» и «социальная организация», реалистический с точки зрения полевой работы и в то же время сохраняющий микросоциологические элементы этих понятий, предложил Р. Фирт в книге «Элементы социальной организации» (1951). Он толковал эти понятия как аналитические: «Антрополог постоянно опробует новые способы выражения или описания реальности в вербальных суждениях. Он понимает, что эти суждения и используемые в них понятия не представляют реальность его наблюдения непосредственно. Такие термины, как *общество, сообщество, структура, функция, организация*, представляют лишь некоторые ее характеристики, или стороны. Они указывают на такие качества, которые, по мнению наблюдателя, он может опознать и которым он дает названия, дабы можно было их далее обсуждать... Независимо от того, пользуемся ли мы при изучении поля социальных отношений понятиями общества, культуры или сообщества, можно провести различие между их структурой, функцией и организацией. Это подпадающее обособлению, но связанные друг с другом аспекты... Под структурным аспектом социальных отношений мы имеем в виду принципы, на которых держится их форма, под функциональным — способ, посредством которого они служат данным целям, а под организационным — направляющую деятельность, которая поддерживает их форму и служит их целям... Понятие С. с. есть аналитический инструмент, призванный помочь нам в понимании того, как люди ведут себя в своей социальной жизни»².

Таким образом, в отличие от Рэдклифф-Брауна, Фирт отказался от онтологизации С. с. Для него она есть лишь *аналитический аспект* (или свойство) реальности, а не сама реальность. Последней же является человеческая деятельность, или «действие». Согласно Фирту, структурная форма общества «реально... образуется устойчивостью или повторяемостью поведения»³. При этом предполагалось, что структурные свойства, вычленяемые наблюдателем, присутствуют и в самой реальности поведения. Природа структурных элементов трактовалась так же, как и у Рэдклифф-Брауна: они существуют «лишь благодаря общему признанию соответствующих социальных стандартов», т. е. лишь постольку, поскольку люди ориентируются на них в поведении.⁴

Понимая социальную антропологию как «микросоциологию», Фирт в целом ориентировался на рэдклифф-брауновское определение «С. с.» в терминах «социальных отношений». Он исходил из того, что «исследования малых сообществ помогают концептуально постичь общество как целое. Наблюдая круг связей отдельных лиц, ученый оказывается в положении, благодаря которому ему легче увидеть весь круг возможных и действительных отношений в социальной жизни и схематично представить главные из них как взаимосвязанную систему»⁵.

Тем не менее включение в С. с. всех диадических отношений представлялось Фирту слишком широким ее определением, заключающим в себе к тому же неправомерное смешение «мимолетных и более устойчивых элементов». В свою очередь,

¹ Цит. по: Социология и современность. М., 1977. Т. 2. С. 195.

² Фирт Р. Значение социальной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2001. Том III. Вып. 2. С. 157, 159, 162.

³ Там же. С. 171.

⁴ Там же. Вып. 3. С. 135.

⁵ Там же. Вып. 1. С. 125.

ограничение понятия «С. с.» только основными группами и отношениями между ними представлялось ему слишком узким. Фирт предлагал средний путь: включать в это понятие не все социальные отношения, а только принципиально важные для членов общества и придающие социальной жизни устойчивую форму, постоянство и преемственность.

В разных обществах, по мнению Фирта, «ключевыми», или «базисными», структурными элементами могут быть разные отношения: отношения, вытекающие из «классовой системы, основанной на связях с землей»; членство в других типах устойчивых групп (кланах, кастах, тайных обществах, возрастных группах); отношения в системе родства; статусные отношения (политические и ритуальные); те или иные виды родственных отношений (например, «брат матери — ребенок сестры»); и т. д. Возрастание или падение значимости тех или иных элементов тождественны изменению С. с.

Поскольку С. с. представляет аспект устойчивости и преемственности социальной жизни, ее нужно описывать через идеальные образцы поведения или идеальные ожидания в отношении поведения. Такое описание по самой своей природе слишком абстрактно и слишком статично. Полное понимание социального процесса требует учета его конкретных и ситуационно изменчивых черт.

Именно с этой целью Фирт и вводит понятие «социальная организация», которое связывается у него напрямую с понятием «социальное действие»: «Необходимо увидеть, как в каждом данном случае социальная деятельность становится результатом сложного комплекса элементов, включающего в себя прямую реакцию на структурные принципы, их интерпретацию и выбор между ними, осуществляемый под влиянием личных интересов и опыта, особенностей темперамента и давлений, оказываемых другими индивидами, стремящимися достичь своих собственных целей»¹. В самом общем определении, «социальная организация» есть «систематическое упорядочение социальных отношений актами выбора и принятия решения»².

Как неоднократно подчеркивалось Фиртом, социальные структуры задают рамки для действия, но в этих рамках неизменно присутствуют неопределенность, противоречия и альтернативы, обусловленные в том числе и множественной включенностью человека в общество.

Таким образом, понятие социальной организации обеспечивает возможность объяснения протекания социального процесса (действия) в условиях противоречий и конфликтов между разными группами, отношениями и структурными принципами; кроме того, оно дает принципиальное объяснение того, как из конкретных действий конкретных людей рождаются новые «структурные сочленения».

По Фирту, «анализ организационного аспекта социального действия является необходимым дополнением к анализу структурного аспекта. Он помогает дать более динамичную трактовку... В целом суть организации состоит в том, что люди достигают чего-то путем спланированного действия. Это социальный процесс, упорядочение действия в такие последовательности, которые согласуются с выбранными целями. Эти цели должны содержать некоторые элементы, имеющие общую значимость для круга лиц, вовлеченных в действие или им затрагиваемых. Эта значимость не обязательно должна быть тождественной или даже подобной для всех; для некоторых из них она может быть и противоположной. Процессы социальной организации могут в какой-то мере состоять в разрешении таких противоположностей с помощью действия, позволяющего тому или другому из элементов выразиться до конца. Социальная организация предполагает некоторую степень единения... Для этого могут использоваться наличные структурные принципы или приниматься альтернативные процедуры. Это предполагает осуществление выбора, принятие решений. И все это как таковое базируется на личных оценках, переводящих общие цели и ценности

¹ Фирт Р. Значение социальной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2001. Том III. Вып. 4. С. 189.

² Там же. Вып. 2. С. 171.

группы в понятия, значимые для индивида. Поскольку всякая организация заключает в себе распределение ресурсов, это предполагает включение в схему ценностных суждений понятия эффективности»¹.

В качестве важнейших элементов социальной организации выделялись координация «деятельностей и поведенческих конфигураций», предвидение в виде суждения о шансах и вероятностях или заменяющей его веры (временной фактор), ответственность (в том числе принятие ответственности самим индивидом и возложение на него ответственности другими) и «базисная компенсация» (возмещение трат и потерь адекватными приобретениями и выгодами, как экономическими, так и иными по своей природе).

Важный вклад в развитие структурной антропологии внес *М. Глакмен*. В целом принимая рэдклифф-брауновское понятие *С. с.*, он положил в основу своей концепции тезис, что любая *С. с.*, даже в традиционных обществах, содержит в себе внутренние противоречия и порождает трения, напряжения и конфликты. Наиболее концентрированное выражение эта концепция получила в книге «Обычай и конфликт в Африке» (1959) и в очерке «Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке» (1954).

Эта концепция отчасти отталкивалась от поздних разработок Рэдклифф-Брауна, содержащихся прежде всего в очерке «Сравнительный метод в социальной антропологии» (1952), в которых был выделен такой особый вид отношений, как отношения «оппозиции». Так, в очерке о «ритуалах восстания» Глакмен объяснял эти ритуалы как внешнее выражение конфликта между различными структурными принципами, или как драматизацию структурных оппозиций, например между полами и между потенциальными престолонаследниками. В анализе этих церемоний принимались во внимание базовые социальные группы (в частности, агнатный линидж), организация браков и т. п.

Объясняя социокультурные факты, Глакмен акцентировал их социально-структурную обусловленность и вносимый ими вклад в сохранение социальных структур, а также в отличие от большинства коллег был склонен обращать внимание на такой аспект *С. с.*, как неравное распределение власти.

Опираясь на анализ ритуалов восстания и их связи с *С. с.*, Глакмен предложил свое объяснение того, почему в современных обществах в отличие от традиционных снятие социальных напряжений через ритуалы такого рода оказывается невозможным: в африканских обществах, согласно Глакмену, ритуальные восстания «протекают в рамках установленной и сакрализованной традиционной системы, в которой есть разногласия по поводу конкретного распределения власти, но нет разногласий по поводу структуры системы как таковой», и подобное «символическое разыгрывание социальных отношений во всей их амбивалентности» есть церемониальное разыгрывание социального порядка, воспроизводящее и укрепляющее этот порядок; оно возможно в силу ограниченного диапазона социальных связей в традиционном обществе; в современном обществе, где диапазон социальных отношений гораздо шире и эти отношения более фрагментированы, согласие по поводу существующего социального порядка лишено структурной опоры и, стало быть, ничем не гарантировано, вследствие чего внешнее выражение структурных напряжений в коллективных действиях угрожает социальному порядку как таковому.²

В некоторых исследованиях Глакмен, как бы компенсируя недостатки рэдклифф-брауновской сосредоточенности на дуальных отношениях, уделял больше внимания группам как элементам *С. с.*, значимым для объяснения тех феноменов, которые Рэдклифф-Браун пытался объяснить исключительно через дуальные отношения между определенными типами родственников. Примером служит анализ «клановых шутивых отношений», содержащийся в книге Глакмена «Обычай и конфликт в Африке».

¹ Фирт Р. Значение социальной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2001. Том III. Вып. 2. С. 167.

² См.: Глакмен М. Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке // Культурология: Дайджест. М., 2000. № 4. С. 40, 57, 59.

В классическом очерке Глакмена «Сплетни и злословие» (1963) был предложен новаторский анализ структурирования социальных отношений на микроуровне повседневного общения. Глакмен показал, что сплетни играют чрезвычайно важную роль в конституировании и поддержании относительно замкнутых социальных кругов («сплетничающих кругов», «сплетничающих ячеек»), членов которых связывают тесные отношения, основанные на общем прошлом, близком знании друг друга и легитимном говорении друг с другом друг о друге. Распределение такого рода памятей, знаний и говорений служит механизмом поддержания прерывности членств, включений и исключений, иерархий статуса и престижа, дифференцированных стандартов и образов жизни.

Как отмечал Глакмен, «специфическое и ограниченное сплетничанье внутри некоторой группы отгораживает ее от других групп, как похожих, так и не похожих на нее»; сплетни и взаимное зубоскальство как в присутствии друг друга, так за спиной друг друга создают и сплавляют «группу внутри более широкого общества или в противовес другим группам»¹. Эта работа отражает интерес Глакмена к микросоциологическому анализу различного рода социальных сетей.

Антропологи Манчестерской школы, сложившейся вокруг Глакмена, переистолковали социальные структуры как «социальные сети» и развивали *концепции социальных сетей*, применимые к исследованиям межличностных отношений в племенных и городских сообществах незападных стран, прежде всего африканских. Этот способ концептуализации и изучения социальных структур нашел воплощение в работах Э. Ботта («Семья и социальная сеть», 1957), Ф. Мейера («Городские и племенные люди», 1962), Б. По («Второе поколение», 1963), Дж.К. Митчелла («Социальные сети в городской ситуации. Анализы личностных отношений в центральноафриканских городах», 1969), Дж. Барнса, А. Бетеля, А. Мейера, М. Шриниваса и др.

В американской культурной антропологии до 40-х гг. XX в. интерес к социальным структурам был выражен сравнительно слабо, что было связано с преобладавшим пониманием ее как науки о культуре, а не об обществе. Сам термин «С. с.» употреблялся, особенно социологами и под их влиянием, но специально при этом не определялся; термин же «социальная организация» считался его синонимом.

Антропологи старой закалки, которые ориентировались на эволюционистские и исторические модели, относились к этому термину скептически. В этом плане показателен случай А. Крёбера. В статье «Структура, функция и паттерн в биологии и антропологии» (1943) он писал, что «термин "С. с." имеет тенденцию к замене термина "социальная организация", не привнося, видимо, ничего нового ни в его содержание, ни в значение»². Во 2-м издании «Антропологии» (1948) он оценил вхождение этого понятия в обиход как «уступку моде», полагая, что оно «ничего не прибавляет к тому, что нам уже известно, а просто служит пикантной приправой»³.

Примеры раннего употребления понятия «структура» американскими исследователями показывают, что ему придавался весьма узкий смысл.

Так, в исследовании супругов Р.С. и Х.М. Линд «Средний город» (1929) выявление «С. с.» города свелось к выявлению и описанию основных «групп», прежде всего классов («рабочего» и «делового») и их внутренних подразделений (которые отождествлялись с профессиональными группами). В работах Р. Линтона «Изучение человека» (1936) и «Культурные основания личности» (1945) была предложена концепция «С. с.» как *совокупности взаимосвязанных «позиций», или «статусов»*, схожая в общих чертах с редклифф-брауновской трактовкой, но менее проработанная и более бедная по своим импликациям. Войдя в широкое обращение, линтоновское толкование С. с. свелось по сути дела к понятию социальной стратификации.

Наиболее проработанные и оригинальные версии структурного анализа в американской антропологии были созданы учеными, ориентировавшимися на британский

¹ Глакмен М. Сплетни и злословие // Соц. и гум. науки. Сер. И. Социология. 2000. № 2. С. 137, 142.

² Цит. по: Леви-Строс К. Указ. соч. С. 286.

³ Цит. по: Там же.

образец социальной антропологии. Американские ученики и последователи Рэдклифф-Брауна, такие как Ф. Эгган, С. Такс, У. Гилберт, Дж.Г. Макаллистер, Ф. Нэш, М. Оплер, Дж. Провинс, применили его модель структурного анализа в исследованиях систем родства различных индейских племен США («Социальная антропология североамериканских племен», под ред. Ф. Эггана, 1937; дополненное издание — 1955).

Серию оригинальных инноваций в рэдклифф-брауновскую концепцию С. с. внес У.Л. Уорнер, самый известный из учеников Рэдклифф-Брауна в США. Он был убежденным сторонником «реляционного типа анализа», настаивая на том, что элементарной единицей С. с. является не индивид, а отношение; этот подход выдвигался как альтернатива преобладавшей в середине XX в. трактовке структуры в терминах индивидов или позиций (как у Линтона). Согласно Уорнеру, «С. с. — это система формальных и неформальных группировок, посредством которой регулируется социальное поведение индивидов.

Чтобы описать С. с. (например, семью), необходимо собрать и описать вариации и нормы данных типов взаимоотношений, таких как отношения "отец —сын" и "муж —жена". Для целей непосредственного наблюдения необходимо выделять различные отношения»¹. Сами «социальные отношения» понимались как состоящие «из привычных и ожидаемых способов поведения, оцениваемых членами группы и получающих с их стороны негативные или позитивные санкции»².

Уорнер выделял различные типы С. с. («институтов», «подгрупп»), находимых в разных обществах и «различимых по упорядоченному расположению их членов в отношениях друг с другом и с членами более широкого сообщества». Это — элементарная семья, «экономическая организация» (в том числе, например, компании, фабрики, магазины или такие экономические институты простых обществ, как орда и группа охотников), «политическая организация» (в том числе органы управления, иерархии контроля, политические партии, тайные общества и т. п.), формальные и неформальные ассоциации, клики, церковь, половые и возрастные группирования, касты и классы, школа и т. д. Все эти структуры раскладывались на образующие их отношения диадического типа и изучались через их призму.

Таким образом Уорнер исследовал, например, статусные системы («Статусная система современного сообщества», совм. с П. Лантом, 1942), этнические группы («Социальные системы американских этнических групп», совм. с А. Сроулом, 1946), предприятие («Социальная система современного предприятия», совм. с Дж. Лоу, 1947), ассоциации («Социальная жизнь современного сообщества», совм. с П. Лантом, 1941; «Живые и мертвые», 1959).

Типовое сходство структур разных обществ дает, по Уорнеру, надежную основу для их сравнительного анализа. Сообщество, в качестве частей которого рассматривались эти структуры, тоже понималось в терминах отношений; эту исследовательскую позицию Уорнер принял уже в своей первой крупной работе «Черная цивилизация» (1937) о социальной организации мурнгин в Австралии.

Сообщество бралось как основной объект исследования и определялось как «непрерывное взаимодействие некоторого множества индивидов в структурной сетке отношений, размещенной в конкретном обособленном пространстве», или как «сложная конфигурация отношений, каждое из которых является частью тотального сообщества и находится в отношениях взаимозависимости со всеми другими его частями»³.

Действия и взаимодействия людей как наблюдаемые события требовалось рассматривать в контексте социальных отношений. Уорнеровская модель исследования включала следующие шаги: «Работая в полевых условиях, антрополог наблюдает любое данное событие в контексте особого набора социальных отношений между вовлеченными в него индивидами. Далее он рассматривает эти социальные отношения

¹ Уорнер У.Л. Живые и мертвые. М.-СПб., 2000. С. 580 — 581.

² Уорнер У.Л. Социальная антропология и современное сообщество // Соц. и гум. науки. Сер. 11. Социология. 1999. № 1. С. 129.

³ Уорнер У. Живые и мертвые. С. 578.

как часть более крупной конфигурации, например семьи, клики, ассоциации или их комбинаций. Возникающая в итоге интерактивная система исследуется далее в контексте сообщества в целом»¹. Таким образом, в основу исследовательской процедуры был положен микросоциологический анализ наблюдаемых социальных событий.

Микросоциологическая трактовка «С. с.» соединена у Уорнера с динамическим ее видением: С. с., как и вообще все «социальные конфигурации», «находится в движении»². Действие при этом понимается как жестко обусловленное структурным контекстом: «Моральный тип контекста, который организует отношения между членами вида в управляемое и контролируемое поведение, регулирующее человеческое существование, характеризуется обязанностями, обязательствами, правами, привилегиями и соответствующими ценностями и санкциями. Наш моральный порядок... включает огромное множество поддающихся опознанию социальных контекстов. Чтобы адекватно с ним работать, необходимо принимать во внимание, какие типы статусов и ролей содержит контекст, как они связаны друг с другом, а также какого рода семьи, политические и экономические группы, формальные и неформальные организации являются частями контекста той или иной ситуации»³. Структура внеиндивидуальна; она довлеет над конкретной социальной жизнью и сохраняет свою преемственность в череде поколений.

Важное значение имело введенное Уорнером гипотетическое понятие *базисной структуры*. В его основе лежала интуиция, что «все сообщества тяготеют к акцентированию определенных частей своей организации» и что, «следовательно, некоторые структуры в социальной системе часто являются доминирующими, тогда как другие модифицируются, приспосабливаясь к фундаментальной»⁴.

Согласно Уорнеру, базисная структура «придает форму обществу в целом и интегрирует другие структуры в социальное единство почти так же, как скелет дает телу структурный каркас»; кроме того, она «определяет базисное мировоззрение индивида и тот более широкий контекст, с которым он в конечном итоге связывает свои определения социального обычая»⁵.

Так, в обществах австралийских аборигенов такой структурой является сложная *система родства*, во многих племенах Восточной Африки и Новой Гвинеи — *система возрастных градаций*, в Индии и в ряде индейских общин (например, у натчез) — *кастовая система*, в полинезийских сообществах — *статусные иерархии*. Понятие «базисной структуры» стало важным мостиком между «примитивными» и современными обществами, между социологией и социальной антропологией. Его смысл в том, что представления о структуре, сложившиеся в западных обществах на основе западного социального опыта, не переносятся напрямую на общества, структурированные иным образом, и наоборот.

Так, в примитивных обществах «значительная часть социального поведения встроена в организацию родственных отношений и лишь в самой незначительной степени определяется экономической и политической организацией», а в американском «организованное родственное поведение является всего лишь одним из нескольких типов социальной организации, контролирующих поведение»⁶.

Приятие «базисная структура» аналогично марксистскому понятию «базис», притом что в трудах К. Маркса («Капитал») и Ф. Энгельса («Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Анти-Дюринг») отмечалось, что в первобытных обществах ключевую роль играют кровнородственные, а не экономические отношения. Позже это понятие использовал в своей социальной теории Ю. Хабермас.

¹ Уорнер У.Л. Социальная антропология и современное сообщество // Соц. и гум. науки. Сер. 11. Социология. 1999. № 1. С. 129.

² Он же. Живые и мертвые. С. 580.

³ Там же. С. 533.

⁴ Социальная антропология... С. 129.

⁵ Живые и мертвые. С. 603 — 604.

⁶ Там же. С. 582.

Одним из оригинальных приложений подобного понимания структуры стал уорнеровский анализ «классов». Лежавшая в его основе гипотеза, что в современном обществе США базисной структурой является экономическая, не вполне подтвердилась; в детерминации «классов» участвовали не только экономические, но и многие другие виды отношений. (Так, П. Бурдые позже показал важную роль, которую в их воспроизводстве играют структуры родства.)

В Ньюберипорте для выявления его классовой структуры, в соответствии с отношенческим ее пониманием, было опрошено несколько тысяч индивидов; для установления классовой принадлежности учитывались не только доходы, но также принадлежность к семьям, кликам, ассоциациям, церквям, другим группам, место проживания и тип жилища, образ жизни и т. д. Введенная Уорнером шестичленная схема (низший низший, высший низший, низший средний, высший средний, низший высший и высший высший классы) стала доминирующей в социальных науках и сохраняется до сих пор.

Другой оригинальный вклад Уорнера в развитие структурного анализа связан с его исследованиями *символизма*. С. с. трактуется в этом контексте как ментальная и коммуникативная и включает отношения, связывающие живых людей не только с другими живыми людьми, но также с вещами, с умершими, с пока еще не родившимися и со сверхъестественными существами.

Наиболее полно это понимание структуры Уорнер реализовал в книге «Живые и мертвые». В частности, церковь как институт, по Уорнеру, не только «организует членов всего общества в структурные аранжировки, связывающие одних членов с другими», но и «связывает их в группу, которая организует отношения повседневного мира с миром сверхъестественного. Обитатели сверхъестественного общества (включающего... некоторых или всех без исключения лиц — таких, как души мертвых, души нерожденных и боги) систематически связаны друг с другом и с членами церкви системой ритуала и мифа»¹.

В целом, исследуя символизм, Уорнер придерживался структуралистских моделей интерпретаций, разработанных до него в рамках Французской социологической школы и дюркгеймианского направления в британской социальной антропологии, однако пошел гораздо дальше в их использовании по сравнению со многими предшественниками. Он исходил из того, что «функционирование символических систем связано со структурными формами и является их выражением»². Этот постулат нередко имел следствием жесткий структурный редукционизм.

В работах среднего и особенно позднего периода Уорнер внес важный вклад в прояснение понятия «структурная сложность». В 1941 г. Уорнер писал: «Когда мы говорим, что наше общество является сложным, мы имеем в виду, что в нем существует больше внутренних группировок, большее число социальных отношений и более высокая социальная дифференциация в составляющей общество совокупности отношений. Социальная эволюция состоит в переходе от простого к сложному, который происходит вместе с возрастанием в обществе числа социальных отношений. Это означает большую сложность С. с., постоянное разрастание сети социальных отношений»³.

Более проработанная концепция структурной сложности содержится в работах «Корпорация в эмерджентном американском обществе» (1962) и «Эмерджентное американское общество» (т. 1, 1967). В сложном обществе ключевые социальные отношения теряют свой прежний локальный базис, центры принятия наиболее важных решений перемещаются из локальных сообществ в крупные города; этот процесс не только радикально меняет значимость сообщества и социальных отношений, строящихся на локальной основе, но и трансформирует до неузнаваемости практически все структуры (технологические, экономические, политические, образовательные,

¹ Уорнер У. Живые и мертвые. С. 601—602.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 581.

ассоциационные, религиозные, символические и т. д.). На место жестких фиксированных статусов приходят открытые и подвижные; общество становится «текучим» (fluid); инновация и изменение встраиваются в саму структуру современных социальных систем как основополагающий их элемент. Эти поздние идеи Уорнера опирались на обширные эмпирические исследования крупных корпораций и их руководящего состава.

Важной вехой в антропологическом изучении социальных структур в США была работа Дж.П. Мердока «Социальная структура» (1949). В ней не было предложено никаких принципиально новых концептуализаций, но была предпринята решительная попытка перевести исследования структур в русло объективистской (бихевиористской по происхождению) научной программы путем введения в них статистических методов.

Собрав данные по одному из аспектов социальной организации (семейной организации, системам родства, родственным и территориальным группам, браку и сексуальному поведению) для 250 обществ, Мердок подверг их статистическому анализу и обнаружил, что различные структурные элементы комбинируются не произвольно и не любыми способами: одни элементы могут сочетаться или не сочетаться с другими; в каждой конкретной социальной организации имеется тенденция к интеграции, или «систематичности»; элементы тяготеют к образованию согласованного целого.

Исходя из этого, Мердок выделил 11 основных, или «первичных», типов социальной организации, представляющих устойчивые сочетания элементов (эскимосский, гавайский, юманский, фокс, гвинейский, дакотский, суданский, омаха, нанканский, ирокезский и кроу); каждый был поделен далее на несколько подтипов. В основу «первичных» типов были положены различные виды счета родства и номенклатуры родства; подтипы выделялись по таким параметрам, как счет родства, терминология родства для кузенов, брачное поселение, кланы и деды, другие родственные группы, экзогамия, тип брака, тип семьи, терминология родства для теток, терминология родства для племянниц (каждый параметр — переменная, могущая принимать разные значения).

На основе этой классификации, задающей возможности переходов от одних типов или подтипов к другим, Мердок проверил и подтвердил динамическую гипотезу об эволюции систем родства, состоящую в том, что *каждая конкретная система определенного типа, начав изменяться, может с более или менее высокой вероятностью изменяться только в определенном веере направлений, ведущих к ограниченному набору других типов*. Обычно, как считал Мердок, изменение системы начинается с изменения локальности брачного поселения, после чего начинают изменяться другие ее структурные элементы.

Таким образом, мердоковская классификация представляет «все основные возможности изменения социальной структуры, их порядок и последовательность и все их основные ограничения. Классификация может рассматриваться как своего рода лабиринт, в котором общество может начать движение в одной точке и дойти до любой другой точки, но только ограниченным набором возможных путей»¹. Эта теория устанавливала не исторический ход эволюции, а логику преобразования одних социальных структур в другие.

Исследования социальной структуры в современной западной социальной науке (2-я половина XX в.)

В 50 — 60-е гг. XX в. в американской антропологии проявилось недовольство статическими структурными подходами и наметилось движение к подходам более динамическим, обходящимся без допущения культурной стабильности. Выразителями этого движения были Дж.П. Мердок (ст. «Изменение акцента в социальной структуре», 1955), Э.З. Фогт (ст. «О понятии структуры и процесса в культурной антропологии», 1960) и др.

¹ Мердок Дж.П. Социальная структура. М., 2003. С. 256.

Во Франции после Второй мировой войны развитие структурных теорий и исследований происходило под влиянием лингвистического структурализма Ф. де Соссюра и марксистской версии структурализма. Последняя связана прежде всего с именем Л. Альтюссера, пытавшегося разработать научную модель С. с. на основе идей Маркса. Эта модель включала три уровня (экономический базис, политическую структуру, идеологическую надстройку) и уступала в сложности аналогичным моделям, предложенным ранее Чикагской школой (где выделялись экологический, экономический, политический и культурный уровни социальной организации) и Парсонсом (который выделял такие иерархически упорядоченные подсистемы общества, как экономическая, политическая, социальное сообщество и фидуциарная). Модель Альтюссера вместе с тем была ориентирована на анализ социальных корней и функций идеологии, для которого указанные модели не подходили или, скорее, не использовались. В Великобритании некоторые антропологи (прежде всего П. Уорсли и М. Блох) пытались построить структурный анализ на основе марксистской теории, оперируя понятиями «формация», «базис», «надстройка», «способ производства», «классовые структуры» и т. д.

Главная фигура во французской структурной антропологии 2-й половины XX в. — К. Леви-Строс. Он развил оригинальную версию структурализма, опирающуюся на идеи Дюркгейма и Моссса, но очень отличную от тех версий структурализма, происходящих из этого же источника, которые получили развитие в британской и американской антропологии. Хотя во всех работах ученого речь, так или иначе, идет о «структурах», наиболее систематично его взгляд на «структуры» изложен в книгах «Структурная антропология» (1957) и «Структурная антропология: II» (1973).

Основная посылка, их которой исходит Леви-Строс, состоит в том, что «понятие С. с. относится не к эмпирической деятельности, а к моделям, построенным по ее подобию»¹. Эта посылка устанавливает принципиальное отличие его понимания С. с. от Рэдклифф-брауновского: если Рэдклифф-Браун рассматривал ее как реальность, относящуюся к «порядку эмпирического наблюдения», то для Леви-Строса это — всего лишь мысленная модель, которая конструируется ученым для объяснения наблюдаемой реальности и может быть приближена к ее глубинным (бессознательным) структурам посредством логических операций с этой моделью («экспериментов на моделях», разного рода «преобразований», установления гомологий и т. п.).

Предполагалось, что Рэдклифф-Браун ищет структуры «не там, где нужно, и тем самым лишает понятие структуры всякого смысла»². Леви-Строс считает задачей этнологии (в отличие от этнографии) построение моделей, соответствующих явлениям, находимым в изучаемых обществах. Этнография и история собирают и систематизируют эмпирические данные, а этнология и социология оперируют моделями, построенными на основе этих данных.

Согласно Леви-Стросу, «для того, чтобы модели заслужили название структуры, необходимо и достаточно выполнение четырех условий. Прежде всего, структура есть некая система, состоящая из таких элементов, что изменение одного из этих элементов влечет за собой изменение всех других. Во-вторых, любая модель принадлежит группе преобразований, каждое из которых соответствует модели одного и того же типа, так что множество этих преобразований образует группу моделей. В-третьих, вышеуказанные свойства позволяют предусмотреть, каким образом будет реагировать модель на изменение одного из составляющих ее элементов. Наконец, модель должна быть построена таким образом, чтобы ее применение охватывало все наблюдаемые явления»³.

Отделение «структурного порядка» от «событийного порядка» влечет у Леви-Строса целую серию других переопределений. Иначе устанавливается соотношение

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001. С. 287.

² Он же. Предмет антропологических исследований // Культурология: Дайджест. 2000, № 1. С. 20-21.

³ Он же. Структурная антропология. С. 288.

понятий «С. с.» и «социальные отношения»: «Социальные отношения являются основным материалом для построения моделей, выявляющих... С. с. С. с. ни в коем случае не может быть сведена к совокупности социальных отношений, наблюдаемых в данном обществе... Структурные исследования занимаются изучением отношений, пользуясь при этом моделями»¹. «Группа» переопределяется аналогичным образом как «способ группировки явлений между собой»².

Единицами, из которых образуются «структуры» как модели, оказываются смысловые образования — *бинарные оппозиции*. Сам предмет структурной антропологии трактуется как имеющий «символическую природу»; изучаемые феномены трактуются как «знаковые образования», за которыми стоят подлежащие выявлению смысловые коды; моделируемые антропологами глубинные структуры являются смыслами.

Установление смысловой природы «социальных структур», помимо прочего, отличает леви-стросовский подход к пространственным упорядочениям от «экологического» подхода Чикагской школы (и от «социальной морфологии» Дюркгейма в натуралистических ее вариантах): «структурная антропология» изучает пространственное распределение социальных явлений (в частности, пространственную структуру поселений или жилых помещений) только как распределение в «социальном» (смысловом) пространстве, не зависящем от естественных факторов; «территориальные структуры» истолковываются как проекции смысловых «социальных структур» (либо действительных наличных структур, либо хранящихся в сознании людей моделей прошлых структур).

Структурные исследования, вытекающие из подобных программных посылок, имеют в высокой степени абстрактный и формальный характер. Что бы ни изучалось — системы родства и брака, тотемизм, обрядовые практики, формы поселений и жилищ, системы мышления, мифы, прически и т. д., — целью является «построение моделей, формальные свойства которых можно путем сравнения и объяснения свести к свойствам других моделей»³. В качестве конечного результата таких исследований видится своего рода «грамматическая система» изучаемых явлений, что-то вроде «языка», который «с помощью небольшого набора правил описывает явления, до сих пор считавшиеся различными»⁴.

Э. Лич был единственным в британской антропологии последователем Леви-Строса, но лишь в начале своей деятельности. Если его ранняя работа «Политические системы Верхней Бирмы» (1954) была написана в традиции леви-стросовского структурализма, то позже он отошел от этого подхода к более привычной позиции для его британских коллег.

В своих поздних работах, в частности в книге «Культура и коммуникация» (1976), Лич попытался достичь синтеза британской и леви-стросовской традиций структурализма, исходя из того, что социальные структуры, изучаемые британцами, не выводимы полностью из структур представлений, изучаемых Леви-Стросом, равно как и наоборот.

По словам Лича, «соперничающие теории антропологов сами по себе суть части единого взаимодействующего целого. Обе точки зрения принимают центральный догмат функционализма: культурные детали всегда должны рассматриваться в контексте; все сцеплено со всем. В этом отношении... два подхода — эмпирический (функциональный) и рационалистический (структурный) — являются взаимодополняющими, а не противоречащими друг другу; один представляет собой трансформацию другого»⁵. В рамках такого синтеза С. с. были четко понятийно отделены от тех смысловых структур, изучением которых занимался Леви-Строс.

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001. С. 287, 300.

² Там же.

³ Там же. С. 295.

⁴ Леви-Строс К. Предмет антропологических исследований. С. 23, 24.

⁵ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. С. 12.

К середине XX в. в связи с относительно автономным и параллельным развитием социальной антропологии и социологии в этих двух дисциплинах сформировались свои особые области содержательных исследований, так или иначе связанных с общей тематикой «социальных структур». В антропологии это были прежде всего исследования родства. Леви-Строс писал: «...понятие структуры нашло свое главное приложение в этой области. В сущности, при исследованиях отношений родства этнологи заняты почти исключительно их структурой»¹.

Социологи сосредоточились, в свою очередь, на изучении *социальной стратификации* современных обществ; для многих социологическое изучение С. с. стало почти синонимом исследований стратификации (в особенности это касается эмпирических исследований). Сосредоточение на этой теме потребовало новых концептуализаций, которые не могли быть разработаны в рамках антропологических концепций С. с.

В США уорнеровский подход к изучению статусных и классовых структур, приспособленный к небольшим компактным сообществам традиционного типа, хотя и был в 1940-е гг. наиболее известным, не удовлетворял социологов по ряду параметров. Важный вклад в разработку социологических концепций стратификации внесли П.А. Сорокин, Т. Парсонс, А.А. Стинчкомб, К. Дэвис, У. Мур, М. Тьюмен, Р. Бендикс, Л. Рейссман и др.²

В британской социологии до середины XX в. С. с. понималась главным образом как совокупность основных институтов и групп (в том числе «классов»), составляющих общество. По словам Дж. Рекса, «основной ориентацией британской социологии... был сбор данных, которые описывали статистическое распределение индивидуальных характеристик и жизненных шансов среди населения, и именно такие исследования имели в виду английские социологи, когда говорили об изучении С. с.»³. До 60-х гг. XX в. в британских теоретических дискуссиях о социальной структуре основной тон задавали антропологи (А.Р. Рэдклифф-Браун, Р. Фирт, М. Глакмен и др.).

В 50 — 70-е гг. XX в. британские социологи опубликовали целый ряд оригинальных работ о стратификации и классовой структуре британского общества, гораздо более теоретически насыщенных по сравнению с прежними исследованиями. Это «Гражданство и социальный класс» Т.Х. Маршалла (1950)⁴, «Социальный класс и шанс на образование» А. Хэлси (1957), «Чернорабочий: изучение классового сознания» Д. Локвуда (1958), «Классы в современном обществе» Т. Боттомора (1965), «Изготовление рабочего класса в Англии» Э.П. Томпсона (1968), «Богатый рабочий» Дж. Годдторпа, Д. Локвуда, Ф.Бичхофера и Дж. Платта (3 т., 1968 — 1969), «Класс, неравенство и политический порядок» Ф. Паркина (1971), «Класс, коды и контроль» Б.Б. Бернштейна (Зт., 1971 — 1975), «Классовая структура развитых обществ» Э. Гидденса (1973), «Политическая власть и социальные классы» Н. Пуланцаса (1973), «Сознание и действие у западного рабочего класса» М. Манна (1973), «Фрагментарная классовая структура» К. Робертса, Ф. Кука, С. Кларка и Э. Семеновфа (1977), «Социальная мобильность и классовая структура в современной Британии» Дж. Годдторпа (1980), «Класс, структура и знание» Н. Аберкромби (1980), «Социальные корни и судьбы: семья, класс и образование в современной Британии» А. Хэлси, А. Хита и Дж. Риджа (1980) и др.

В сфере общей социологической теории ключевые шаги в разработке понятия С. с. связаны с именами классиков американского структурного функционализма Г. Парсонса и Р.К. Мертона. На обоих сильно повлияли структурно-функциональные концепции британских антропологов.

У Парсонса понятие «С. с.», как и все понятия в его концептуальных схемах, является аналитическим. Его референтом является, соответственно, не вещная реальность, а аналитически выделяемый аспект этой реальности. Понятие «С. с.» получает

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 287.

² См. сборник: Социальная стратификация. Вып. I — III. М., 1992.

³ Цит. по: Социология и современность. Т. 2. С. 225.

⁴ См. рус. пер.: Маршалл Т.Х. Избранные очерки по социологии. М., 2006. С. 72 — 137.

наиболее эксплицитную и последовательную разработку в работах Парсонса начала 50-х гг. («К общей теории действия», «Социальная система», 1951; «Рабочие тетради по теории действия», 1953), в которых развиваются теоретические модели для анализа систем (таких, как система действия, социальная система и т. д.).

В отличие от старой традиции использования понятия «структура» в паре с понятием «функция», Парсонс берет в качестве парного ему понятия «процесс». Каждая система обладает такими взаимно дополняющими друг друга аспектами, как устойчивость и изменчивость; в качестве сокращенного обозначения первого из них используется понятие «структура». По словам Парсонса, «структура системы является тем рядом свойств компонентов и их отношений или комбинаций, который для частных аналитических целей логически и эмпирически может трактоваться как константный... Понятие стабильности используется здесь в качестве определяющей характеристики структуры»¹.

Структура системы в этом контексте противопоставляется процессам взаимодействия, протекающим внутри системы и между системой и ее средой. В целом понятие структуры, по Парсонсу, играет очень важную, но вспомогательную роль в анализе систем: «Система структурных категорий является такой концептуальной схемой, которая обеспечивает упорядочение динамического анализа... В то же время должно быть совершенно ясно, что такой морфологический интерес сам по себе не является целью — его продукты составляют незаменимые инструменты для решения других задач»². С развитием динамического анализа независимая значимость структурных категорий уменьшается.

Рассматривая «социальные системы» в аналитическом их понимании, Парсонс выделял в качестве их элементов сначала «акторов» и «отношения» между ними, а в более поздней и проработанной версии — такие единицы, как «роли», «коллективы», «нормы» и «ценности». Эти единицы являются аналитическими, как и образуемая ими «структура».

Парсонс, в частности, пишет, что «всякая конкретная структурная единица социальной системы всегда является комбинацией всех четырех компонентов... Мы часто говорим о роли или коллективной организации, как будто они являются конкретными сущностями, однако они, строго говоря, эллиптические по своему характеру. Не существует коллективной организации без ролевого членства и, наоборот, не существует роли, которая не является частью коллективной организации»³.

Компоненты каждого вида, связанные «стандартизированными отношениями», образуют аналитически независимые «подсистемы» общества: роли — экономическую подсистему, коллективы — политику, нормы — социальное сообщество, а ценности — фидуциарную подсистему. Эти подсистемы выполняют в обществе функции адаптации (А), целедостижения (G), интеграции (I) и сохранения латентного паттерна (L). В соответствии с моделью AGIL Парсонс анализировал также структуры других систем на всех уровнях «системной референции».

Если Парсонс работал с понятием «структура» на самых абстрактных теоретических уровнях, то Мертон применял его как необходимый элемент в построении различных теорий среднего уровня. Один из пунктов «парадигмы для функционального анализа», разработанной Мертоном в очерке «Явные и латентные функции», требовал при изучении социальных явлений учитывать их «структурный контекст», под которым имелось в виду «ограничивающее влияние С. с.».

Многие исследования Мертона строятся как выявление набора альтернатив, допускаемых существующей С. с. Классические образцы таких исследований содержатся в работах Мертона об аномии и девиантном поведении, бюрократической

¹ Парсонс Т. Функциональная теория изменения // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1996. С. 478, 479.

² Парсонс Т. Социальная система // Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 94.

³ Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль. С. 512.

структуре и личности, этосе науки. Своего рода обобщение мертоновского структурного подхода содержится в его книге «Структурный анализ в социологии» (1975).

Под влиянием структурного функционализма в 50 — 60-е гг. XX в. в качестве основного течения в социологии (прежде всего американской) утвердилась так называемая *структурная социология*. Для авторов и трудов, относимых к этой категории, характерен макросоциологический подход, преобладающий интерес к социальным структурам и институтам (в разном их понимании), а также рассмотрение человеческого поведения и социальных процессов через призму структурных давлений и контекстов, в крайнем случае — редукция их к этим давлениям и контекстам.

60-е гг. XX в. отмечены рождением целого ряда теоретических альтернатив «структурной социологии», в основном микросоциологических, в которых понятие С. с. было решительно переосмыслено.

Г. Блумер, систематизатор современного символического интеракционизма, не отрицая наличия в обществе той устойчивости, которая обычно концептуализируется как «структура», подчеркивал, что в первую очередь общество есть действие, взаимодействие, процесс «интерпретации и определения», ключевым звеном которого является процесс формирования значений. При этом соотношение человеческого поведения и структуры было радикально переопределено: не структура определяет поведение, а люди своими действиями структурируют социальную реальность. Становление новых структур было отождествлено с кристаллизацией новых форм коллективного поведения, а последние, в свою очередь, с формированием новых схем интерпретации.

В концепции Блумера «регулярный, стабильный и повторяющийся характер совместных действий» объясняется наличием общих определений и интерпретаций. «Структура» деонтологизируется и рассматривается как свойство совместных действий или как их эпифеномен. С этой точки зрения «общество рассматривается не как определившаяся... структура, но то, как люди приспосабливаются к условиям жизни; она рассматривает социальное действие не как следствие С. с., а как формацию, созданную людьми-актерами; она рассматривает формацию действия... как конструкции, созданные актерами... [она] рассматривает жизнь группы не как проявление или высвобождение определившейся структуры, а как процесс построения совместных действий; она рассматривает так называемое взаимодействие между частями общества не как прямое влияние одной части на другую, а как промежуточный фактор интерпретаций, создаваемых людьми»¹. Процесс рождения новых структур в процессе совместного поведения был детально проанализирован Блумером в работе «Коллективное поведение»².

Аналогичный способ толкования «С. с.» в терминах действия и сознания действующих был предложен Э. Тирикьяном, который определил «С. с.» как «комплекс нормативных феноменов интерсубъективного сознания, служащих формированию поведения в социальном пространстве» (ст. «Структурная социология», 1970)³.

Феноменологическое переопределение «С. с.» было предложено П. Бергером и Т. Лукманом. В качестве элементов, из которых образуются «социальные структуры», у них выступают интерсубъективные «институты», т. е. анонимные «типизации» и «рецепты», сконструированные людьми в их повседневных взаимодействиях, но отделившиеся с помощью различных знаковых средств (в первую очередь языка) от тех конкретных ситуаций «лицом-к-лицу», в которых они конструировались, и приобретшие в силу своей анонимности свойства объективной реальности, принудительной в отношении индивидов.

«С. с. — это вся сумма типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образов взаимодействия. В качестве таковой С. с. является существенным элементом

¹ Блумер Г. Социологическая концепция Джорджа Герберта Мида // Рабочие тетради по истории и теории социологии. Вып. 1. М., 1992. С. 25 — 26.

² Рус. пер.: Американская социологическая мысль. С. 166 — 212.

³ Цит. по: Социология и современность. Т. 2. С. 202.

реальности повседневной жизни... Институционализация имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода... любая такая типизация есть институт... Институциональный мир — как и любой отдельный институт — это объективированная человеческая деятельность. Иначе говоря, несмотря на то, что социальный мир отмечен объективностью в человеческом восприятии, тем самым он не приобретает онтологический статус, независимый от человеческой деятельности, в процессе которой он и создается»¹.

Не отрицая адекватности «чисто структурного анализа» для решения широкого круга социологических задач, Бергер и Лукман предупреждали, что «чисто структурная социология постоянно пребывает в опасности — овеществления социальных феноменов»². Избегать этой опасности помогает «систематический учет диалектического отношения между структурными реальностями и человеческим делом конструирования реальности в истории»³; в частности, отмечается, что «к любому утверждению относительно "логики" институтов нужно подходить с большой осторожностью», так как «логика свойственна не институтам и их внешней функциональности, но способу рефлексии по их поводу»⁴.

В этнометодологии «структурные» свойства были переопределены как относящиеся скорее не к intersubjectивным смысловым образованиям, а к практическому действию как таковому; речь шла не о содержательных, а о сугубо формальных структурах (см.: «Этнометодология»).

Проблема «действие *versus* структура», резко обозначившаяся с конца 60-х гг. XX в. и материализовавшаяся в противоборстве направлений, придающих «первичность» тому или другому, стала одной из узловых проблем, вокруг которых развернуты важнейшие теоретические усилия в социологии конца XX в.: «конструктивистский структурализм» П. Бурдьё, теория структуриации Э. Гидденса, теория морфогенеза М. Арчер и др. Дискуссии вокруг этой проблемы продолжаются.⁵

В советской марксистско-ленинской философии понятие «С. с.» фигурировало как понятие «общественный строй» и было сильно идеологически деформированным. В советской социологии под «С. с.» понималась совокупность демографических и социальных групп (в том числе «классов» и «прослоек»). Постсоветская социология в основном резервирует за этим термином такое же значение; исследования российских структурных трансформаций преимущественно ограничиваются переменами в экономическом укладе и в групповой композиции российского общества.

За полтора столетия использования понятия «С. с.» так и не было достигнуто согласие в его толковании. Вместе с тем оно было и остается одним из наиболее эвристически полезных и продуктивных понятий в науках о человеке, обществе и культуре, отчасти именно в силу своей многозначности.

См. также статьи: *Общество; Община; Этнометодология.*

Лит.: Блау П. Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1996. С. 7 — 28; *Глакмен М.* Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке // Культурология: Дайджест. М., 2000. № 4. С. 38-75; *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1996; *Он же.* Социология. М., 1995; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001; *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001; *Мердок Дж.П.* Социальная структура. М., 2003; *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996; *Он же.* Социальные функции священного. СПб., 2000; *Парсонс Т.* О социальных системах. М., 2002; *Он же.* О структуре социального действия. М., 2000; *Рэдклифф-*

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 59, 92, 101 — 102.

² Там же. С. 298.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 108.

⁵ См. тексты Г. Терборна, Дж. Тернера и М. Арчер в сб.: Теория общества: Фундаментальные проблемы. М., 1999.

Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001; Он же. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001; Уорнер У.Л. Живые и мертвые. М.-СПб., 2000; Он же. Корпорация в эмерджентном американском обществе // Соц. и гум. науки. Сер. 11. Социология. 1999. № 1 — 2; Фирт Р. Элементы социальной организации (главы 1, 2) // Личность. Культура. Общество. 2001. Том III, вып. 1—4 (7—10); Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. М., СПб., 2000; Approaches to the Study of Social Structure. N.Y., 1975; Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М., 1985; Blau P., Merton R. (eds.) Continuities in Structural Inquiry. L., Beverly Hills, 1981; Bott E. Family and Social Network. L., 1957; Fortes M. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L., 1945; *idem*. The Web of Kinship among the Tallensi. L., 1949; Fortes M. (ed.) Social Structure: Essays Presented to A.R. Radcliffe-Brown. Oxford, 1949; Cluckman M. Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford. 1965; Eggan F. (ed.) Social Anthropology of North American Tribes. Chicago, 1937; Gluckman M. Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought. L.; Boston, 1974; Mitchell J. C. (ed.) Social Networks in Urban Situation. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns. Manchester, 1969; Nadel S.F. The Theory of Social Structure. L.; N.Y., 1957; Schnore L. Social Morphology and Human Ecology // American Journal of Sociology. May, 1958. P. 620-634.

В.Г. Николаев

3.3. КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ

Личность (в культурной антропологии)

Личность (далее А.) — интегративное состояние и качество человека как субъекта деятельности и культуры. Проблема Л. является одной из центральных проблем социальной и культурной антропологии, в т.ч. исследовательского направления «культура-и-личность», послужившего идейно-теоретической базой для формирования новых научных дисциплин (психологии культуры, психологической антропологии и пр.).

Человек и личность в системе социально-гуманитарного знания

Человекознание представляет собой наиболее широкую на сегодняшний день систему знания, объединяющую научные дисциплины и концепции самых разных идейных и теоретических ориентаций на основе изучения человека как многогранного существа. В него входят *гуманитарное знание* (философия, искусствоведение, филология, религиоведение и т. д.) и комплекс научных дисциплин, включающий в себя как *естествознание* (биология, физическая антропология), так и *социальные науки* (социология, социальная и культурная антропология и пр.).

Гуманитарное знание основано на преимущественно дескриптивном (описательном) и аксиологическом (ценностном) способах получения информации о человеке, выраженной, как правило, в текстах и других знаковых системах. Это «понимающее» знание, получаемое в ходе интерпретации смыслов и «расшифровки» соответствующих им символических значений. Так, например, философия рассматривает бытие человека и Л. в контексте взаимодействия с миром. Она исследует сущность человека и смысл его жизни, выявляя общие закономерности развития его биологического и социального развития и раскрывая идеалы, ценности и цели.

Следовательно, философское знание о человеке стремится не только к изучению его целостности, но и к выявлению всеобщих и сущностных связей в системе «человек — мир». Эти связи имеют ценностно-нормативную окраску, так как устанавливаются границы познания человека, обусловленные господствующим в обществе или в определенной идеологической системе философским мировоззрением.

К другим разделам гуманитарного знания относятся, с одной стороны, неотрефлексированные мировоззренческие представления, характерные для той или иной

культуры и сформированные на базе ведущих ценностей, а с другой — система знаков и символических значений. Сюда относятся религиозные, эстетические, художественные, этические, исторические, филологические и педагогические знания.

Социально-научное знание базируется на объяснительных моделях исследования человека. Оно ориентировано, как правило, на получение «объективной» и ценностно «нейтральной» информации о культурных объектах.

Среди социально-научных дисциплин, внесших наибольший вклад в исследование социальной и культурной природы человека, особо следует выделить социальную (культурную) антропологию, психологию и социологию. Каждая из них имеет свой подход к человеку, определяемый ее предметной спецификой и методологией исследования. Принципиальное различие между указанными выше социально-научными дисциплинами состоит в следующем: *антропологический подход* ориентирован с самого начала на изучение родовых свойств Л. и тех жизненных форм, которые выражены в культуре как универсальном и специфически человеческом способе существования и развития человека; *психологический анализ* Л. обращается к изучению ее «внутреннего мира», представленного совокупностью эмоций, чувств, познавательных и иных психических процессов; *социологический подход* направлен на исследование Л. как субъекта социального взаимодействия и тех институциональных форм, которые представлены в системе его социальных отношений.

Социология в силу своего научного статуса изучает не человека, как такового, а социального индивида, носителя социальных статусов и ролей. Поэтому ее объект — не общество в человеке (как в социальной психологии), а человек в обществе, его место и роль в системе социальных отношений. Главный предмет социологии — изучение институциональных (и деинституциональных) связей человека и общества или, иначе говоря, понимание того, как различные социальные формы жизненного процесса оформляются *объективно* (т. е. организационно и культурно упорядочиваются), и того, как они распадаются под влиянием *субъективных* факторов его развития (ценностей, установок, интересов и пр.). Другими словами, социология исследует не только процессы включения Л. в социальные институты, но и факты ее сознательного воздействия на их функционирование и развитие. Приобщение человека к социуму (социализация) происходит посредством освоения определенных статусов и ролей в обществе, а также опосредующих их ценностей и норм.

Социокультурная антропология, напротив, рассматривает человека со стороны ее интегрированности в различные слои культуры (субкультур) и возможностей адаптации к определенной социоприродной среде.

В целом различие подходов в науках о человеке можно представить следующим образом (см. табл. 1) Г

Таким образом, антропология изучает человека с точки зрения его родовых (общевидовых) качеств и культурных связей.

Культурно-антропологические теории личности

Антропология является той областью исследования, которая с самого начала своего возникновения стремилась к познанию целостного человека.

Такая традиция берет свое начало еще в философии *Иммануила Канта* (1724 — 1804), который рассматривал антропологию как систематическое знание о человеке, т. е. как практическое человековедение. Он подразделял ее на физическую («физиологическое человековедение») и прагматическую антропологию («прагматическое человековедение»), «Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое — исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»².

¹ За основу возьмем схему, предложенную В.Ольшанским и модифицированную нами применительно к данному контексту. См.: *Ольшанский В.* Личность в российской социологии и психологии // Социология в России. М., 1998. С. 346 — 369.

² *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 351.

Прагматическая антропология изучает человека как гражданина мира, т. е. с точки зрения его общеродовых родовых признаков.

Таблица 1

Основные параметры научных подходов	Антропология		Другие науки о человеке	
	Биологическая	Социальная (культурная)	Психология	Социология
<i>Объект изучения</i>	Человек как вид (представитель рода)	Человек как субъект культуры и представитель общности или этноса	Человек как Л. и индивидуальность (носитель психических качеств)	Человек как социальный агент (актер) и деятель
<i>Главные явления человеческой жизни (предмет изучения)</i>	Видовые особенности (инстинкты, реакции и пр.)	Культурные модели, стили и характеристики	Индивидуальные и социально-психологические особенности	<i>Институциональные формы и модели:</i> социальные статусы, роли и диспозиции
<i>Факторы интеграции</i>	Стадность (совместность природных условий жизни)	Культурная идентичность (общность стилей и паттернов)	Психологическая совместимость и общность целей и мотивации	<i>Социальная идентичность</i> и солидарность (единство норм)
<i>Факторы дифференциации людей</i>	Естественные (физические) различия	Культурные различия	Психические различия	<i>Социальные различия</i> как различия статусов и позиций

Концепция родового человека разрабатывалась в частности И. Кантом, который рассматривал его как субъекта свободной и сознательной деятельности, носителя всеобщего гражданско-правового состояния. Некоторые исследователи, в т.ч. и автор данной статьи, склонны определять родовые свойства человека как антропологические универсалии.

Продолжая эту тему, *Мартин Хайдеггер* (1889 — 1976), один из главных представителей философии XX в., писал: «Антропология — это наука о человеке. Она охватывает всю информацию, которая может быть получена о природе человека как состоящего из тела, души и духа»¹. Такая антропология «должна рассматривать человека в его соматическом, биологическом и психологическом аспектах, в ней должны сводиться воедино результаты таких дисциплин, как: характерология, психоанализ, педагогическая психология, морфология культуры и типология...»².

В современной психологической науке такая позиция имеет своих последователей и сторонников, в частности в экзистенциальном психоанализе. Например, *Людвиг Бинсвангер* (1881 — 1966) обосновал *dasein*-анализ, посредством которого человек изображен в его уникальном опыте, полном личностного содержания.³

Современная культурная антропология рассматривает Л. в единстве ее жизненных форм, выраженных в той или иной культуре, и структурных характеристик, которые порождены и обусловлены этой культурой.

Жизненные формы существования Л. исследуются в социологии и антропологии различным образом: в социологии они рассматриваются как структурные, концентрированные образования, обладающие институциональным характером (например, институт семьи, обычаи и пр.), а в антропологии — преимущественно как внеструктурные, диффузные, внеинституциональные явления (константы), остающиеся после «вычета» институциональных форм.⁴ Конечно, и антропология не чужда поиску культурных оснований процессов институционализации.

¹ См.: *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. М., 1999. С. 19.

² См.: там же.

³ *Dasein* означает буквально «здесь-бытие» или «бытие-в-мире» (См.: *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. М., 1999. С. 7-8).

⁴ См.: *Ионин Л.Г.* Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997. С. 50 — 51.

На различии институциональных и латентных структур жизнедеятельности людей настаивал в свое время американский теоретик Э. Тиркьян. Он показал, что развитие общества определяется в значительной степени конфликтом институциональных и внеинституциональных феноменов. Первые составляют видимые, «наружные», слои социальной жизни, вторые — скрытые, латентные.¹ Культура в общественной жизни представляет собой многослойную систему символов (верования, моральные идеи и пр.). Эта невидимая часть социального айсберга пронизывает собой институциональные отношения людей. Поскольку культура выступает в качестве основы, конституирующей социальную организацию во всех обществах, антропология должна распространить свое влияние на исследования ее глубинных слоев не только в примитивных, но и в современных обществах.

Таким образом, антропологический подход характеризуется в целом исследовательской установкой, определяющей движение мысли от «внешних» слоев социальной организации к латентным структурам культуры, от социальных институтов как устойчивых форм социальных отношений к культуре как истинной структуре общества. Поэтому его главным объектом выступает не общество, а культура. Предметом же антропологического изучения Л. выступает «человек в культуре».

В конце 20-х гг. XX в. в рамках исследований Р. Бенедикт и М. Мид зарождается исследовательское направление «личность-и-культура», которое развивается далее в работах целой плеяды известных культурных антропологов (Р. Линтон, К. Клакхон, К. Дюбуа, А. Халлоуэлл, Дж. Хонигман, Г. Мюррей, Дж. Доллард и др.). Они критикуют традиционные подходы в этнологии за недостаточное внимание к психической сфере А. Темы их систематического анализа: «Личность в природе, обществе и культуре», «Личность и культурное окружение», «Личность и психотерапия», «Личность и воспитание детей» и др.

Основные идеи, выраженные в культурно-исторической парадигме исследования Л., таковы:

1. «Личность может быть изучена лишь в том случае, если будет изучена и объяснена та культурная среда, в контексте которой данная личность сформировалась.

2. Модели культуры соединены друг с другом посредством различных символов и представляют собой многоуровневую систему, функционирование которой не может быть объяснено с помощью традиционных этнографических подходов.

3. Необходимо подходить к изучению развития, трансформаций, интеграции культур, основываясь на той точке зрения, что человеческая личность сама является сложнейшей системой, способной порождать смыслы»².

Особое место в культурной антропологии занимают теории базовой (базисной), статусной и модальной Л. В результате интенсивной научной деятельности появляется новая дисциплина — психологическая антропология, изучающая «судьбу индивидов в специфическом культурном контексте» и интерпретирующая данные при помощи методов психологии.³ С целью более глубокого и детального анализа взаимоотношений Л. и культуры антропологи вводят новые понятия и разрабатывают специальные подходы. В настоящее время психологическая антропология включает огромное число исследовательских течений и школ: психоаналитический подход; когнитивистская ориентация; этологический подход (этология человека); интеракционистская ориентация. В ее рамках разрабатываются такие темы, как «этническая идентичность», «культура и мышление», «культура и экология», «анализ ритуалов», «этнография детства», «культура и биология», «народная терапия и этнопсихиатрия», «измененные состояния сознания» и др.⁴

Так, один из главных представителей данного направления Дж. Хонигман вводит понятие «модель», которое означало «относительно закрепленный способ активности,

¹ См.: Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977. С. 150.

² Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999. С. 96.

³ Там же. С. 273.

⁴ См.: Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общ. ред. А.А. Белика. М., 2001. С. 23 — 24.

мышления и чувствования (восприятия)»¹. Он рассматривал Л. как «культуру, отраженную в индивидуальном поведении»².

Другой американский исследователь А. Кардинер использовал понятие «проективные системы» для обозначения результата воздействия первичных институтов культуры на Л. Сюда относят так называемые вторичные институты — религию, магию, ритуалы, отдых и игры.

Таким образом, культурно-антропологический подход к исследованию Л., в т.ч. процессов ее взаимодействия с культурой ориентирован в познавательном смысле на интеграцию, с одной стороны, объективно существующих жизненных форм, в рамках которых формируется индивид, а, с другой, культурно обусловленных психических особенностей самой Л. Следовательно, в отличие от психологии А. рассматривает весь социокультурный контекст развития Л., а в отличие от социологии она «погружается» в изучение глубинных структур психики, проникая в область бессознательного.

Междисциплинарный статус антропологии не избавляет ее от недостатков в процессе познания Л. Антропологи, чрезмерно увлекаясь культурным аспектом тех жизненных форм и бессознательных структур, при помощи которых формируется Л., склонны недооценивать значение других социальных и психических факторов.

Типология личности в культурной антропологии

Среди представителей социальной и культурной антропологии, предложивших типологические модели А., наиболее известны имена Р. Линтона, А. Кардинера, Ф. Боаса и М. Мид.

Р. Линтон (1893 — 1953) является не только одним из создателей ролевой теории Л., но и автором концепций *базисной* А. и *статусной* Л. Под базисной Л. он понимал особый тип интеграции индивида в культурную среду на основе опыта социализации членов данной общности.³ Базисная структура Л. передается из поколения в поколение посредством культуры. Статусная Л. есть совокупность или конфигурация стандартизированных ролей, закрепленных за определенным статусом Л.⁴ В свою очередь общие элементы статусных личностей того или иного общества рассматривались Линтоном как базисный тип Л.

По мнению американского психолога А. Кардинера (1891 — 1981), изменения в социальной организации неизбежно ведут к радикальной перестройке базисного типа Л. В дальнейшем концепция *базисной* Л. была существенным образом пересмотрена. Многие исследователи подвергли сомнению саму возможность найти единый критерий базисного типа Л. С целью эмпирического обоснования базисных характеристик было введено понятие «*модальная* Л.». Ее авторами в антропологии считают Ф. Боаса (1858—1942) и К. Дюбуа (р. 1903).

Модальная Л. в отличие от базисного типа, разделяемого всеми членами данного общества, — это наиболее часто встречающийся в данной культуре тип Л. В этом состоит принципиальное различие двух концепций. Первая поддается эмпирической верификации, а вторая — практически нет.

По мнению Ф. Боаса, понятие «*модальная* Л.» используется при описании отношений между Л. и культурой в следующих случаях:

— если большинство членов общности не могут иметь одну и ту же структуру Л. (факт отсутствия или вытеснения базисной структуры);

— если данная общность может быть описана через типовые характеристики Л., которые чаще встречаются в ней и поддаются принтому сравнению (факт включенности Л. в общность, принадлежности к ней).

¹ См.: Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология: Историко-теоретическое введение. М., 1998. С. 274.

² Там же.

³ См.: Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999. С. 97.

⁴ См.: Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб., 1998. С. 406.

Но модальная Л. зависит также от господствующих культурных стандартов, традиций и стереотипов, сложившихся в данном обществе. В других обществах может оказаться востребованным совершенно другой тип модальной Л.

Таким образом в культурной антропологии выделены и детально разработаны базисный, статусный и модальный типы Л. При этом родовой человек определяется соответственно через универсальные свойства человека (антропологические универсалии), характеризующие его принадлежность ко всему человеческому роду, базисная Л. — через типические черты человека как представителя конкретной общности. Статусная Л. есть конфигурация стандартизированных ролей, закрепленных за определенным статусом человека, существующего в данном сообществе. И, наконец, модальная Л. характеризует типичного представителя общности, в которой живет человек.

Культурная антропология о структуре личности

В понимании структуры Л. мы будем придерживаться следующих требований антропологического подхода.

Во-первых, структурная дифференциация А. в антропологии осуществляется по двум взаимосвязанным основаниям: по основанию деятельности (как системообразующего фактора культуры) и по основанию социальных отношений, в которые она вступает в процессе своей жизнедеятельности.

Во-вторых, подсистемы деятельности являются в одно и то же время ее этапами (или стадиями), последовательно сменяющимися и обуславливающими друг друга. В своей совокупности эти стадии образуют единый процесс деятельности.

В-третьих, они же выступают подсистемами самой Л. как динамической и саморазвивающейся целостности. Элементы деятельности входят в структуру Л. не полностью, а лишь частично, опосредуя связи между нею как субъектом и другими сторонами взаимодействия.

Первое («деятельностное») основание структурирования Л. используется преимущественно в психологии, а второе («отношенческое») — в социологической науке. Антропологический же подход позволяет объединить оба основания в единую структурно-логическую схему. Он в большей мере характеризует комплексное познание, которое предполагает учет обоих оснований ее дифференциации — деятельностного и «отношенческого». Соотношение между ними можно представить при помощи категорий «содержание» и «форма». С точки зрения содержания выделяется фундаментальная структура Л., а со стороны ее формы ■— социальная и культурная структура.

С точки зрения комплексного антропологического подхода можно предположить, что в фундаментальной структуре Л. аналитически вычлениются пять подсистем деятельности: (1) *система общего ориентирования*, направляющая поведение человека во времени и пространстве, в т.ч. в социокультурном времени и пространстве (жизненные смыслы, ориентации и стратегии); (2) *система мотивации*, оказывающая стимулирующее и активизирующее воздействие на его поведение (потребности, интересы и мотивы); (3) *система целеполагания и волевого решения*, обеспечивающая устойчивые ориентации Л. соответствующими решениями (цели и решения); (4) *технологическая система*, обеспечивающая реализацию его ориентаций необходимыми способами и средствами деятельности (поведенческие технологии); (5) *поведенческая система*, раскрывающая весь потенциал субъекта в поведенческой сфере (реальные акты поведения); (6) *рефлексивная система*, регулирующая и контролирующая как сам «запуск», так и другие стадии деятельности (рефлексивное отражение).

Приведенная выше структура Л. как субъекта деятельности является общей для всех социальных наук, но в первую очередь она выражает комплексный характер антропологии как науки. Такая структура разрабатывается на основе принципа единства всеобщих (родовых), особенных (социально-типических) и единичных (индивидуально неповторимых и уникальных) качеств. Данная структура образуется сово-

купностью функционально связанных друг с другом свойств Д., которые являются необходимыми и достаточными качествами для осуществления деятельности.

Согласно данному подходу, каждому системному качеству А. соответствуют определенный вид деятельности и та или иная группа фундаментальных (деятельностных) качеств, которые становятся предметом изучения наук о человеке (см. табл. 2).

Таблица 2

Системное определение личности	Вид деятельности	Группы фундаментальных качеств и характеристик человека как личности
<i>Антропологическое:</i> А. как родовой человек (базисный тип Л.)	Родовая деятельность	<i>Фундаментальные свойства: родовые качества</i> (антропологические универсалии) <i>и базисные характеристики</i> человека, обусловленные процессами инкультурации и существующие в виде обобщенных образов и установок (архетипы, коллективные представления и диспозиции)
<i>Социологическое и социально-психологическое:</i> А. как индивид (модальная и статусная Л.)	Социальное (ролевое) сознание и поведение	<i>Социально-типические черты</i> , присущие индивиду как представителю социальных общностей и существующие в типовых ситуациях взаимодействия (социальные позиции, роли и нормативные ожидания)
<i>Психологическое:</i> А. как индивидуальность (отдельная Л.)	Индивидуальное сознание и поведение	<i>Индивидуально-значимые качества</i> , проявляющиеся в конкретных жизненных ситуациях (субъективные желания, намерения и смыслы жизни)

Таким образом, фундаментальная структура А. определяется в антропологии с точки зрения ее родовых свойств (родовой человек), базисных характеристик (базисная Л.) и социально-типических черт (статусная и модальная Л.).

Социокультурную структуру Л. следует рассматривать в свою очередь как систему «внешней» и «внутренней» соотнесенности Л. с обществом и природным окружением. При этом социальные статусы выражают «объективные» позиции Л. в социальном мире или пространстве, диспозиции — «субъективные» позиции или субъективный срез статусов. Связующим звеном между ними выступают, с одной стороны, элементы «внешней» активности (потребности, интересы, ценности), обуславливающие статусные позиции, а с другой — элементы «внутренней» активности (ценностные ориентации, цели и мотивы), определяющие диспозиции Л. Социальные роли, опосредующие процессы взаимодействия Л. и общества, характеризуют динамическую сторону социальной структуры Л..

Соотношение между «статическим» и «динамическим», «деятельностным» и «отношенческим», «субъективным» и «объективным» аспектами структурной дифференциации Л. мы покажем при помощи следующей таблицы (см. табл. 3).

Подведем теперь некоторые итоги. При рассмотрении структуры Л. в рамках комплексного антропологического исследования необходимо отметить следующее:

— структура А. определяется по одному из оснований — «деятельностному» и «отношенческому»;

— фундаментальная структура А. включает функционально связанные компоненты, необходимые и достаточные для осуществления полноценной деятельности;

— социальная и культурная структура А. представляет собой систему «внешней» и «внутренней» соотнесенности человека и социоприродного окружения, которые соответствуют типам статусной и модальной Л.;

— по первому, *деятельностному* основанию в структуре Л. антропология выделяет основные подсистемы, соответствующие определенному этапу деятельности — ее предпосылкам и процессу, целям и мотивации, средствам и пр.; по второму, «от-

ношенческому» — компоненты устойчивых связей и отношений, складывающихся между Д. и ее социокультурным окружением;

Таблица 3

Способы структурирования личности		Уровни и элементы социокультурной структуры личности	
		«Объективный» уровень («внешняя» соотнесенность; статусная Л.)	«Субъективный» уровень («внутренняя» соотнесенность, модальная Л.)
«Статика»	Элементы деятельности	Единичные факты деятельности	
		Артефакты («искусственные», т. е. созданные людьми материальные объекты культуры)	Ментифакты (психические образования человека, явления сознания Л.)
	Элементы социальных отношений	Социальные позиции	
		Статусы («объективные» позиции)	Диспозиции («субъективные» позиции)
«Динамика»	Элементы деятельности	Культурные ориентации и представления	
		Потребности; Интересы; Ценности	Цели; Мотивы; Ценностные ориентации
	Элементы социальных отношений	Социальные роли	
		Модели ролевого поведения (ролевые формы)	Ролевые ожидания и ориентации (экспектации)

— если общая антропология уделяет преимущественное внимание анализу фундаментальной структуры Л. как основы ее деятельности и общения, то социокультурная антропология, как и социология, изучает преимущественно ее социальную структуру, которая характеризует «внешнюю», так и «внутреннюю» соотнесенность человека с миром;

— следовательно, с точки зрения антропологического анализа структура Л. определяется единством фундаментальной и социальной структур.

Таким образом, культурно-антропологический подход связан, с одной стороны, с описанием жизненных форм, в которые включена Л. посредством культуры, а с другой — с изучением типовых (базисных, модальных и пр.) характеристик и моделей Л., встречающихся в данном обществе и изменяющихся под воздействием определенных социокультурных факторов.

См. также статьи; *Аккультурация; Детство (в антропологии); Инкультурация и социализация; Культура: опыт антропологической интерпретации; Культура: основания, определения, понятия; Психологическая антропология; Этология культуры (этология человека).*

Лит.;Ананьев,Г.Человеккакпредметпознания. СПб., 2001 ■, БеликА.А., РезникЮ.М. Социокультурная антропология: Историко-теоретическое введение. М., 1998; Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., К., 1999; Григорьян Б.Т. Философская антропология: Критический очерк. М., 1982; Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., СПб., 2000; Гуревич П.С. Философская антропология. Учеб. пособие. М., 1997; Ионин Л.Г. Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997; Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966; Кон И.С. Социологическая психология. М., 1999; КостюченкоЛ.Г., РезникЮ.М. Введение в теорию личности. Социокультурный подход. М., 2003; Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999; Мадди С. Теории личности: сравнительный анализ. СПб., 2002; РезникЮ.М. Человек и общество (опыт комплексного анализа) // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. 2. Вып. 3 — 4; Резник Ю.М. Личность // Социология. Основы общей теории: Учебник для вузов / Под ред. Г.В.Осипова и Л.Н. Москвичева. М., 2009; Он же. Введение в социальную теорию. Социальная системология. М., 2003; ФернхемА., Хей-

вен П. Личность и социальное поведение. СПб., 2001; Холл К.С., Линдсей Г. Теория личности. М., 1997; Хелл Л., Зиглер Д. Теории личности: Основные положения, исследования и применение. СПб., 1997.

Ю.М. Резник

Аккультурация

Аккультурация (англ. acculturation, далее А.) — термин, используемый в социальной (культурной) антропологии, главным образом американской, для обозначения особого типа культурного изменения, вызываемого вхождением в контакт обществ, обладающих разными культурными традициями, а также для обозначения результатов этого изменения. Британские антропологи и антропологи бывших британских колоний исследовали этот тип культурного изменения под другим наименованием — *культурный контакт*.

Начало исследований аккультурации в социальной и культурной антропологии. Конец XIX - начало XX вв.

Изучение того, что было названо «А.», началось в 80-е гг. XIX в., раньше, чем был введен и конвенционально определен этот термин. Важную роль в привлечении внимания к феноменам А. сыграл *диффузионизм*. Первые американские исследования в этой области были преимущественно антикварными, сосредоточивались на древних культурах и опирались почти исключительно на археологические данные; прослеживание заимствований и диффузии культурных элементов служило средством для реконструкции древней истории человечества.

Немногочисленные ранние исследования А. в живых культурах имели сугубо описательный характер и были посвящены конкретным локальным культурным феноменам, возникающим в контексте столкновения незападных народов с западной цивилизацией.

Сюда относятся, например, этнографические описания *Танца Призрака* у индейцев Северной Америки конца XIX в.: монография «Религия Танца Призрака и волнения сиу 1890 г.» Дж. Муни (1896) и др. В некоторых публикациях этого периода употреблялось слово «А.», однако оно еще не имело терминологического статуса и строгого определения. Оно встречается, в частности, в работах «Керамика древних пуэбло» У.Х. Холмса (1886), «Развитие индейских мифологий» Ф. Боаса (1896), «Грабительская А.» У.Дж. Макджи (1898), а также в работах Р. Лоуи. Изначально в это слово вкладывались разные смыслы: если у Боаса речь шла о взаимной ассимиляции культур того или иного региона вследствие их постоянного контакта, то у Макджи подчеркивался социальный контекст заимствования подчиненными народами элементов культуры господствующего народа.

В первые десятилетия XX в. в американской культурной антропологии исследования А. фокусировались главным образом на процессах ассимиляции индейских племен и их растворения в американском обществе и были идеологически окрашены преобладавшей в то время концепцией американского общества как «плавильного котла».

Позднейшее развитие этой сферы исследований связано с постепенным отходом от отождествления А. с ассимиляцией и повышением внимания, с одной стороны, к проблематичным аспектам культурных заимствований и, с другой стороны, к сопротивлению этим заимствованиям, особенно в условиях насильственного насаждения собственных культурных образцов господствующими группами.

Исследования аккультурации в первой половине XX века

Рубежной чертой в исследованиях А. стали 30-е гг. XX в. Во-первых, к этому времени накопился значительный массив описательных исследований конкретных

случаев А. и различных ее аспектов. Во-вторых, отход от прежней «кабинетной» и «музейной» антропологии дал толчок исследованиям культурных контактов, построенным на эмпирическом (полевом) материале.

В американской культурной антропологии появились работы «А. и американские негры» М. Дж. Херсковица (1927), «Материальная культура испано-индейской Мексики» Р. Редфилда (1929), «Изменяющаяся культура индейского племени» М. Мид (1932), «Танец Призрака у пауни: исследование культурного изменения» А. Лессера (1933), «Танец Пророка на Северо-Западе США и его производные: источник Танца Призрака» Л. Спайера (1935); в британской социальной антропологии и ее ответвлениях — сборник «Западная цивилизация и туземцы Южной Африки: исследования культурного контакта» под редакцией А. Шапера (1934), «Реакция на завоевание: последствия контакта с европейцами для пондо Южной Африки» М. Хантер (Уилсон) (1936); в немецкой этнологии — «Черные и белые в Восточной Африке: ткань новой цивилизации: исследование социального контакта и жизненной адаптации в Восточной Африке» Р. Турнвальда (1935). В-третьих, накопление описательного материала и развертывание полевых исследований стимулировали интерес к систематизации этого материала, его сравнительному анализу и теоретическому обобщению.

В середине 30-х гг. XX в. на страницах журналов «Map» (Великобритания) и «American Anthropologist» (США) была организована дискуссия, призванная уточнить понятие А. и выработать систематическую основу для дальнейших аккультурационных исследований.

Ведущую роль в дискуссии играли Р. Редфилд, Р. Линтон и М. Дж. Херсковиц, уполномоченные Советом по социально-научным исследованиям (США) разработать типовую модель для аккультурационных исследований и опубликовавшие ее в меморандуме «Схема для изучения А.» (в 1935 г. в журнале «Map»; в 1936 г. в «American Anthropologist»).

Понятие А. было определено ими как охватывающее «явления, возникающие тогда, когда группы индивидов, обладающие разными культурами, входят в непрерывный непосредственный контакт, следствием которого становятся изменения в исходных культурных паттернах одной или обеих групп»¹. Было проведено понятийное различие между «группой-донором», поставляющей исходный культурный элемент, и «группой-реципиентом», перенимающей у нее этот элемент в чистом или модифицированном виде.

Общая логика изменения культурных элементов при такой передаче была описана в виде трех последовательных шагов: (1) представление культурных элементов группой-донором, (2) принятие элементов группой-реципиентом и (3) модификация этих черт группой-реципиентом.

Исходя из того, что данная последовательность реализуется далеко не всегда, были выделены три типа поведения группы-реципиента в ходе культурного контакта: (1) «принятие», т. е. полное вытеснение старых культурных элементов этой группы новыми, заимствованными у группы-донора; (2) «адаптация», т. е. образование новых культурных элементов путем комбинирования заимствованных элементов с исходными; (3) «реакция», т. е. полное отторжение культуры группы-донора.

Особое внимание в меморандуме обращалось на разные ситуации контакта, его конечные результаты, психологические механизмы А. и т. д.; каждый пункт документа сопровождался соответствующими понятийными разграничениями. Историки антропологии отмечают «эпохальное» значение меморандума и его большое влияние на последующие полевые исследования культурного изменения. Меморандум был перепечатан в журналах «Africa», «Oceania» и «American Journal of Sociology».

В британской социальной антропологии схожую модель исследования культурного изменения в ситуациях контакта предложил Б. Малиновский в книге «Динамика культурных изменений» (1945).

¹ Redfield R., Linton R., Herskovits M.J. Outline for the Study of Acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38. P. 149.

Эта модель, разработанная для исследования изменения африканских культур под влиянием контактов с европейцами, требовала учета пяти переменных: (1) «европейских намерений и интересов»; (2) «сохраняющихся форм традиции», т. е. тех сохраняющихся африканских практик, верований и институтов, которые обнаруживаются в полевом наблюдении; (3) «реконструируемого прошлого», т. е. изначальных африканских культурных элементов, выявляемых посредством исторической реконструкции; (4) «процессов культурных контактов и изменений», в ходе которых происходят усвоение африканцами европейских культурных форм и образование смешанных культурных форм; а также (5) «новых спонтанно появившихся африканских сил реинтеграции или реакции», прежде всего тех племенных, локальных и африканских национализмов, которые рождаются в ответ на европейское господство.¹

Особую значимость в исследованиях контакта и культурного изменения Малиновский придавал установлению «нулевой точки», т. е. некоторого исходного момента, относительно которого возможно установить наличие культурного изменения, его направленность и степень; понятие «нулевой точки» впервые использовала Л. Мэйр в работе «Туземная политика в Африке» (1936).

М. Дж. Херсковиц также подчеркивал важность установления «исходной черты» (base-line) для исследований А. Это понятие было впервые употреблено им в статье «Процессы культурного изменения» (1945).² Под «исходной чертой» понимался «некоторый период в истории данной культуры, предшествовавший конкретному исследуемому контакту, и, следовательно, точка, от которой можно было бы вести отчет изменения»³.

При всем сходстве принципиальных схем для изучения культурного контакта, предложенных авторами американского меморандума и Малиновским, функциональный подход последнего был более статичным и предполагал каталогизацию фактов, подпадающих под пять выделенных им переменных, с целью их последующего сопоставления и получения выводов. Херсковиц (1945) подверг такой статичный подход критике, исходя из того, что исследования изменения должны быть динамическими и историческими.

С середины 30-х до середины 50-х гг. XX в. исследования А. в американской культурной антропологии ориентировались на общую схему, предложенную в меморандуме 1935 г. Между тем в этот период выдвигались различные предложения по модификации и совершенствованию этой схемы, наиболее важные среди которых исходили от Херсковица и Линтона.

Одна из серьезных проблем в связи с понятием А. состояла в отсутствии четкого концептуального отграничения этого вида культурного изменения от других его видов.

Херсковиц попытался решить эту проблему в работе «А.: изучение культурного контакта» (1938), предложив отличать «А.» от «культурного изменения», одним из аспектов которого она является, от «ассимиляции», которая иногда может быть одной из ее фаз (но не всегда и не единственной), и от «диффузии», которая может происходить без непосредственного контакта и является одним из аспектов А.

Позже, в книге «Человек и его дела» (1948), было предложено понимать под «диффузией» состоявшуюся передачу культуры или каких-то ее элементов, а под «А.» — «передачу культуры в процессе». Этот способ разграничения, однако, не стал общепризнанным, и путаница в терминах так никогда и не была преодолена.

В ряде работ Херсковиц предложил также внести ряд уточнений в само определение «А.», содержавшееся в меморандуме. Так, в статье «Значение изучения А. для антропологии» (1937) он предложил заменить выражение «группы индивидов» на слово «культуры», а в статье «Некоторые комментарии по поводу изучения культурного контакта» (1941) предложил расширить понятие А. за счет включения в него тех ситуаций, когда контакт осуществляется через «литературные каналы» (т. е. через

¹ Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004. С. 97 — 110.

² См. рус. пер.: Культурология: Дайджест. 2005. № 1 (32). С. 4 — 39.

³ Heiskovits M.J. Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology. N.Y., 1948. P. 528.

письменное или печатное слово) и когда контакт происходит не между «группами» целиком, а только между отдельными сегментами этих «групп».

Дж. Симпсон, продолжая линию Херсковица, рекомендовал определять «А.» как «(1) культурное изменение, обусловленное длительным контактом лицом-к-лицу или через средства коммуникации "между представителями, разных обществ или между культурными анклавами и заключающими их в себе обществами"; (2) передачу культуры в процессе»¹.

Р. Линтон в работе «А. в семи племенах американских индейцев» (1940) провел различие между двумя типами социальных условий, в которых происходит контакт (насилованным насаждением господствующей группой своих культурных образцов подчиненной группе и отсутствием принуждения к их принятию), и соответствующими им двумя типами А. — «направляемым культурным изменением» и «свободным заимствованием». Это различие с тех пор стало конвенциональным.

Несколько важных направлений в аккультурационных исследованиях возникло в связи с попытками более детально концептуализировать такие содержавшиеся в меморандуме категории, как «принятие», «адаптация» и «реакция». В концептуализацию первых двух категорий внес принципиально важный вклад Херсковиц, в концептуализацию третьей — Линтон.

Херсковиц, исходя из того, что в исследованиях культурных изменений должны приниматься во внимание не только внешние формы культуры, но и психологическая значимость этих форм, подчеркивал, что в случаях внешней ассимиляции (полного замещения одной культуры другой) и различного рода почвеннических «реакций» (полного отторжения группой новых культурных форм) часто имеют место незаметные на первый взгляд смещения элементов контактирующих культур.

Предметом особого внимания Херсковица стали явные и неявные формы «культурного слияния (fusion)». Для их анализа он ввел ряд новых понятий, таких, как «культурный фокус», «реинтерпретация», «синкретизм», «культурные неуловимости (imponderables)». С помощью этих понятий он выявил некоторые закономерности А., связанные с тем, что различные элементы культуры обладают неодинаковыми степенями сопротивляемости культурному изменению и, соответственно, имеют разные шансы на сохранение или отмирание в ситуациях культурного контакта. Все концептуальные и теоретические новации Херсковица, имеющие отношение к А., соотносились с его африканскими и афроамериканскими полевыми исследованиями.

«Культурный фокус» Херсковиц определял как «тот феномен, который придает культуре ее особый акцент, который позволяет постороннему ощутить ее особый отличительный аромат и охарактеризовать в нескольких словах ее сущностную ориентацию»². В каждой культуре есть свои «фокальные точки». Так, для многих культур Восточной Африки такой «фокальной точкой», по Херсковицу, был «комплекс скота», для многих культур Западной Африки (в частности, дагомейской, подробно им исследованной) — культ предков, для африканских культур в целом — вера в сверхъестественные санкции.

С помощью этого понятия объяснялся избирательный характер заимствований. Элементы, находящиеся в области «культурного фокуса» и обладающие наивысшей значимостью для носителей данной культуры, в наименьшей степени подвержены изменению и дольше всего сохраняются в условиях культурного контакта.

Так, в статье «Народы и культуры Африки к югу от Сахары» (1955) было показано, что пастушеские общества Африки (Восточная Африка, Восточный Судан и др.) в отличие от аграрных обществ (Конго, побережье Гвинеи, Западный Судан) испытывали больше трудностей в приспособлении к европейским формам экономической жизни в силу упорно сохранявшегося «комплекса скота», препятствовавшего ком-

¹ Simpson G.E. Melville J. Herskovits. N.Y.; L., 1973. P. 88; внутренняя цитата взята из: Acculturation: An Exploratory Formulation (SSRC, Summer Seminar on Acculturation, 1953) // American Anthropologist. 1954. Vol. 56. P. 974.

² Herskovits M.J. Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies [1945] // Simpson G.E. Op. cit. P. 159.

мерциализации скота (важнейшей хозяйственной ценности) и переходу к денежному обмену.

Другой пример — сохранение высочайшей значимости «сверхъестественных санкций» в культурах урбанизированных африканцев и в культурах афроамериканцев, имеющих западноафриканские корни. Общая закономерность, по Херсковицу, состоит в том, что «элементы, лежащие в области фокуса культуры-реципиента, будут сохраняться в большей степени, чем относящиеся к другим аспектам культуры, а принятие будет больше в тех фазах культуры, которые дальше отстоят от культурного фокуса. Там, где культура подвержена давлению доминантной группы, пытающейся заставить принять ее традиции, элементы, расположенные в фокальной области, будут удерживаться дольше, чем лежащие вне ее, хотя в этом случае удержание их будет проявляться в синкретизмах и реинтерпретациях»¹.

Синкретизация и реинтерпретация — два схожих, но не тождественных друг другу процесса, посредством которых в ситуациях контакта возникают новые (эмерджентные) культурные элементы или комплексы элементов. Оба процесса вместе с тем являются и способами удержания старых культурных элементов посредством включения их в более жизнеспособные комбинации с новыми культурными формами и/или содержаниями.

«Синкретизм» у Херсковица определен как «тенденция отождествлять элементы новой культуры со схожими элементами старой, позволяющая людям, переживающим контакт, переходить из одной культуры в другую и обратно с психологической непринужденностью»²; вступающие в комбинацию элементы «сливаются в единое целое с явным бикультурным происхождением»³.

Наиболее очевидные образцы синкретизации обнаруживаются в области религии: отождествление католических святых с африканскими божествами в афроамериканских культах и мусульманских божеств с языческими в Западной Африке; афроамериканские представления о «душе», совместившие в себе христианскую идею «души» и африканскую идею «множественных душ»; комплекс «одержимости», магия, колдовство, «откровения», представления о «ведьмах» и «вампирах» у афроамериканцев, в наименьшей степени подвергшихся ассимиляции в «белое» общество.

Синкретизм обнаруживается и в других областях: соединение европейских и африканских музыкальных идиом в афроамериканской музыке (например, «калипсо»), соединение европейских и африканских элементов в гаитянском крестьянском жилище и др. Синкретизация может рассматриваться как один из видов реинтерпретации, для которого характерно наличие сходства между заимствуемым культурным элементом и традиционным элементом, который с ним отождествляется, по крайней мере на уровне внешней формы.

«Реинтерпретация», согласно Херсковицу, есть «процесс, посредством которого старые значения приписываются новым элементам или новые ценности изменяют культурную значимость старых форм»⁴. Реинтерпретация в той или иной степени всегда сопутствует перенесению элементов из одной культуры в другую.

Херсковиц сомневался, «бывает ли вообще когда-нибудь, чтобы элемент культуры перенимался без некоторой степени реинтерпретации, сколь бы добровольно ни происходило заимствование»⁵. Он писал: «Там, где невозможно создать синкретизмы, сила культурного консерватизма ищет выражение в содержании, а не в форме, в психологической ценности, а не в названии, чтобы исходная культура выжила вообще... Хотя и в меньшей степени, чем в случае синкретизма, реинтерпретация также требует, чтобы какая-то характеристика нового культурного элемента была соотнесена

¹ Ibid. P. 159-160.

² Ibid. P. 157.

³ *Herskovits M.J. Introduction // Tax S. (ed.) Acculturation in Americas / Proceedings and Papers, 29th International Congress of Americanists. Vol. 2. Chicago, 1952. P. 57.*

⁴ *Herskovits M.J. Man and His Works. P. 553.*

⁵ *Herskovits M.J. Problem... P. 158.*

с соответствующей частью исходного в сознании тех, кому она преподносится, прежде чем механизм сможет эффективно работать»¹.

Реинтерпретация является наиболее психологически приемлемым для группы-реципиента и наиболее социологически вероятным способом осуществления культурного изменения при проведении доминантной группой политики насильственной ассимиляции, ибо внешние формы переносятся из одной культуры в другую быстрее и легче, чем соединенные с ними ценности и смыслы.

Вместе с тем этот процесс сопровождает и добровольное заимствование. Херсковиц писал об африканцах Нового Света и Африки: «Когда они подвергаются давлению, они сохраняют от прежней традиции настолько много, насколько позволяет новая ситуация, в которой они оказываются. Там, где они могут свободно осуществлять свой выбор, они принимают инновации в той степени, в какой эти новые элементы согласуются с их уже существующими паттернами. По большей части, какой бы свободой выбора они ни обладали, они реагируют удержанием смыслов и ценностей, облекая их в новые формы, посредством процесса, который я назвал реинтерпретацией. Именно так поступали африканцы и их потомки [в Новом Свете]; и именно так, как мы видим, поступают [ныне] африканцы в самой Африке»².

Важное место в объяснении разных степеней удержания традиционных элементов культуры Херсковиц отводил «культурным неувимостям», под которыми подразумевались элементы, «переносимые ниже порога сознания», т. е. те, которые «почти не достигая сознания, принимаются как данность и тем самым гораздо труднее поддаются вытеснению из паттернов мышления и поведения индивидов, подверженных воздействию новой культуры, нежели элементы, которым должно уделяться осознанное внимание»³.

С помощью этого понятия объяснялась избирательность в сохранении/изменении элементов культуры, находящихся вне «культурного фокуса». В качестве примеров «культурных неувимостей» приводились языковые паттерны (прежде всего грамматика), музыкальные стили (своего рода «грамматика» музыки), моторные привычки (например, особенности походки, танцевальные движения, элементарные трудовые операции и т. д.) и поддерживающие их санкции, ценностные системы, кодексы этикета.

Одним из открытий, сделанных Херсковицем с использованием этого понятия, стало обнаружение того, что креольские языки Нового Света образовались путем наложения европейских лексик (английской, французской, португальской, испанской) на западноафриканскую по своему происхождению грамматику. С помощью этого же понятия была объяснена неравномерность сохранения разных традиционных искусств в ходе культурного изменения в ситуациях контакта: вербальные, музыкальные, хореографические умения, построенные на «неувимостях», удерживаются дольше, чем графические и пластические искусства, требующие более формальных и осознанных способов передачи.

Тема А. присутствует практически во всех африканских и афроамериканских исследованиях Херсковица («Мятежная судьба; у лесных негров Голландской Гвианы», совм. с Ф.С. Херсковиц, 1934; «Суринамский фольклор», совм. с Ф.С. Херсковиц, 1936; «Значение Западной Африки для исследования негров», 1936; «Африканские боги и католические святые», 1937; «Жизнь в гаитянской деревне», 1937; «Миф о негритянском прошлом», 1941; «Негры в Бахиа (Бразилия)», 1943; «Тринидадская деревня», совм. с Ф.С. Херсковиц, 1947; «Человеческий фактор в меняющейся Африке», 1962).

Основной вывод из его афроамериканских исследований состоял в том, что негры Нового Света исторически ассимилировались в новых американских условиях, но в рамках возможностей, заданных их африканским культурным наследием. В разных случаях степень ассимиляции была разной и зависела от множества условий и исторических обстоятельств, таких как топография и климат, условия жизни в период

¹ Ibid.

² Herskovits M.J. Anthropology and Africa — A Wider Perspective // Africa. 1959. Vol. 29. P. 234.

³ Herskovits M.J. Problem... P. 160.

рабства, организация работ на плантациях, политика белых в отношении негритянских групп, социально-экономический статус негров после эмансипации, соотношение численности негров и белых в соответствующих ареалах, осуществление культурного контакта в сельских или городских средах и т. д.

На основе собственных исследований Херсковиц разработал «шкалу интенсивности африканизмов», в соответствии с которой наибольшая степень сохранения исходных культурных элементов присуща музыке, фольклору, религии и магии, средняя — социальной организации, языку и искусству, наименьшая — технологии и экономической организации. Кроме того, Херсковиц классифицировал по этой шкале афроамериканские субареалы Америки: наибольшую степень сохранения «африканизмов» он отмечал во внутренних районах Суринама, среднюю — в Бразилии (Бахиа, Порту-Алегри, городской север, сельский север), Гондурасе, на Гаити, Кубе, Ямайке, Тринидаде, Виргинских островах, наименьшую — на городском юге и севере США.¹

Культурное слияние широко исследовалось антропологами в 40 — 50-е гг. XX в. в разных районах мира и во всех секторах культуры (технологии, экономике, социальной организации, языке, религии, искусстве).

В ходе этих исследований обнаружили как многочисленные формы, в которых могут происходить «рекомбинация» и синтез элементов контактирующих культур, так и особый случай, при котором люди реагируют на ситуацию контакта не синтезом гетерогенных культурных элементов, а параллельным участием в двух культурах без попыток интегрировать их в единое целое.

В отношении последнего случая С. Полгар предложил понятие «бикультурация» (в статье «Бикультурация мускогских подростков», 1960). Бикультурализм аналогичен двуязычию: индивид усваивает два ряда поведенческих образцов, используя в зависимости от случая либо тот, либо другой.

Другое направление в исследованиях А. сложилось на базе особого интереса к той ее фазе, которая в меморандуме 1935 г. была названа «реакцией». Концептуальные основы этого направления заложил Р. Линтон в статье «Нативистские движения» (1943), в которой «нативистские движения» были выделены как особый класс «реакции» и была дана их предварительная типология на основе присутствующего в них соотношения иррациональных (эмоционально-традиционалистских) и рациональных (интеллектуалистских) мотивировок.

На одном полюсе располагались «магическо-ревивалистские» движения, на другом — «рационально-увековечивающие». Хотя типология Линтона в чистом виде не прижилась, сама попытка более систематического рассмотрения соответствующего аспекта А. послужила толчком как к более интенсивному изучению националистических и почвеннических реакций на культурный контакт, так и к дальнейшим усилиям, направленным на сравнение разных случаев и помещение их в общую теоретическую рамку.

Наиболее интенсивному описанию и анализу были подвергнуты такие нативистские движения, как Танец Призрака и родственные ему религиозные движения возрождения у североамериканских индейцев («Танец Призрака у пауни» А. Лессера, 1933; «Танец Пророка на Северо-Западе США и его производные» Л. Спайера (1935); «Танец Пророка у прибрежных салишей» У. Саттлза, 1957; «Культурная композиция Религии Благородного Озера» Э.Ф.К. Уоллеса, 1961; и т. д.) и различные меланезийские «карго-культы», или «культы груза» («Бешенство Вайлала и разрушение туземных церемоний в районе Залива» Ф.Э. Уильямса, 1923; «И зазвучит труба: исследование культов "груза" в Меланезии» П. Уорсли, 1957; «Социальное изменение» Г.И. Хогбина, 1958; «Движение Палиауна островах Адмиралтейства» Т. Шварца, 1962; и т. д.). Изучались также движение Хау Хау у новозеландских маори, движение Мау Мау у кикуйю в Восточной Африке, другие схожие по типу движения в Южной Африке, Южной и Центральной Америки, Сибири.

Попытки теоретического анализа нативистских движений содержались в работах Ф. Нэша (статья «Место религиозного ревивализма в образовании межкультурного сообщества в резервации кламат», 1937; на материале нативистских движений индейских племен кламат и модок на западе США), П. Уорсли («И зазвучит труба: исследование культов "груза" в Меланезии», 1957; на материале меланезийских «карго-культов»), Э.Ф.К. Уоллеса (статья «Движения возрождения», 1956; монография «Культура и личность», 1961; на материале Исконной американской Церкви и Религии Благородного Озера у ирокезов). Все три автора подчеркивали наличие непосредственной связи нативистских движений с переживанием их инициаторами и участниками лишений и фрустраций в контактах с доминирующей группой; ранее на эту же связь указывали социологи Р.Э. Парк, Л. Вирт, Э. Стоунквист в работах о маргинальности, расовых отношениях и меньшинствах.

Еще одна регулярная черта таких движений — опора на символы, отграничивающие участников движения от доминирующей группы и противопоставляющие их ей. Такое внешнее символическое противопоставление нередко соединяется с тем, что сами эти движения являются продуктами культурного контакта и содержат в себе немало важных элементов, заимствованных у доминирующей группы; на это указывали Э. Стоунквист («Маргинальный человек», 1937), Р. Фирт («Социальное изменение на Тикопиа: повторное изучение полинезийского общества спустя поколение», 1959), М.Дж. Херсковиц («Человеческий фактор в меняющейся Африке», 1962), Б. Андерсон («Воображаемые сообщества», 1991).

Наиболее систематическая концептуализация религиозных «движений возрождения» (одной из основных разновидностей нативистских движений) была предложена Э.Ф.К. Уоллесом. «Движения возрождения» трактовались им как следствие слишком быстрых и массивных нововведений, выводящих культурную систему из равновесия, и определялись как «целенаправленные, организованные попытки некоторых членов общества сконструировать более удовлетворяющую их культуру посредством быстрого принятия паттерна множественных нововведений»¹.

Согласно Уоллесу, такие движения развиваются в более или менее стандартной последовательности, включающей пять функционально различных, но накладывающихся друг на друга во времени стадий.

Исходной стадией является «устойчивое состояние», характеризующееся медленными изменениями, не порождающими в обществе чрезмерных фрустраций и стрессов.

На второй стадии происходит выведение социокультурной системы из равновесия внешними и внутренними дестабилизирующими факторами, и начинается накопление индивидуальных стрессов вследствие неспособности системы обеспечить удовлетворение потребностей своих членов. Культура все более воспринимается людьми как дезорганизованная и неадекватная, в умонастроениях начинают преобладать разочарование и недовольство.

На третьей стадии происходит окончательная «культурная деформация»: в своих попытках индивидуально справиться с проблемами, вызванными дефектами системы, люди все активнее используют «социально дисфункциональными» средствами, вследствие чего в обществе институционализируются стратегии поведения, ранее безусловно определявшиеся как девиантные (алкоголизм, коррупция, безудержное стяжательство, пренебрежение обычаями, насилие во взаимоотношениях и т. п.); уровень организованности системы непрерывно падает.

На четвертой стадии разворачивается движение возрождения как ответ на «культурную деформацию». Оно включает в себе следующие фазы: (1) формулировку «кодекса», т. е. идеального образа той «целевой культуры», которая должна заместить существующую, и программы действий, которая должна обеспечить это замещение (источником этого образа может быть, в частности, пророческое откровение); (2) «призыв» (message), т. е. проповедь нового откровения с целью обращения людей в новую

¹ Wallace A.F.C. Culture and Personality. N.Y., 1961. Ch. IV.

веру; (3) организацию, т. е. дифференциацию новообращенных на «учеников» и «последователей» и превращение «учеников» в руководящие органы движения; (4) «адаптацию», т. е. переработку кодекса с целью приведения его в соответствие с текущими обстоятельствами, которая часто сопровождается ужесточением кодекса и определением тех, кто не участвует в движении или выступает против него, как «предателей» и «врагов»; (5) «культурную трансформацию», являющую собой внедрение новой или переходной культуры посредством принуждения и/или убеждения; (6) «рутинизацию» новой культуры и организационных форм ее поддержания.

Пятая и последняя стадия цикла — «новое устойчивое состояние». Такие циклы более или менее регулярно повторяются. Двумя важнейшими психологическими механизмами, поддерживающими процессы возрождения, Уоллес считал «ресинтез лабиринтных структур» (образование новых упорядочений ментальных содержаний в индивидуальных сознаниях) и «истерическое обращение». Общая концептуальная модель, предложенная Уоллесом, во многом совпадает с различными социологическими моделями, описывающими «коллективное поведение» и «институционализацию».

Исследования аккультурации во второй половине XX века

На рубеже 40 — 50-х гг. XX в. наметилась тенденция к переносу методов исследования А. в сферу изучения контактов между различными подгруппами сложных современных обществ. Р. Билз в статьях «Урбанизм, урбанизация и А.» (1951) и «А.» (1953) указал на сходство процессов А. и урбанизации, традиционно изучаемых по отдельности антропологами и социологами, а также на то, что понятия и методы, разработанные антропологами для изучения А., вполне могут быть использованы для исследования межэтнических и межклассовых отношений в крупных обществах современного типа.

Это был важный шаг в преодолении межведомственных барьеров, сложившихся между культурной антропологией и социологией, в частности в исследованиях А., хотя шаг далеко не первый; ранее соединение культурно-антропологических и социологических интересов в подобных исследованиях было реализовано, например, Э. Стоунквистом, Р. Редфилдом и М. Дж. Херсковицем.

В социологической концепции Р.Э. Парка, а также в социологически фундированных антропологических исследованиях Р. Редфилда («Народная культура Юкатана», 1941) и Г. и М. Уилсонов («Анализ социального изменения на основе наблюдений в Центральной Африке», 1945) культурные изменения, относимые к категории «А.», были соотнесены с расширением социального диапазона, в пределах которого осуществляются регулярные взаимодействия.

Любое расширение диапазона взаимодействий («social scale», в терминологии Уилсонов) и любое уменьшение обособления сообществ («изоляция», в терминологии Редфилда) сопряжено с вовлечением в контакт сообществ, групп и индивидов, являющихся носителями разных культурных традиций, и, следовательно, с А. Рост обществ и урбанизация сопровождаются культурной дезорганизацией, секуляризацией (или, по Уилсонам, падением «магичности»), индивидуацией и т. д. В работах Р.Э. Парка эти и другие процессы вписаны в общую концепцию перехода от малых традиционных сообществ к большому (глобальному) обществу.

В середине XX в. на фоне накопления огромного полевого материала, разрастания тематического охвата аккультурационных исследований, а также развития конкурирующих понятийных аппаратов в этой области стала остро ощущаться потребность в усовершенствовании общей схемы, содержавшейся в меморандуме 1935 г. В 1954 г. комиссия Совета по социально-научным исследованиям (США) опубликовала в журнале «*American Anthropologist*» новый меморандум «А.: пробная формулировка», в котором была предпринята попытка переопределить типы контактных Ситуаций и результаты контакта в терминах «ролевых сетей». Этот документ, однако, не имел такого большого влияния, как прежний.

Одно из течений в исследованиях А. связано с изучением личности в условиях культурного контакта и изменения. Важное место в этой области занимают работы Э. Стоунквиста («Маргинальный человек», 1937), Э. и П. Биглхоулов («Пангаи, деревня на Тонга», 1941), А.И. Халлоуэлла («Социопсихологические аспекты А.», 1945), Э.Ф.К. Уоллеса («Культура и личность», 1961), Дж. Д. Спиндлера («Социокультурные и психологические процессы в А. меномини», 1955).

В силу исторических обстоятельств аккультурационные исследования долгое время почти полностью ограничивались изучением таких контактных ситуаций, в которых одной из сторон (донорской группой) была западная культура, прежде всего англосаксонская.

В середине XX в. возрос интерес к другим ситуациям контакта. Получили развитие исследования испанизации в Мексике, Южной Америке и на Филиппинах («Испанизация Филиппин: испанские цели и филиппинские реакции, 1565— 1700» Дж. Фелана, 1959; «Культура и завоевание: испанское наследие Америки» Дж. Фостера, 1960), китаизации, японизации, индуизации («Культурная антропология» Нирмала Кумара Боуза, 1929, 1961), романизации, эллинизации.

Эти исследования позволили значительно расширить представления о типах и обстоятельствах культурного контакта и его изменчивых результатах. Они позволили отчасти преодолеть этноцентричность аккультурационных исследований, хотя и не полностью: донорская группа отождествлялась с господствующей; внимание было сосредоточено на культурных изменениях в группах-реципиентах; при этом культурные изменения, происходящие в господствующих группах под влиянием подчиненных групп, оставались по большей части без внимания.

Сохранению этноцентрических акцентировок отчасти способствовала тесная связь аккультурационных исследований с практическими запросами государственных органов, нуждавшихся в разработке эффективных программ управления подчиненными народами через осуществление «направленного культурного изменения».

В 50 —60-е гг. XX в. появилось немало прикладных исследований, в которых А. рассматривалась в большей или меньшей степени под углом зрения административных интересов (Ф. Кисинг, Ч. Хогбин, Дж. М. Фостер, Ч. Эразмус, Г.А. Бельтран и др.). В 1960-е гг. под влиянием политической моды понятие «А.» стало постепенно вытесняться понятием «модернизация».

Критика концепций аккультурации

На протяжении XX в. понятие А. постоянно подвергалось критике с разных позиций. Так, Г. Бейтсон в статье «Культурный контакт и схизмогенез» (1935) выступил с критикой понятийной схемы, предложенной в меморандуме Редфилда, Линтона и Херсковица. Его критика сводилась к тому, что прежде, чем выстраивать набор категорий, нужно сформулировать проблемы, для прояснения которых он предназначен; что эта схема слишком детерминирована административной постановкой проблем; что включенные в меморандум понятийные классификации базируются на логической ошибке «неуместной конкретности».

В качестве альтернативы Бейтсон предложил свое определение этой области исследования: «...под рубрикой "культурный контакт" нам следует рассматривать не только те случаи, в которых контакт происходит между двумя сообществами с разными культурами и приводит к глубинной деформации культуры одной или обеих групп, но также случаи контакта внутри одного сообщества. В этих случаях контакт имеет место между дифференцированными группами индивидов, например между полами, между старыми и молодыми, между аристократией и плебсом, между кланами и т. п. группами, которые живут вместе в приблизительном равновесии»¹.

Проблему А. Бейтсон переопределил как проблему установления/нарушения равновесия в системах, включающих дифференцированные в различных аспектах

¹ Бейтсон Г. Культурный контакт и схизмогенез // Личность. Культура. Общество. 2000. Том II. Вып. 3. С. 160.

группы; для объяснения процессов в такого рода системах было разработано понятие схизмогенеза и выделены два его типа (симметричный и комплементарный).

В адрес понятия «А.» и аккультурационных исследований регулярно поступали небезосновательные упреки в этноцентричности. Хотя некоторые шаги к избавлению от этого недостатка делались, окончательного очищения аккультурационных исследований от него так и не произошло. Предметом постоянной критики было также отсутствие ясного и четкого определения как самого понятия «А.», так и соответствующей области исследования. Оставалось и остается спорным, следует ли вообще выделять «А.» как особый тип культурного изменения.

См. также статьи: *Инкультурация (социализация); Маргинальность (культурная); Межкультурные коммуникации; Модернизация.*

Лит.: Малиновский Б. Динамика культурных изменений // *Он же.* Избранное: Динамика культуры. М., 2004. С. 5 — 208; *Beals R.L.* Acculturation // *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory.* Chicago, 1953. P. 621—641; *idem.* Urbanism, Urbanization and Acculturation // *American Anthropologist.* 1951. Vol. 53. P. 1 — 10; *Foster G.M.* Culture and Conquest: America's Spanish Heritage. N.Y., 1960; *idem.* Traditional Cultures, and the Impact of Technological Change. N.Y., 1962; *Hallowell A.I.* Sociopsychological Aspects of Acculturation // *L in ton R.* (ed.) The Science of Man in the World Crisis. N.Y., 1945. P. 171 — 200; *Herskovits M.J.* Acculturation and the American Negro // *Southwestern Political and Social Science Quarterly.* 1927. Vol. 8. P. 211 — 224; *idem.* Life in a Haitian Valley. N.Y., 1937; *idem.* Acculturation: The Study of Culture Contact. N.Y., 1938; *Hogbin H.I.* Social Change. L., 1958; *Linton R.* (ed.) Acculturation in Seven American Indian Tribes. N.Y., 1940; *idem.* Nativistic Movements [1943] // *Lessa W.A., Vogt E.Z.* (eds.) Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. 2d ed. N.Y., 1965. P. 499 — 506; *Mead M.* The Changing Culture of an Indian Tribe. N.Y., 1932; *Nash P.* The Place of Religious Revivalism in the Formation of the Intercultural Community of Klamath Reservation // *Social Anthropology of North American Tribes.* 2d ed. Chicago, 1955 [1937]. P. 375 — 442; *Phelan J.L.* The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses, 1565— 1700. Madison, 1959; *Polgar S.* Biculturation of Mesquakie Teenage Boys // *American Anthropologist.* 1960. Vol. 62. P. 217 — 235; *Redfield R.* The Folk Culture of Yucatan. Chicago, 1941; *idem.* The Primitive World and Its Transformations. Ithaca, N.Y., 1953; *Redfield R., Linton R., Herskovits M.J.* Outline for the Study of Acculturation // *American Anthropologist.* 1936. Vol. 38. P. 149 — 152 [1935]; *Schapera I.* (ed.) Western Civilization and the Natives of South Africa: Studies in Culture Contact. L., 1934; Acculturation: An Exploratory Formulation (Social Science Research Council, Summer Seminar on Acculturation, 1953) // *American Anthropologist.* 1954. Vol. 56. P. 973—1002; *Spicer E.H.* Acculturation // *International Encyclopedia of the Social Sciences.* N.Y., 1968. Vol. 1. P. 21 — 27; *Spier L.* The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: The Source of the Ghost Dance. Menasha, Wis., 1935; *Spindler G.D.* Socio-cultural and Psychological Processes in Menomini Acculturation. Berkeley, 1955; *Vogt E.Z.* Navaho Veterans: A Study of Changing Values. Cambridge, Mass., 1951; *Wallace A.F.C.* Culture and Personality. N.Y., 1961; *Wilson (Hunter) M.* Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa. 2d ed. L., 1961 [1936]; *Worsley P.* The Trumpet Shah Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia. L., 1957.

В.Г. Николаев



Детство (далее Д.) — одно из понятий антропологической науки, обозначающее особый мир и своеобразную культуру, которые имеют свои правила поведения и особенности восприятия реальности (фантазии, игры и пр.).

Понятие «детство» в антропологии и этологии человека

Ребенок одушевляет окружающий его мир, вносит в него эмоциональную окраску. Он преобразует в своем воображении предметы действительности, а взаимодействия

со сверстниками драматизируются. Таким образом, преобразуя окружающую действительность, ребенок тем самым формирует и воспроизводит важнейшее культурное качество человека в создании идеальных сущностей.

Изучая процессы, происходящие в детстве в самых различных формах, мы каждый раз присутствуем при индивидуальном акте рождения культуры. Ученые имеют возможность непосредственно наблюдать этот процесс, но тем не менее до сих пор не ясно, как же ребенок овладевает речью, почему дети обладают громадным творческим потенциалом и чем вызвано угасание способностей человека впоследствии. Д. представляет собой, если использовать теорию А. Кребера, своеобразный культурный взрыв, период бурного роста и овладения культурными навыками, приносящий непосредственную радость маленькому человеку, входящему в безбрежный мир культуры.

Нередко факт из жизни ребенка объяснить труднее, чем совершить очередной этап технологической революции. Приведем всего один пример, касающийся «детских обычаев», особенностей их игр. Абсолютное большинство детей, принадлежащих к самым разнообразным культурам, играют в секреты, тайники, в которые закапывают «сокровища» в виде цветных стеклышек, камешков и других предметов. Каким-то образом эта игра или обряд воспроизводится в бесконечной цепи поколений, причем как в традиционных культурах, так и в современных индустриально-урбанизированных. Единственное, весьма посредственное объяснение этого явления состоит в уподоблении действий детей действиям животных, запасающих пищу впрок.

Д., в первую очередь раннее, в условиях различных культур исследовали такие ученые, как Р. Бенедикт, М. Мид, К. Дюбуа, Дж. и Б. Уайтинги. Они изучали особенности кормления детей, пеленания, приучения к горшку, чередования периодов сна и активности. Безусловно, этим объекты их исследования не исчерпывались. Ученых-антропологов интересовали отношение к личности ребенка в раннем детстве в различных культурах, взаимоотношения типа «ребенок — ребенок», «ребенок — взрослые», система поощрений и наказаний, распространенная в данной культуре. Европейцев удивляло отсутствие наказаний детей в одних культурах и, наоборот, существование наказаний вплоть до 20 лет — в других.

Важное значение в изучении «образа Д.» играют обряды и ритуалы, связанные с рождением ребенка, наречением его и инициациями — посвящениями во взрослое состояние. Определенное воздействие на исследования оказывали психоаналитические понятия, описывающие коренные качества ребенка: желание быть любимым, потребность в общении (с рождения), в нежности и избегание тревоги.

Особую область образует этологическое изучение Д., акцент в котором делается на анализе эмоционально-психологических состояний (радость, печаль, агрессивность, любовь, привязанность). Ключевое понятие здесь — «привязанность» (attachment), выражающее формирование особого качества, возникающего в тесном контакте между ребенком и взрослым на ранних этапах младенчества. Привязанность — основа социального взаимодействия в культурах — возникает аналогично импринтингу (запечатлеванию) у животных. Благодаря импринтингу образуются родственные чувства к детенышам не своего вида (утята у курицы и т. д.). Интересным аспектом в изучении Д. как феномена культуры является отношение к незнакомому и отражение его в этнокультурных стереотипах поведения. Д. в культурной антропологии изучается самыми различными способами, но всегда в исследованиях присутствует межкультурное сравнение.

Межкультурное исследование детства: направления и предметные области

Все многообразие исследований Д. в условиях различных культур можно подразделить на две части: подходы, методы изучения Д. и объекты исследования (труд, обучение, игры, сенсомоторная активность в раннем детстве). Особое место занимает изучение раннего Д. и отношение к незнакомому.

Первоначально остановимся на изучении эмоциональных отношений родителей и детей социологическим путем (методом опроса и интервью). Путем стандартного кросскультурного кода Мердока и Уайта (1969) Р.П. Ронер и некоторые другие ученые проанализировали отношения между детьми и родителями в 186 обществах.

Эти исследования, посвященные анализу взаимоотношений родителей и детей, получили большую известность и стали в определенной степени самостоятельными. «"Теория родительского разрешения-запрещения" (РАКТ), — пишет Р.П. Ронер, — это теория социализации, которая пытается объяснить и предсказать основные следствия родительского разрешения-запрещения для поведенческого, познавательного и эмоционального развития ребенка...»¹.

Таким образом, общей задачей является изучение того, как влияют отношения родителей к ребенку на его формирование как личности в различных культурах.

Своеобразным итогом рассматриваемой проблемы стала статья Р.П. и Е.К. Роке-ров «Родительское разрешение — родительский контроль: кросскультурные коды», опубликованная в журнале «Этнология» в 1981 г. Как изучаются взаимоотношения детей и родителей? Какова общая структура кода? В указанной статье конкретно демонстрируется, как создать формализованную картину этнически обусловленного отношения детей и родителей.

Выделяются четыре основных типа отношения к ребенку: 1) родительское понимание — теплое отношение и любовь; 2) родительские враждебность и агрессия; 3) родительские индифферентность и отрицание; 4) родительский контроль. По частоте применения основные типы делятся на четыре рубрики: редко (исключительно), иногда, часто, всегда (почти всегда). Это не касается родительского контроля, который подразделяется на: отсутствие контроля, слабый, следящий, ограничивающий автономию контроль. После формализации все полученные данные попадают в сводную таблицу.

Отдельно исследуются отношения отцов и матерей к детям. В заключение анализируется количественное выражение взаимоотношений между детьми и родителями и сравниваются разные показатели. Статья Р.П. и Е.К. Ронеров дает представление о социопсихологическом подходе в изучении Д., являющемся соединением определенного метода конкретного исследования с попытками создания эмпирической теории, описывающей отдельный аспект развития детей в различных этнокультурных условиях.

Но все же центральным является этнопсихологическое изучение Д., осуществляемое в соответствии с тремя типами психологической теории: с психологическим (когнитивистским), психоаналитическим и этологическим подходами в этнологии Д.

Отметим, что общим для всех подходов с психологической компонентой является вопрос о детерминантах Д., представляющий собой попытки понять механизмы и детерминанты формирования человека различных культур. Психологический подход основан на экспериментальных исследованиях поведения детей, хотя и не сводится только к ним.

Исследования, проводимые в его рамках, испытывают значительное влияние бихевиоризма. Это проявляется прежде всего в выборе основного предмета изучения — различных форм приобретенных навыков, умений ребенка и самого процесса научения, трактуемого максимально широко.

Таким образом, представители этого направления акцентируют свое внимание на становлении приобретенных форм взаимодействия в процессе научения.

Охарактеризуем психологический подход. Большое место в нем отводится изучению познавательной деятельности ребенка, межкультурному анализу способности к научению в интеллектуально-абстрактной, предметно-наглядной и двигательнo-стереотипной форме. К нему тесно примыкают исследования сенсомоторного развития детей различных этносов, а также анализ особенностей памяти, внимания и

других психологических характеристик человека. Важным аспектом рассматриваемого подхода является анализ генезиса и формирования специфики восприятия ребенком действительности в различных этнокультурных общностях.

Наиболее известны особенности восприятия детьми цвета и звука, пространства (предпочтение определенных геометрических форм), сохраняющиеся и у взрослых, что получило отражение в народном творчестве в его различных формах. Пристальное внимание исследователей привлекает развитие эмоциональной сферы (любовь и ненависть, страх и удивление, улыбка и плач) детей различных культур. Большую роль здесь играют кросскультурные исследования Д..

Одним из первых этнопсихологических исследований было изучение способов ухода за ребенком и влияния их на формирование личности. В 70 — 80-х гг. XX в. такому аспекту анализа уделялось минимальное внимание, на первый план выдвигалась проблема общения с детьми, особенно раннего возраста, до овладения ими членораздельной речью. Это предполагало изучение отношений типа «мать — ребенок», «родители-ребенок», «незнакомые —ребенок», «ребенок —ребенок». В качестве иллюстрации того, что представляет собой исследование, например отношений «родители — дети», затронем один из аспектов этого сложного взаимодействия — значение детского плача и крика.

Плач есть первое проявление эмоций человеческого существа, начальная фаза формирующейся коммуникативной деятельности, доминирующей в младенчестве. Крик (плач) младенца при рождении — в определенном смысле специфическая особенность человека.

По мнению Гегеля, высшая натура человека проявляется и здесь. «В то время, как животное немо и выражает свою боль стонами, ребенок выражает ощущение своих потребностей криком»¹. Реакция на столь привычное явление, как плач ребенка, во многом определяется этнокультурными стереотипами поведения, сложившимися в той или иной общности. Отношение к плачущим или кричащим детям варьируется от полного игнорирования до отклика на любой призыв младенца.

Исторически так сложилось, что одинаковое или сходное отношение к плачу и крику можно встретить и в традиционных обществах Африки, и в развитых странах Западной Европы. И наоборот, в этнических общностях, стоящих близко друг к другу в социальном развитии, могут быть диаметрально противоположные отношения к этому явлению. Плач в кросскультурных исследованиях определяется как сильно выраженная вокализация, сопровождающаяся слезами. Крик — это такая же вокализация, но без слез.

Плач и крик относят к основным формам коммуникации в младенчестве. Доминирующее значение при объяснении этих явлений в этнопсихологии Д. играет бихевиористская схема «стимул-реакция» (с-р). В большинстве исследований плач и крик считаются лишь ответной реакцией ребенка на внешние раздражители или свидетельством какого-либо дискомфорта. Часто не учитывается, что даже в младенчестве ребенок активно взаимодействует со средой. Порой ему просто скучно одному, хочется видеть родителей и «поговорить» с ними доступными ему способами.

В принципе, конечно, и такую активность ребенка можно истолковать по схеме «стимул-реакция»: например, нежелание быть одному как реакцию на отсутствие внешних положительных раздражителей. В этом случае надо выделять различные качественные типы реакций ребенка, хотя, строго говоря, схема с-р предполагает пассивное следование объекта, в данном случае ребенка, за раздражителем.

Исследование плача и крика в этнопсихологии имеет многообразную направленность. Предметом изучения обычно являются два или более этноса при учете социально-классовой структуры общества. Кроме того, важны возраст ребенка и его поведение в различных ситуациях.

Например, рассматриваются период жизни от двух до одиннадцати месяцев в различных этносоциальных условиях и ряд ситуаций, в которых ребенок плачет или

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 84.

кричит: в отсутствии родителей, в присутствии незнакомых людей, в отсутствии людей вообще, в присутствии других детей и т. д. Все указанные этносоциокультурные аспекты исследования детского плача (крика) дают в совокупности целостное представление об этом явлении.

Этологическое изучение Д. состоит прежде всего в тщательном исследовании различных форм взаимодействий детей в естественных для них условиях и ситуациях, а не в рамках специально продуманных экспериментов. В отличие от бихевиористов, этологи значительную роль отводят изучению наследственных стереотипов поведения у ребенка, сравнительному анализу действий детей и животных. Их в большей степени интересует реализация врожденных механизмов поведения и формирование на их основе культурных моделей деятельности в Д.

Специфической областью исследования для этологического подхода является изучение невербальной коммуникации, способа взаимодействия, общего для человека и животных. Исследование невербальной коммуникации в Д. в условиях различных культур — это изучение внесловесных, жестовых эмоциональных форм общения, используемых ребенком. При этом рассматривается и формирование эмоций у детей, в особенности жестов, мимики, форм проявления чувств в различных культурах.

Важным подспорьем в решении этой задачи является тщательная разработка системы терминов для детального описания эмоциональных состояний детей. Так, например, в исследовании английских этологов Ч.Р. Браннигана и Д.А. Хамфриза приведен список из 136 (!) терминологических сочетаний для описания разнообразных эмоциональных состояний детей, встречающихся в процессе эмпирических исследований. Только улыбки авторы выделяют десять видов.

Важную роль в эмоциональной выразительности играют глаза ребенка. Взаимные взгляды ребенка и родителей представляют собой важнейший способ коммуникации для детей в младенчестве. Взгляд ребенка становится осмысленным в довольно раннем возрасте. При достаточном внимании к ребенку в его глазах можно прочесть массу оттенков и значений, ответы на все вопросы, поставленные родителями, а также просьбы и эмоциональную оценку наличной ситуации: одобрение, несогласие, радость, печаль, удивление, внимание и т. д.

Сложнейшей формой вопроса и ответа на него является улыбка ребенка, одна из первых форм эмоционального общения, чистая и непосредственная. Ребенок улыбается всем лицом и особенно глазами. Улыбка — важнейшая форма эмоционального и невербального общения детей со взрослыми.

Более сложная форма поведения и эмоционального состояния, формирующаяся в самый ранний период жизни ребенка, — привязанность. Одним из проявлений ее становится «комплекс оживления» — радость младенца при виде своих родителей. Привязанность — это комплексная форма поведения ребенка, состоящая в выражении радости, одобрении улыбкой, издаваемыми звуками, определенными движениями при наличии людей, окружающих его с рождения: мать, отец, брат, сестра, бабушка, дедушка, и в выражении грусти, призыва плачем при отсутствии близких ему людей.

Привязанность отражает необходимость общения младенца со взрослыми и составляет одно из фундаментальных оснований социального взаимодействия. В процессе изучения привязанности было выявлено несколько ее видов. М. Айнсворт выделяет три вида: устойчивая, неустойчивая и отсутствие привязанности. Такая классификация привязанности была проведена на основании трех аспектов отношения матери к ребенку: обобщенный объем внимания к ребенку, удовольствие от кормления грудью, объем знаний о своем ребенке. Один из важнейших аспектов изучения привязанности — анализ формирования избирательности, направленности на определенный объект, отношение к незнакомым.

Отношение к незнакомым — интереснейшая тема этнографии, тесным образом связанная с народными сказками, фольклором, религиозными верованиями. Оказалось, что этот вопрос не менее интересен и в аспекте детской психологии. Реакция детей на незнакомых людей, которая трудно предсказуема и субъективно избира-

тельна, определяется этнокультурными особенностями. Имеется в виду, например, традиция не допускать к ребенку в ранний период его жизни незнакомых людей или прятать его от посторонних глаз. Отношение к незнакомым людям и эмоциональная реакция на них тесно связаны с проблемой коммуникации и коммуникабельности, т. е. вхождения в группу людей, налаживания связей с отдельным человеком.

Конечно, общительность ■— свойство, встречающееся в любой культуре, но все же, хотя и условно, считается, что в одних культурах оно более распространено и ярче выражено, а в других — менее. Это объясняется в первую очередь особенностями формирования и становления эмоций, поведенческими стереотипами, принятыми в данном обществе.

По отношению к незнакомым людям человек, как взрослый, так и ребенок, испытывает противоречивые чувства. С одной стороны, интерес, с другой — настороженность. Известный западногерманский этолог И. Эйбл-Эйбесфельдт отмечает, что уже в шесть —восемь месяцев ребенок начинает отличать «своих» от «чужих». Он полагает, что беспокойство, страх перед незнакомыми — врожденная черта человека, поскольку она проявляется у детей, не имевших отрицательного опыта общения с «чужими». «Очевидно, — пишет он, — существуют какие-то исходящие от человека сигналы, одни из которых вызывают настороженность, а другие настраивают человека на дружеский лад. Личное знакомство в значительной степени блокирует механизм тревожности <...> Поскольку при постоянных личных контактах человек принимает уже знакомые сигналы, люди, живущие среди родственников и друзей, не испытывают напряжения»¹.

При анализе коммуникации людей нельзя забывать, что чаще всего она осуществляется одновременно и в вербальной, и в невербальной формах. Словесное общение играет значительную роль в жизни людей, особенно если учитывать его влияние в неявных формах, неосознаваемых субъектом, результатом чего является внушение (суггестия), подкрепляемое невербальными формами коммуникации. Во взаимоотношениях между взрослыми — знакомыми и незнакомыми — и ребенком происходит общение на различных уровнях. Со стороны ребенка до овладения языком — невербальная коммуникация; со стороны взрослых — оба указанных типа общения. Это обстоятельство необходимо учитывать при изучении становления форм коммуникации у детей.

Можно согласиться с гипотезой о существовании каких-то сигналов на невербальном уровне, возникающих у людей в процессе общения. Но почему же не предположить, что и сами слова выполняют аналогичные функции — настраивают на дружеский или на враждебный лад. Следует отметить также, что членораздельная речь — исключительно достояние человека, и она существенно влияет на развитие ребенка.

Изучение привязанности, страха, отношения к незнакомым, формирование первичных форм социального взаимодействия — все это составляющие общей проблемы исследования воздействия раннего Д. на более позднее развитие.

Ранний опыт был предметом изучения в 30 — 40-х гг., он был так же актуален и в 70 — 80-х гг. XX в. В поле зрения этологов попадают ныне не только особенности, характерные для данной этнокультурной системы, но и общечеловеческие характеристики раннего Д. В соответствии с этим рассматриваются два уровня воздействия: общий — на уровне этнокультурной системы, и особенный — на уровне индивида. Первый связан с влиянием принятых в этнокультурной системе стереотипов воспитания детей на характеристики всех взрослых членов общества, второй касается соотношения раннего опыта отдельного человека и его индивидуальных отличий в зрелом состоянии.

Таким образом, ранний опыт анализируется в двух аспектах: его влияния на различия внутри общностей и между общностями. В современном изучении этой проблемы выделяют четыре основных направления исследований: экспериментальные

¹ Эйбл-Эйбесфельдт И. Указ. соч. С. 107.

исследования раннего опыта; экстраполяция данных, полученных при изучении животных; разработка методологии; анализ взаимодействия «дети — дети», «дети — взрослые».

Важнейшую роль в анализе воздействия раннего опыта на более позднее развитие личности играют исследования периода наибольшей взаимной чувствительности матери и ребенка. За ним закрепилось название «сензитивный период», предложенное М. Клаусом и Дж. Кеннелом.

В ходе исследований, проведенных в США и Гватемале, выяснилось, что дети, имеющие более тесный и частый контакт с матерью, показывают более высокие результаты по шкале коэффициента интеллекта, лучше решают задания на понимание, чем те, кто лишен полноценного общения, т. е. взаимодействия с людьми в вербальной и невербальной формах (разговор, эмоциональное взаимодействие, игра и т. д.). Отсутствие человеческого общения, лишь кормление и уход за ребенком могут привести к умственной отсталости. Недостаточное внимание к ребенку, «госпитализм», по выражению М. Клауса и Дж. Кеннела, может быть причиной ряда болезней.¹

Часть этнопсихологических исследований посвящена последствиям травматических ситуаций, происшедших в раннем Д.. События такого рода накладывают отпечаток не только на особенности характера, но иногда приводят к душевным расстройствам. Например, исследования показали, что девочки, потерявшие мать в раннем возрасте, с большей вероятностью могут заболеть депрессией, чем остальные.

Очень важное значение для индивидуального становления ребенка в первые месяцы жизни имеет установка родителей на желаемый ими образ его поведения. Этой проблеме посвящены несколько исследований, в которых анализируется, как представляют себе родители США и Японии «нормального» ребенка.

В США, например, ребенок с рождения считается личностью со своими потребностями и желаниями, которые должны быть поняты и по возможности удовлетворены.

В Японии же младенец — часть матери, лишенный психологической самостоятельности. «Она знает, что лучше для ребенка, и нет необходимости с его стороны заявлять ей о своих потребностях».

С таким пониманием развития ребенка увязан и желаемый стереотип поведения младенца, прямо противоположный в США и Японии. В США «мама желает видеть его радостным, лепечущим, активным и исследующим мир вокруг себя, а в Японии она хочет, чтобы он был тихий, неактивный и замкнутый». Уже в три-четыре месяца младенцы двух различных культур приучены вести себя в соответствии с моделями, принятыми в этих культурах. «Таким образом, — делает вывод У. Каудилл, — культура может "врасти" в индивида уже трех месяцев от роду»².

Особое значение для исследования проблемы раннего опыта имеют общетеоретические вопросы: соотношение культурного и природного, понимание процесса развития и т. д. Исследователи раннего Д. пытаются конструктивно решить эти вопросы. Они также ставят вопрос об интерпретации явлений, противоречащих положениям концепции раннего опыта. В качестве таковых крупнейшая английская исследовательница раннего Д. Дж. Данн приводит сохранение детьми из детских домов способности к глубокой привязанности, хотя их раннее Д., как правило, травмировано. Факты, не соответствующие концепции раннего опыта, анализируются и объясняются не только и не столько с помощью новых, более тщательных эмпирических исследований, сколько путем совершенствования теоретических конструкций, уточнения содержания основных понятий.

Наиболее сложной и фундаментальной теоретической проблемой в изучении ребенка в раннем Д. и в последующие периоды является понимание процесса развития. Дж. Данн, например, не согласна с примитивным пониманием развития, до сих

¹ Klaus M.N., Kennel J.H. Mothers Separated from their Newborn Infants // *Pediatric Clinics of North America*. N.Y., 1970. P. 1035.

² Caudill W. Tiny Dramas // *Transcultural Research in Mental Health*. Honolulu, 1972. C. 40.

пор распространенным в трудах, посвященных раннему Д. Она критикует положение о том, что «развитие ребенка осуществляется аналогично росту дерева, и ранние события, рассматриваемые в качестве основы или ствола дерева, имеют значительно большее влияние, чем более поздние».

Развитие ребенка с младенчества ряд ученых рассматривают в качестве социокультурного процесса (У. Каудилл, К. Тревартен, Дж. Данн и некоторые другие). «Образцы пеленания, кормления, разговора и игры с ребенком, ■ — пишет Дж. Данн, — есть часть культуры, в которой растет младенец». Автор не согласна с положением о том, что, например, общество охотников-собирателей свободно от культуры, что оно более биологично, чем наше, поскольку «люди — создатели культуры... она есть природа человека». Данн отводит изучению детей определяющую роль в познании человека. «Мы лишь начали понимать человеческое развитие, — пишет она, — когда стали изучать детей в их реальном социальном мире»¹.

При этом Дж. Данн, как и другие исследователи, не отрицает существенной роли биологических предпосылок и врожденных факторов индивидуального развития ребенка. В явной или неявной форме в работах анализируются общетеоретические проблемы генетических и функциональных аспектов поведения ребенка. Размышления ученых, выбор ими предметных областей концентрируются вокруг нескольких важнейших вопросов: особенности развития в детстве, соотношение врожденных и приобретенных стереотипов поведения и взаимодействие между ними, соотношение биологических и социальных способов действия и, наконец, выяснение специфики человека, ее формирование или развертывание, если она целиком наследственна.

К. Тревартен, известная своими исследованиями раннего Д., анализируя соотношение культурного и природного, высказывает предположение, что «ни теория генетически управляемых образцов поведения, ни теория социального обучения» не в состоянии объяснить многие явления в онтогенетическом развитии не только человека, но и животных. Она призывает к поискам новых теоретических конструкций на основе синтеза старых. Изучая развитие детей в раннем Д., Тревартен особое внимание уделяет инстинкту кооперации, который служит основанием для взаимодействия типа «ребенок — ребенок» в период от рождения до двух лет.

По ее мнению, необходимо выделить то обстоятельство, что дети обладают личностными характеристиками даже в самом раннем возрасте, в первый год жизни. Она утверждает, что существует врожденный импульс (потребность), влекущий одного человека к другому. К. Тревартен также высказала предположение о существовании особого инстинкта, стремления быть индивидуальностью. А это возможно только в обществе. Употребление биологических терминов, например «инстинкт», не мешает К. Тревартен последовательно проводить идею об уникальности человека.

Перечень разнообразных подходов и мнений к соотношению культурного и природного в развитии детей можно было бы продолжить, но не в этом автор видит свою задачу. Он стремится показать, что в современной зарубежной науке, изучающей Д. в различных формах, идут реальные поиски ответов на многие вопросы, связанные с выяснением соотношения социального (культурного) и природного (биологического) в человеке, становлением социального взаимодействия в раннем Д.

В исследовании Д. наряду с направлениями, выделенными на основании метода изучения, не менее важную роль играют исследования, концентрирующиеся вокруг определенного предмета, а именно форм деятельности, осваиваемой ребенком. При анализе форм деятельности ребенка (особенно таких, как игра и труд) в условиях различных культур в комплексе используются различные методы, рассмотренные ранее.

Анализируя игры, обычно выделяют игры физические, в которых результат определяется моторной активностью, игры-стратегии, детерминированные выбором возможных способов действия, и игры случая, удачи, когда итог зависит от каких-либо неконтролируемых обстоятельств. Возможны и другие подходы к классификации игр.

Например, Г. Эриксон выделяет три класса игр: аутокосмическая игра, направленная на собственное тело; микросферическая, имеющая предметом игрушки; и макросферическая, направленная в мир играющих.

Изучение игр предполагает рассмотрение различных аспектов взаимодействия этого вида деятельности с другими и его влияние на формирование личности в определенной этнической общности. Этнологи Д. исследуют связь игр с развитием интеллектуальных способностей, с обучением, со стереотипами поведения, с характером фантазии и воображения. Значительное внимание они уделяют также влиянию игр, характерных для той или иной культуры, на освоение культуры в целом. Например, М. Робертс и Б. Саттон-Смит в статье «Воспитание детей и участие их в играх» выясняют зависимость между различным воспитанием и играми.

Детские игры имеют многообразную функциональную нагрузку. Одна из важнейших функций игры у детей, как, впрочем, и у взрослых, — компенсаторная. В играх реализуется и одновременно контролируется агрессивное поведение. В игре дети овладевают многими навыками, имеющими этническое происхождение. Это касается форм общения со сверстниками (отношение «дети — дети» во всем многообразии), овладения первыми формами трудовой деятельности. Именно в игре дети копируют и воспроизводят мир взрослых определенной этнической общности.

Огромное значение игры имеют для развития фантазии и воображения, их форм проявления и особенностей содержания. Некоторые авторы, например, Робертс и Саттон-Смит, отмечают связь между игрой определенного типа и фольклором исследуемой этнической общности. Они считают, что игры «имеют своей аналогией в крупном масштабе — социальное поведение, а в малом — фольклор»¹.

Важнейшей формой деятельности, формирующейся в детстве, является труд. Первоначально он существует в рамках игр, хотя с самого раннего Д. можно выделить элементы трудовой активности в чистом виде. Возраст, с которого труд становится, по крайней мере, равноправной формой деятельности по сравнению с игрой, сильно различается в культурах. В традиционных обществах ребенок вовлекается в производственную деятельность намного раньше, нежели в современных.

Исследователей беспокоит то, что в связи с объективными (переменчивая экономическая конъюнктура) и субъективными причинами (отсутствие четкой цели в приучении к труду в Д.) определенное число детей, а впоследствии и взрослых не участвуют в производственно-трудовых процессах практически ни в каких его формах. Тем самым в человеке остается не сформированной в полном объеме и не реализованной его существенная черта и способность — труд, трудоспособность.

При изучении труда в Д. анализируются: мотив трудовой деятельности у детей различных культур, начало трудовой деятельности, соотношение игры и труда, структура и виды детского труда. На основе разнообразного конкретного материала исследователи делают попытки объяснить специфику участия в нем детей в той или иной культуре. Труд в Д. в различных его аспектах посвящена и обобщающая статья Р.Г. и Р.Л. Мунро, а также Г.С. Шиммин «Труд в четырех культурах: детерминанты и следствия» (1984). Путем систематических наблюдений в различных культурных традициях детей от трех до девяти лет выясняются детерминирующие факторы и содержание социопсихологического воздействия труда в Д.

В статье развиваются два тезиса: 1) дети работают там, где имеют экономическую ценность, т. е. где семья и сообщество нуждаются для своего существования в продукте, производимом детьми, как в натуральной, так и в товарной форме; 2) труд влияет на развивающийся характер личности. Во всех четырех рассматриваемых в статье общностях из Кении, Белиза, американского Самоа и Непала дети рано вовлекаются в трудовой процесс. Уже в три года различные обязанности занимают до 10% времени ребенка, а к девяти годам он работает до трети своего внешкольного времени. Выделяются три категории работ: уход за детьми; все категории работ, кроме ухода за детьми и оплаченного труда (домашняя работа и труд по поддержанию

существования); общий показатель детского труда. В третью категорию входят две первые и, кроме того, оплачиваемая работа, товарный труд. В соотношении натурального и товарного труда последнему отводится подчиненная роль, и на его долю остается мало времени.

Анализ детского труда в четырех культурах обнаружил существенные и интерпретируемые корреляции между вовлеченностью в тот или иной тип труда и видами поведения детей. Из них наиболее часто употребляемы три: «социабельность», т. е. способность вступать в социальное взаимодействие, «потребность в помощи» и «способность взять ответственность на себя». Анализ труда и видов поведения детей показал, что работающие дети предпочитают образцы взаимодействий, аналогичные типам труда, в которые они преимущественно вовлечены.

Например, девочки, ухаживающие за детьми, переносят часть выработанных в этом процессе поведенческих стереотипов на всех детей младше себя. Было замечено также, что мальчики, занятые тяжелым трудом, чаще проявляют готовность брать ответственность на себя. Этаже связь проявляется и при выборе игр. Окончательный вывод авторов статьи: «...уровень детского труда детерминирован экологическим окружением и, в свою очередь, является одним из источников формирования характера ребенка», «труд детей может влиять на их социальное поведение»¹.

Авторы рассматриваемого исследования доказывают тезис о наличии связи между типами труда и предпочитаемыми детьми моделями взаимодействия друг с другом. Это положение можно сформулировать по-другому: в процессе труда ребенок в традиционных обществах овладевает формами социального взаимодействия, которые затем использует вне трудового процесса в различных формах поведения. В современных обществах социальный опыт взрослых в большинстве случаев осваивается в играх, когда моделируются различные ситуации социального взаимодействия, а труду здесь, особенно в возрасте от трех до девяти лет, отводится, как правило, минимальная роль.

Проблема мышления в межкультурном изучении детства

Специального рассмотрения требует проблема формирования мышления в Д. или усвоения стиля мышления (его моделей, стереотипов) в различных типах культур. Именно выяснению этого вопроса было посвящено одно из первых межкультурных этнопсихологических исследований, которое провела М. Мид на островах Океании в конце 20-х — начале 30-х гг. XX в.

Но прежде чем еще раз обратиться к материалам дискуссии о первобытном мышлении, на этот раз применительно к этнопсихологии Д., попытаемся разъяснить содержание понятия «мышление», которое существует у различных исследователей. Если исходить из теории Ж. Пиаже (страстного поклонника Л. Леви-Брюля), то мышление — это способность производить логические операции, а «цивилизованный» его уровень связан с умением понимать и пользоваться понятиями абстрактно-формализованного типа (прежде всего математическими). Это предполагает представления об абстрактных категориях — «счета», «количества», «неизвестного» (х). При этом Ж. Пиаже искренне верил, что определенный тип логических (математических) задач (формальные операции), который, в принципе, под силу западным школьникам в 10—12 лет, является непреодолимой преградой для мышления взрослых представителей бесписьменных культур. Отсюда делается вывод о том, что мышление взрослых в традиционных культурах (Пиаже называл их дикарями) не превышает уровня младших школьников в западных странах и находится на предоперационной стадии.

Самым последовательным оппонентом и критиком теории стадий мышления Пиаже была М. Мид. С большой дозой иронии она писала; «у Пиаже я обнаружила утверждение, что "дикарь" и "ребенок" мыслят одинаково, а у Фрейда, что "ребенок",

¹ Munroe R.H., Munroe R.L., Shimin H.S. Children's Work in Four Cultures: Determinants and Consequences // American Anthropology. 1984. № 2. P. 377.

"дикарь" и "невротик" также сходны в мыслительных процессах»¹. Предметом для анализа вопросов, связанных с мышлением детей, были работы З. Фрейда «Тотем и табу» и Ж. Пиаже «Язык и мышление ребенка» (1926). Следует иметь в виду, что М. Мид познакомилась с творчеством Фрейда и Пиаже, уже проведя несколько месяцев на Самоа, как раз изучая особенности мышления детей в традиционном обществе. Теории Фрейда и Пиаже существенно отличались от того, что она наблюдала на островах Океании, находясь в непосредственном контакте с самоанскими детьми, участвуя в их играх и проводя с ними простые экспериментальные исследования.

Самые интересные данные, собранные Мид, ■ — это рисунки детей (32 000 за 5 месяцев), в которых они стремились изобразить окружающий мир (до этого они никогда не видели карандашей!). В непринужденных беседах она многократно задавала вопросы о причинах того или иного события. И каждый раз получала весьма практический и «материалистический» ответ. Мид не обнаружила у них так называемого спонтанного анимизма, который приписывали представителям традиционных культур (в данном случае речь идет об объяснении любого события сверхъестественными причинами, вмешательством духов), так же как и, впрочем, следов «эдипова комплекса».

Свои идеи об особенностях мышления в детском возрасте она в обобщенном виде представила в ряде специальных статей.² Особенно необходимо выделить две статьи Мид — «Комментарии этнолога к "Тотему и табу"» (1930) и «Исследование мышления детей традиционного общества со специальным обращением к анимизму» (1932). В последней работе предпринят критический анализ теории стадий Пиаже и особенно его тезиса о невозможности для «дикарей» достичь стадии формальных операций. Мид полагала, что способности человека (и в том числе к логическим операциям) универсальны и то, как они проявляются, в каких формах существуют, зависит от особенностей культуры. Она отвергала основное положение Пиаже о мышлении в традиционном обществе и была в этом совершенно права. В то же время Мид осознавала сложность проблемы «мышление в различных культурах».

Основные направления исследования этой проблемы она сформулировала в виде трех вопросов. Первый: «Если анимизм черта человеческого мышления, то что случилось с ним на Самоа, где этот тип мышления, приписываемый "примитивным народам" (Леви-Брюлем и Пиаже. — А.Б.) мало заметен?» В формулировке второго вопроса Мид выражает сомнение в адекватности психоаналитических категорий

З. Фрейда для отражения образа жизни, существующего в традиционном обществе, в том числе и в Д. И, наконец, третий вопрос: «Если взрослые дикари мыслят как цивилизованные дети, то как мыслят дети традиционного общества?»³

Надо иметь в виду, что эти и другие вопросы, сформулированные Мид в ее исследованиях Д. («Как растут на Новой Гвинее», «Взросление на Самоа») и касающиеся становления форм мышления в Д., не утратили своей актуальности и в XXI в. По-прежнему процессы, происходящие в Д., связанные с освоением мышления и речи, протекающие в различных культурах, — предмет анализа современных ученых.

Весьма существенным представляется вопрос, затронутый ранее, а именно как понимается содержание мышления в работах Мид. В ее исследованиях — это способность выразить (словами) и изобразить (в рисунках) окружающий мир. В какой-то мере это понимание внешнего мира в форме рационально-практических связей. Основной вывод Мид — мышление детей реалистичней, чем у взрослых в традиционном обществе.

¹ Mead M. The Evocation of Psychologically Relevant Responses in Ethnological Field Work // The Making of Psychological Anthropology / Ed. by G.D. Spindler, Berkeley etc. 1980. P. 96 — 97.

² Mead M. An Investigation of the Thought of Primitive Children with Special Reference to Animism // Journal of the Royal Anthropological Institute. V. 62. 1932. P. 173- 189; Item. A Lapse of Animism Among A primitive People // Psyche. V. 9. 1928. P. 72 — 77.; Item. An Ethnologists Footnote to Totem and Taboo // Psychoanalytic Review. V. 17. 1930. P. 297 — 304.

³ Mead M. The Evocation... P. 97.

Таким образом, предмет изучения Мид — не только рационалистические способности детей (например, умение объяснять события практически обусловленными причинно-следственными связями), но степень адекватности отражения внешнего мира. Категория «мышление» у Мид трактуется более широко и отражает общий характер видения мира (можно сказать — мировидение), показывает особенности моделей выражения окружающего мира, касающихся как взаимодействия предметов природы, так и взаимоотношений людей.

У Пиаже суженное понимание содержания интеллектуальных процессов, происходящих в детстве. Он ограничивает их лишь овладением строго определенными логическими операциями. На самом деле логика мышления ребенка формируется в реальном взаимодействии с внешним миром, в бесконечных «почему» и «как», которые возникают в деятельности с культурными предметами, с природными объектами и во взаимоотношениях с другими людьми, а не в стремлении действовать с логическими структурами все более совершенным образом. В то же время понятие «мышление» как отражение процессуальной активности Пиаже заменяет на операционалистское понятие «интеллект», которое определяет «как самую совершенную психическую адаптацию», «гибкое и одновременно устойчивое равновесие поведения»¹. Тем самым у него не получает отражения активное освоение окружающего мира ребенком и фиксация его в тех или иных ментальных формах.

Дискуссия о первобытном мышлении с новой силой вспыхнула в 80-х гг. XX в. в связи с выходом книги К.Р. Халлпайка «Основания первобытного мышления» (1979). Ее публикация вызвала оживленную дискуссию на страницах журнала «Американский антрополог».

В дискуссии приняли участие различные ученые — антропологи, психологи, этологи.² Одним из ее результатов явилось то, что была подвергнута сомнению правомерность выделения этапов овладения логическими операциями в качестве стадий развития мышления в Д. и даже был сделан вывод о несоответствии характеристик способностей ребенка в возрасте 2 — 7 лет, согласно используемым в работах Пиаже данным, тем, что были получены в 70 — 80-х гг. XX в. (у Пиаже была обедненная картина интеллектуальной активности ребенка).

По меткому выражению Р. Виллиса, «последние исследования атаковали Пиаже на его собственной территории — когнитивных характеристик детей в западном обществе»³. Не получил подтверждения тезис о первобытном мышлении и в отологическом исследовании бушменов Кунг. Н. Блартон-Джонс и М. Коннер не обнаружили существенной разницы в типе мышления Западной цивилизации и традиционной культуры.⁴ Тезис о существовании иного типа мышления в традиционном обществе, существенно отличающегося от мышления в современном, больше напоминает бытовой предрассудок или рационализацию, чем научное суждение. Лучше всего об этом сказал в свое время психолог Дж. Миллер: «Каждая культура имеет свои мифы. Один из наиболее живучих — это положение о том, что дописьменные народы обладают тем, что мы предпочитаем называть "примитивным мышлением", так как оно... низшее по отношению к нашему. Тот же самый стереотип применяется к этническим меньшинствам, живущим на Западе»⁵.

Ученые, изучающие становление мышления в детстве (антропологи, психологи, этологи), слишком много внимания и сил затратили на опровержение (доказательство) тезиса о существовании особого типа мышления в традиционном обществе, и непро-

¹ Пиаже Ж. Избранные психологические труды М., 1969. С. 65.

² Hallpike C.K. The Foundation of Primitive Thought. Oxford, 1979; Shweder R.A. On Savages and Other Children // American Anthropologist. V. 84. 1982. P. 354 - 356; Item. Has Piaget been Up-Staged? A Reply to Hallpike// American Anthropologist. V. 87. 1985. P. 138 — 143.

³ Willis R. Review of the Foundation of Primitive Thought // Royal Anthropological Institute Newsletter. V. 42. 1981. P. 13-14.

⁴ Blurton-Jones N., Konner M.J. Kung Knowledge of Animal Behaviour // Kalahari Hunter-Gathers / Eds. R. Lee., I. DeVore. Cambridge, 1978. P. 346 — 347.

⁵ Цит. no: Harrington Ch. Psychological Anthropology and Education. N.Y., 1979. P. 22.

порционально мало — на изучение содержания этого сложного процесса. Обращаясь еще раз к статье Мид «Об изучении мышления детей в традиционном обществе со специальным обращением к анимизму» (1932) и другим ее исследованиям 1930-х гг., мы обнаружим стремление их автора выяснить все же роль «анимизма» в мышлении вообще и в детском в частности в противовес тезису Пиаже — Леви-Брюля.

Так, в процессе развертывания аргументации в защиту равноправия (в типе мышления) современного и традиционного общества Мид обнаруживает «анимистичность» современного общества (и в определенном смысле и общества вообще) в языковых формах английского языка, предполагающих одушевление неодушевленного (например, он — корабль). При анализе данных Мид под определенным углом зрения возникает необходимость уточнения содержания понятия «анимизм» применительно к процессам, происходящим в Д.. Если употреблять это понятие точно в смысле Тайлора как веру в душу и духов и, соответственно, объяснять большинство событий окружающего мира воздействием этих сущностей, то, безусловно, такого мировидения нет у самоанских детей как, впрочем, и у российских.

Но нередко к классическому пониманию анимизма в стиле Тайлора (явно или неявно) прибавляется такое качество, как одушевление окружающего мира, наделение предметов природы (а иногда и явлений) «дополнительными» свойствами, источником которых является воображение ребенка, художественная фантазия взрослых. Леви-Брюль и Пиаже во многом «навязали» свои правила «игры» в дискуссии о мышлении, сделав акцент на логических структурах, понятиях и т. д.

Но в детском возрасте, особенно в период с двух до семи лет, огромную роль играют воображение и образы. Строго говоря, именно преобразование в воображении обыденных предметов и воспроизведение в ролевых играх детей мира взрослых есть основа будущего разделения на знак и значение, понимания символов, не сводимых к материальным конструктам. Все это в конечном счете и дает основу для образования абстрактных понятий количества, счета, числа, столь любимых Пиаже.

Одушевление неодушевленного есть родовое качество человека, которое активно усваивается в Д.. Это существенная черта культурного типа жизнедеятельности, дающая возможность «очеловечивать» пространство и время.¹ Развитие активного воображения (и, соответственно, умения обращаться с образами, преобразовывать слова и «общаться с самим собой») может происходить в самых различных культурно обусловленных формах так же, как и конструктивная деятельность, основанная на них.

Например, если в традиционной культуре для строительных игр возможно использование лишь природных объектов (песок, вода, палки...), то в современной культуре у ребенка есть различные развивающие игры и конструкторы (например, «Лего»).

Таким образом, на становление мышления ребенка, его стиль будут влиять и особенности повседневной жизни (включая природные условия), и наличие или отсутствие труда в детском возрасте, и особенности игр, стереотипов поведения и речи, наличие или отсутствие письменности, возможности рисовать, иметь достаточно длительные контакты со взрослыми и, наконец, школьное образование или его отсутствие. Все это по крупицам создаст в итоге своеобразие этнопсихологии мышления ребенка.

Очень сложным и малоисследованным остается вопрос о влиянии процессов органического развития ребенка (оно ведь отличается по многим параметрам в различных культурах), о роли стереотипов поведения, распространенных в той или иной культуре (имеются в виду в данном случае моторно-двигательные, повторяющиеся движения), на становление мышления как мировидения и духовное развитие вообще. Идея Выготского о своеобразии соединения органического роста и усвоения форм духовной культуры могла бы получить интересное продолжение в межкультурном исследовании поиска связи органического и культурного.

При всей важности самых разнообразных экспериментальных методов изучения психологии детей различных культур нельзя забывать о фундаментальном значении «живого» общения с ребенком в контексте естественных многообразных взаимодействий.

Стандартные тесты-эксперименты ограничивают активность ребенка. Он живо интересуется окружающим миром, задает массу вопросов (бесконечные «почему?» и «как?») И вот что интересно: примерно в 3 — 4 года у ребенка появляется интуитивное чувство общего. Он задает вопрос: «А что такое цилиндр вообще?» Вопросы о всеобщем, «о вообще» очень близки к проблеме существования абстрактных нематериальных сущностей и их понимания и выражения в Д.

Вспомним известную цитату Э. Тайлора: «Идол в известной области мысли служит у дикаря для той же цели, что кукла у дитяти. Он делает его способным давать определенное существование и личность смутным идеям о высших существах, которые его ум едва ли может объять без материальной помощи»¹. Если рассматривать данное положение в контексте предыдущих размышлений о воображении и интуитивных догадках и вопросах ребенка, то можно сделать некоторые гипотетические предположения. Анимистические представления о духах (душах), одушевление неодушевленного (игрушки) в детстве, так же как и идея бога, есть формы выражения и поиски понимания общего, абстрактных понятий (вопрос «вообще?»), существующих в истории человечества и повторяющихся в Д.

В процессе одушевления (оживотворения) неодушевленную существенную роль играют «живые» формы чувственности, складывающиеся в Д. Как уже отмечалось ранее, они фиксируются в понятии «привязанность», хотя последнее не исчерпывает многообразия «чувственного», «живого», активно-образного отношения ребенка к миру. Именно чувственно-образный механизм взаимодействия, особенно активизирующийся в сензитивные (особо восприимчивые) периоды в Д. обеспечивает (посредством подражания, внушения и психического заражения) передачу особенностей стилей мышления и поведения в целом, в котором самым причудливым образом переплетаются культурно-особенное и индивидуально-личностное.

Ведущую роль в этом процессе играет тесное аффективное взаимодействие ребенка с другими людьми, в котором создается его личностное «Я» путем процессов отождествления, идентификации с Другими. «Едва родившись, ребенок уже подражает отцу, — отмечает Г. Тард, — и формируется по его подобию; по мере того как он растет и, по-видимому, становится независимее, в нем все более и более развиваются потребности подражания: к первоначальному "гипнотизеру", который ранее один действовал на него, присоединяются другие бесчисленные гипнотизеры...»².

В свете всего вышесказанного очень бедна модель ребенка, осваивающего логические операции, по сравнению с реальным процессом становления мышления в Д. Искажением сложнейшего процесса мышления будет и картина измеряемого интеллекта, столь модная ныне в России. Сложный межличностный процесс, происходящий в многомерном культурном пространстве и времени, хотя свести к простому измерению, типа температуры тела.

Разные подходы к пониманию процессов становления мышления в Д. и значения интеллектуальных процессов во взрослом состоянии во многом связаны с образом человека в той или иной интерпретационной теории, которую использует исследователь. Это может быть человек как совокупность инстинктов, страхов и неврозов, реакций и т. д.

В заключение хотелось бы сказать, что становление мышления в детстве в условиях различных культур, этнопсихология Д. в целом — область исследования, в которой еще много интересных проблем и масса загадочных вопросов. При их изучении необходимо помнить, что интеллектуальное и чувственное развиваются параллельно в детстве и оказывают влияние друг на друга. Поэтому одушевление неодушевленно-

¹ Тайлор Э.Б. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868. С. 144.

² Цит. по: Фулье А. Психология французского народа // Революционный невроз. М., 1998. С. 19.

го и другие формы конструирования в воображении ребенка есть не нечто противостоящее логическим операциям, а в определенном смысле их основа и иная форма овладения «общим».

См. также статьи: Личность (в культурной антропологии); Психологическая антропология; Этология человека (этология культуры).

Лит.: Асмолов А.Г. Психология личности М., 2001; Белик А.А. Человек: раб генов или хозяин своей судьбы? М., 1990; Вьютский Л.С. Развитие высших психических функций. М., 1960; Вьютский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1982; Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988; Мид М. Культура и мир Д.. М., 1988; Этнография Д. М., 1983; *Human Ethology*. Cambridge, 1979; *Мужое R.H., Munroe R.L, Shimin H.S. Children's Work in Four Cultures: Determinants and Consequens* // *American Anthropology*. 1984. № 2.

А.А. Белик

Инкультурация и социализация

Инкультурация (англ. enculturation — «окультуривание», «приобщение к [какой-либо] культуре», далее И.) — понятие, используемое в культурной (социальной) антропологии, преимущественно американской, для обозначения процесса усвоения индивидом стандартных способов поведения, мышления, чувствования и восприятия, свойственных той или иной культуре, а также результатов этого процесса. Под *социализацией* (далее С.) понимается процесс освоения индивидом социальных норм и ролей, принятых в данном обществе, посредством как собственной активности, так и «чужой» (влияние родителей, обучение и пр.).

Следовательно, личностная динамика рассматривается в социокультурной антропологии двояким образом: с одной стороны, как внешне обусловленная и детерминированная деятельность человека, осуществляемая им в процессе С., а, с другой — как его собственная активность, выраженная в индивидуальном стиле жизни и культурных стратегиях, которые получили название процессов И.

Понятия «социализация» и «инкультурация» в науке

Процессы взаимодействия личности и общества подразделяются на структурные (развитие внешней и внутренней соотнесенности) и динамические (соединение «привнесенности» и «привносимости»). Если структурные процессы, определяющие взаимоположение субъектов, характеризуют развитие социальной структуры личности, то процесс С. формирует ее в качестве полноценного субъекта деятельности.

В научной литературе существует по крайней мере еще несколько терминов, используемых для характеристики процессов освоения личностью социокультурного опыта того или иного общества. Это — «И.», «аккультурация» и «интернализация» (интериоризация). Первый из них указывает на «процесс, в ходе которого индивид осваивает традиционные способы мышления и действий, характерные для культуры, к которой он принадлежит»¹. Второй — на процесс взаимообогащения двух и более культур, в результате которого происходит изменение (трансформация) базовой культуры. Третий термин означает перенос «внешних» форм опыта во «внутренний» план личности.

Введение этих и других понятий в научный оборот объясняется недостаточностью или неполнотой смыслового содержания исходного понятия «С.». Последнее не охватывало, например, когнитивные моменты культуры (знания, верования, ценности и пр.). Неслучайно поэтому американские культурные антропологи (М. Херсковиц,

К. Клакхон др.) предпочитали употреблять вместо него термины «И.», «культурализация» и пр.¹

Понятие «И.» было введено М.Дж. Херсковичем в работе «Человек и его дела» (1948) (впоследствии переиздавалась как «Культурная антропология», 1955). Введение этого понятия было мотивировано тем, что термин «С.», вошедший в широкое употребление в американской культурной антропологии в 30-е гг. XX в., воспринимался антропологами как не вполне подходящий для исследований передачи культуры от одного поколения к другому.

Ранее по этим же мотивам К. Клакхон в статье «Теоретические основания для эмпирического метода изучения усвоения культуры индивидами» (1939) предложил в качестве альтернативы термину «С.» термин «культурализация». Как отмечал Дж.У.М. Уайтинг, антропологи, изучавшие процесс вхождения индивида в культуру, «никогда не были в восторге от термина ["С."] — отчасти потому, что он имеет двусмысленные коннотации, отчасти потому, что он предполагает, что это понятие ограничивается освоением социальных ролей»; считалось, что понятие С. не подразумевает «передачи верований, ценностей и других когнитивных аспектов культуры»².

У Херсковица разграничение «С.» и «И.» тесно связано с аналитическим разграничением «общества» и «культуры». Если общество, с его точки зрения, бывает не только у человека, но и у животных, то культура присуща исключительно человеку; соответственно, у животных бывает «С.», но не бывает «И.»; человек же становится полноценным членом группы, только пройдя через оба этих процесса.

Если С. истолковывается Херсковичем как обретение индивидом той или иной социальной позиции в группе, то И. — как процесс, посредством которого индивид в течение всей жизни впитывает «традиции» своей группы и функционирует в заданных ими рамках, причем речь идет не о «традициях» в формальном их определении, а о мельчайших и не всегда вербализуемых особенностях поведения, мышления, восприятия, оценивания, эмоционального переживания и самовыражения и т. д.

В И. выделялись два уровня, связанные, соответственно, с детством и зрелым возрастом: «На раннем этапе жизни человек приучается к базовым паттернам культуры, в согласии с которыми ему предстоит жить. Он учится пользоваться вербальными символами, образующими его язык, овладевает принятыми формами этикета, проникается жизненными целями, признаваемыми теми, кто его окружает, приспосабливается к установленным институтам своей культуры. Во всем этом у него почти нет выбора; он скорее инструмент, нежели игрок.

В поздние годы жизни, однако, И. предполагает скорее переобучение, нежели обучение. В процессе научения становится возможным выбор; то, что предлагается, может быть принято или отвергнуто»³. Ранняя и поздняя И., с точки зрения Херсковица, обеспечивают, соответственно, стабильность культуры и ее изменчивость. Консерватизм культуры, ее сопротивляемость изменению поддерживаются на психологическом уровне тем, что усвоение индивидом базовых культурных паттернов происходит по большей части неосознанно и в отсутствие выбора.

Элементы культуры, усваиваемые в процессе ранней И., относятся к категории элементов, которые Херсковиц назвал «культурными неуволностями» (см. аккультурация), и труднее всего поддаются изменению как на уровне личности, так и на уровне культуры.

К ним относятся, например, языковые паттерны, моторные привычки (походка, жестикуляция, трудовые движения и т. п.), некоторые эстетические паттерны (танцевальные движения, музыкальные ритмы и т. п.), ценностные системы, этикет и др. В этом плане И. рассмотрена Херсковичем в статье «Некоторые психологические импликации афроамериканских исследований» (1952). Влияние ранней И., по Херсковичу, настолько велико, что сказывается даже на свойствах восприятия.

¹ См.: Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. С. 251.

² Whiting J.W.M. Socialization: Anthropological Aspects // International Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y. etc., 1968. Vol. 14. P. 545.

³ Herskovits M.J. Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology. N.Y., 1948. P. 491.

Термин «И.» ставился в один ряд не только с термином «С.», но также с терминами «воспитание ребенка» (child rearing) и «формирование личности». Тем не менее он не совпадает с ними по смыслу. Он шире, чем термин «воспитание ребенка», поскольку включает усвоение культурных образцов не только в детстве, но и в зрелом возрасте, а также не только в ответ на внешние воспитательные воздействия. Он также шире, чем термин «формирование личности», поскольку относится не только к формированию устойчивых личностных структур, но и к усвоению таких элементов поведения, которые не учитываются как релевантные в исследованиях личности.

Соотношение терминов «С.» и «И.» является более сложным в силу того, что первый определяется разными авторами и научными школами по-разному. Ближе всего к понятию И. (в трактовке Херсковица) находится истолкование С., с разделением ее на первичную и вторичную, которое было предложено П. Бергером и Т. Лукманом в книге «Социальное конструирование реальности» (1966). Многие авторы рассматривали понятия «И.» и «С.» как синонимичные (например, Э. Уоллес в работе «Культура и личность», 1961). В полевых исследованиях различие между И. и С., как правило, не проводилось, а сам термин «И.» использовался очень редко; отказ от него, по сути, был мотивирован тем, что он просто дублирует термин «С.». При достаточно широком и объемном понимании «С.» необходимости в термине «И.» действительно нет.

Основные тенденции, формы и структура социализации

Содержание и направленность процесса С. определяется двумя основными тенденциями — типизацией и индивидуализацией.

Типизация определяется, с одной стороны, как способ усвоения личностью проявляющихся в реальном мире «Объективных мыслительных форм» культуры — ценностей, норм, идей, их преобразования в субъективно-идеальный мир и, с другой — как трансформация объективно-идеальных форм культуры в индивидуальный опыт ее поведения.

Индивидуализация характеризуется в свою очередь преобразованием индивидуального поведенческого опыта личности в объективно идеальные формы культуры и трансформацией субъективного мира личности, субъективной идеальности в объективные формы внешнего социального мира.

Процесс С. осуществляется в разных *формах*, каждая из которых характеризуется особым сочетанием индивидуализирующих и типизирующих факторов.

По времени осуществления С. подразделяется на *первичную*, продолжающую от рождения ребенка вплоть до формирования зрелой личности, и *вторичную*, происходящую уже на стадии социальной зрелости личности. В зависимости от возраста личности С. делится на *раннюю*, проявляющуюся в детстве, *социализацию взрослых людей* или *ресоциализацию*, связанную с освоением новых ценностей и норм, недостаточно усвоенных в детстве или устаревших, и *социализацию пожилых людей*, содержание которой составляют процессы адаптации, в основном приспособления к старости и к мысли о приближающейся смерти. Безусловно, первичная и ранняя С. в большей степени содержат элементы типизации, чем вторичная С., включая ресоциализацию и социализацию пожилых людей. Наряду с понятием «ресоциализация» в научной литературе встречается также понятие *десоциализация*, обозначающее процесс развития личности в раннем или зрелом возрасте, связанный с отклоняющимся поведением, с ее участием в группах, ведущих антисоциальный образ жизни (преступники, пьяницы, наркоманы и пр.).

Структура процесса С. личности включает в себя такие стороны, как этапы (стадии), субъекты (агенты), условия и механизмы.

Стадии или этапы С. В науке сложились и продолжают существовать несколько концепций развития личности в процессе С.. Большинство из них берут за основу развития какой-либо один фактор, -имеющий биологическое, психическое или социальное происхождение. Разделим их условно на универсальные, охватывающие весь жизненный цикл личности, и частные, охватывающие первичную С. личности.

Большинство концепций, в которых определяются основные этапы С., ограничиваются рассмотрением первичной С.

Так, по мнению Дж.Г. Мида, она включает в себя несколько стадий, связанных с формированием «Я»: стадию имитации (копирование поведения взрослых людей или представителей реферативной группы), игровую стадию (проигрывание ролей), стадию коллективных игр (осознание детьми ожиданий других людей на основе образа «обобщенного другого»),

В концепции З. Фрейда индивид находится все время в состоянии конфликта с обществом. При этом он руководствуется биологическими побуждениями, и прежде всего сексуальными влечениями. Поэтому в основе социального конфликта лежит противоречие между стремлением индивида к получению удовольствий и ограничениями, которые устанавливаются родителями и другими людьми, а также собственным супер-эго. В своем сексуальном развитии личность проходит, по Фрейду, четыре стадии, каждая из которых связана с определенной эрогенной зоной: *оральная* (ребенок получает удовлетворение от жизни через рот — от приема пищи и пр.), *анальная* (ребенок научается ходить на горшок), *фаллическая* (осознание ребенком своей половой принадлежности и связанных с ней возможностей или ограничений), *генитальная* (на этой стадии дети активно выражают озабоченность проблемами половой близости).

Известный французский ученый Ж. Пиаже исследует первичную С. как процесс обучения мышлению. Способности к мышлению развиваются у ребенка по мере прохождения им определенных стадий, связанных с приобретением новых навыков познания и обусловленных возрастными особенностями.

До 2 лет — *сенсомоторная стадия* (формирование способности к сохранению в памяти образов предметов окружающего мира);

2 — 7 лет — *предоперациональная стадия* (возникновение способностей к различению предметов и символов или их значений);

7—11 лет — *стадия конкретных операций* (овладение навыками мысленного манипулирования предметами);

12—15 лет — *стадия формальных операций* (формирование способностей к решению абстрактных задач и осмыслению нравственных проблем своей жизни).

К числу универсальных следует отнести концепции Э. Эриксона и Л. Колберга.

Идеи Фрейда были пересмотрены и дополнены Эриксоном. Он предложил ввести критерии психического развития «Я», связанного с формированием основных ориентиров по отношению к себе и своему окружению. Становление личности не заканчивается, по его мнению, в подростковом периоде, а продолжается весь жизненный цикл. В соответствии с критериями психического развития выделяются восемь стадий человеческого развития, которые стали сегодня общепризнанными.

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| 1. Доверие — недоверие | — грудной возраст |
| 2. Автономия — сомнение | — возраст 1—2 года |
| 3. Инициатива — чувство вины | — возраст 3 — 5 лет |
| 4. Трудолюбие — неполноценность | — младший школьный возраст (6—11 лет) |
| 5. Идентификация — диффузия | — юность (12—18 лет) |
| 6. Интимность — одиночество | — начало взрослого периода |
| 7. Творческая активность — застой | — средний возраст |
| 8. Умиротворение — отчаяние | — старость |

В основу выделения стадий С. американский ученый Колберг положил критерии нравственного развития детей, в т.ч. формирование способности к сопереживанию (эмпатии). Однако эти стадии не связаны с определенными возрастными периодами. Две первые стадии направлены на освоение детьми механизмов наказания и поощрения. Третья стадия позволяет различать понятия о хорошем и плохом поведении. На четвертой стадии люди осознают интересы общества и принимают правила поведения, господствующие в нем. На пятой стадии у человека формируются нравственные убеждения. Он начинает осознавать противоречия между различными нравственны-

ми позициями. Шестая стадия нравственного совершенствования определяется способностями к осознанному нравственному выбору, утверждением универсальных ценностей и принципов жизни, в т.ч. служение обществу, забота о ближних и т. д. Этой стадии достигают далеко не все люди, а лишь немногие из них.

В отечественной литературе известны попытки выделения основных стадий С. в зависимости от возраста и отношения к труду. Г.М. Андреева вслед за другими учеными предлагает различать дотрудовую стадию, включающую в свою очередь раннюю социализацию и этап обучения, трудовую и послетрудовую стадии.¹

Агенты и условия С. Агентами С. называются отдельные люди, группы и институты, которые участвуют в процессе формирования личности. К ним относят, как правило, семью и родственников, группы сверстников и знакомых, школу (вуз), средства массовой информации и пр. Мы не ставим своей целью описание всех этих агентов.

На разных стадиях С. активную роль играют те или иные агенты и институты. На дотрудовой стадии главными являются семья, учебные учреждения и сверстники. На трудовой стадии значительную роль играют коллектив, профессиональное сообщество, дружеская компания, средства массовой информации. На послетрудовой стадии круг агентов С. существенно сужается.

Вместе с тем С. осуществляется под влиянием совокупности условий — социально-контролируемых и направленно-организуемых, стихийных и спонтанных (непроизвольно возникающих). Это — экономические, социально-политические, духовно-идеологические условия и факторы, необходимые или достаточные для обеспечения развития личности.

Механизмы С. В научной литературе выделяют прежде всего психологические механизмы С.

Одним из первых это попытался сделать З. Фрейд. Он выделил механизмы подтверждения — исключения, имитации, запрещения, замещения (подстановка), имитации и идентификации.

В концепции ролевого поведения Дж. Мида механизмы С. раскрываются через восприятие ролей. Осознание «обобщенного другого» происходит, по его мнению, через процессы принятия и исполнения роли. Принятие роли — это процесс присвоения роли в другой, непривычной ситуации взаимодействия, а исполнение роли — фактические действия или акты ролевого поведения. К этим процессам необходимо добавить еще обучение ролям.

Вместо выводов

Содержание концепций С. и И. в социальной науке, в т.ч. в социокультурной антропологии можно свести к ряду основных положений:

— С. определяется обычно как процесс освоения личностью ценностей, норм и ролей, господствующих в данном обществе и определяющих степень ее включенности в систему социальных отношений;

— И. — понятие, используемое в культурной (социальной) антропологии для обозначения процесса усвоения индивидом стандартных способов поведения, мышления, чувствования и восприятия, свойственных той или иной культуре, а также результатов этого процесса;

— если С. истолковывается в антропологии (Херсковиц и др.) как обретение индивидом той или иной социальной позиции в группе, то И. — как процесс, посредством которого индивид в течение всей жизни впитывает «традиции» своей группы и функционирует в заданных ими рамках. Причем, речь идет не о «традициях» в формальном их определении, а о мельчайших и не всегда вербализируемых особенностях поведения, мышления, восприятия, оценивания, эмоционального переживания и самовыражения и т. д.;

— С. необходимо рассматривать как двусторонний процесс: с одной стороны, как типизацию, принятие правил поведения, типичных для данной общности (типизация), с другой — как активное воздействие личности на свое социальное окружение, создание новых, индивидуально окрашенных форм жизни и опыта (индивидуализация);

— процесс С. осуществляется в разных формах в зависимости от возраста и социальных условий (первичная и вторичная С., С. взрослых и пожилых людей, ресоциализация и десоциализация);

— процесс С. подразделяется на разные стадии или этапы (например, дотрудовая, трудовая и послетрудовая стадии и т. д.);

— агентами С. могут быть как целые институты и группы, так и отдельные лица, оказывающие влияние на развитие личности на той или иной стадии;

— в качестве механизмов С. можно рассматривать способы освоения ролей (принятие, исполнение и обучение).

См. также статьи: *Аккультурация; Личность (в культурной антропологии); Детство; Педагогическая антропология; Психологическая антропология.*

Соч.: (об И.) *Herskovits M. Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology. N.Y., 1948; (о культурализации) Klukhohn C. Theoretical Bases for an Empirical Method of Studying of Acquisition of Culture by Individuals // Man. 1939. Vol. 39. P. 98—105; (о социализации) Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., 2004; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995; Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000; Мид М. Культура и мир детства. М., 1988; Шибутани Т. Социальная психология. Ростов н/Д, 2002; Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 1996; Он же. Идентичность: юность и кризис. М., 1996; Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988; Bandura A., Walters R. Social Learning and Personality Development. N.Y., 1963; Davis A., Dollard J. Children of Bondage. Washington, 1940; Honigman J.J. Culture and Personality. N.Y., 1954; Kardiner A. The Individual and His Society. N.Y., 1939; *idem*. The Psychological Frontiers of Society. N.Y., 1945; Linton R. The Cultural Background of Personality. N.Y., 1945; Mead M. Coming of Age in Samoa. N.Y., 1928; *idem*. Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education. N.Y., 1930; Miller N.E., Dollard J. Social Learning and Imitation. New Haven, 1941; Parsons T., Bales R. Family. Socialization and Interaction Process. L., 1956; Thrasher F.M. The Gang. Chicago, 1927; Whiting J.W.M. Becoming a Kwoma. Teaching and Learning in a New Guinea Tribe. New Haven, 1941; Whiting J.W.M., Child I.L. Child Training and Personality. New Haven, 1953.*

Лит.: *Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. СПб., 2001; Велик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология: Историко-теоретическое введение. М., 1998; Костюченко Л.Г., Резник Ю.М. Введение в теорию личности. Социокультурный подход. М., 2003; Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросскультурную психологию. М., 1999; Мадди С. Теории личности: сравнительный анализ. СПб., 2002; Резник Ю.М. Человек и общество (опыт комплексного анализа) // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. 2. Вып. 3 — 4; Резник Ю.М. Личность // Социология. Основы общей теории: Учебник для вузов / Под ред. Г.В. Осипова, Л.Н. Москвичева. М., 2008; Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная системология. М., 2003; Фернхем А., Хейвен П. Личность и социальное поведение. СПб., 2001; Холл К.С., Линдсей Г. Теория личности. М., 1997; Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности: Основные положения, исследования и применение. СПб., 1997.*

Коммуникация межкультурная (далее К. м.) — процесс общения между носителями различных культур, объединяющий в себе все формы социального взаимодействия на основе представленности в них информационного содержания. К. м. является особой разновидностью взаимодействия между культурами, специфика которой состоит в том, что его содержание опосредствуется информационными процессами — получением, накоплением и передачей (трансляцией) информации.

Содержание понятия «межкультурная коммуникация»

В узком смысле, который задается эволюционистскими теориями культуры, культурного обмена, диффузионизма, К. м. возникает только во взаимодействии между носителями различных этнических культур.¹ Однако распространение антропологических исследований и присущей им методологии на исследование многочисленных и разнородных ситуаций повседневной жизни повлияло на изменение представлений о К. м. Она стала пониматься как общение между носителями любых различных культур. В подобном, расширенном истолковании в качестве К. м. может рассматриваться и коммуникация между представителями различных субкультур в рамках одного общества (например, молодежи и «бюрократии», которую можно представить как субкультуру значимого типа деятельности — государственного управления в обществе)².

Разработка предметной области К. м. в социальной антропологии происходила по двум основным направлениям, различие которых выводилось из различия уровней субъектов, рассматриваемых в качестве носителей культуры: межличностная коммуникация и коммуникация между обществами, народами, этническими группами. Разница между этими направлениями проявилась как в различии используемых в них эмпирических данных, так и в значительном расхождении теоретико-методологического инструментария, которое отразилось также и в различных толкованиях самого понятия К. м.

На межличностном уровне К. м. единицами исследования становятся такие феномены, как модели поведения, социальные роли, языковые средства, обеспечивающие контакт с другой культурой, индивидуально-личностные феномены психической регуляции — лингвистические и когнитивные навыки, интериоризированные элементы социального сознания, мировоззренческие конструкции (идеи, понятия, представления, верования, суеверия), обеспечивающие идентификацию личности в собственной культуре и регулирующие ее отношения с другими культурами.³

В контексте взаимодействия культур К. м. изучается через выделение структурных и функциональных характеристик культуры и их сравнительный анализ. В ряду эмпирических репрезентаций культуры здесь рассматриваются обычаи, традиции, ритуалы, лингвистические структуры (синтагматика и парадигматика языка), культурные особенности социальных институтов — брака, религии государства и пр.⁴

¹ Cultivating difference: symbolic boundaries and the making of inequality. Chicago, 1992; Cohen G.A. Social boundary systems // Current anthropology. 1969. № 10. P. 103 — 126; Heine-Geldner R. Cultural diffusion // Sills D.Z. (ed.) International Encyclopedia of the social sciences. 1968. Vol. 4. P. 169—173.

² Redway J. Reception study: ethnography and problems of dispersed audiences and monadic subject // Cultural studies. 1988. № 2. P. 359 — 376; McCannell D., Melannell J.F. The Time of the Sign; a semiotic interpretation of modern culture. Bloomington, 1982; Gudikunst W.B., Ting Toomey S., Chua E. Culture and Interpersonal Communication. Newburg Park (Calif.) L. New Delhi, 1990.

³ Turner V. Cognitive anthropology. N.Y., 1969; D'Andrade R.G. Cultural meaning systems // Shweder R.A., Levine R.A. (eds.) Culture theory: essays on mind, self and emotion. Cambridge, U.K., 1984. P. 89 — 119; Denzin N.K. Symbolic Interactionism and Cultural Studies. Cambridge, MA/Oxford, 1992.

⁴ Calhoun G. Culture, history and the problem of specificity of social theory // Seidman S., Wagner D. G. (eds.). Postmodernism and social theory: the debate over general theory. Cambridge, MA/Oxford, 1992. P. 244-288.

При этом для анализа надперсонального аспекта К. м. нередко привлекаются такие обобщенные характеристики, которые конструируются из комбинаций параметров межличностного взаимодействия: например, измерение культуры «маскулинность-феминность» у Хофстеда или выведенный Г. Триандисом синдром «индивидуализма-коллективизма» культуры.

Однако такие категоричные различия снимаются при узком информационном подходе, в рамках которого сама структура коммуникации рассматривается как коммуникация между двумя и более участниками («коммуникаторами») и представляет собой передачу и прием информации, а также специализированные процедуры настройки, регулирующие их.¹

С позиций общей методологии, которая заложена в информационном подходе, качества К. м. определяются, с одной стороны, характеристиками коммуникаторов, а с другой — особенностями процесса передачи информации, которые отражаются в таком явлении, как коммуникативная ситуация. Коммуникативная ситуация, объединяя в себе динамические факторы, например мотивацию коммуникаторов и структурные особенности процесса коммуникации, является универсальной комплексной единицей анализа любой формы коммуникации.

Для К. м. особенно значимы ситуации вынужденной коммуникации, возникающие, например, при экспансии одной культуры по отношению к другой; ситуации обмена культурным содержанием (знаниями, технологиями), предполагающие диалогическое взаимодействие между носителями культур, достигающие в своем развитии форм совершенного диалога; и ситуации кооперирования культур во взаимодействии, результаты которого оцениваются как значимые каждым из коммуникаторов.²

Как социокультурный феномен, К. м. отличается от других форм и разновидностей социального взаимодействия тем, что содержание соответствующих ей процессов составляет либо сами характеристики культуры, либо оценки носителем собственной культуры или культуры коммуникатора. Поэтому существенным признаком К. м. является присутствие культуры как главного (или значимо представленного) предмета информационного взаимодействия между носителями различных культур.

Формы К. м. чрезвычайно разнообразны. Они включают как частные типичные ситуации межличностного общения индивидуальных носителей культур, так и масштабные исторические процессы культурного обмена между представляющими различные национальные или этнические культуры обществами (в понимании П. Сорокина — социокультурными системами). Многообразие морфологических проявлений К. м. определяется тремя типами факторов:

1) структурой коммуникационного процесса, обнаруживающей себя в виде коммуникативной ситуации, а также пространственных и временных рамок информационного взаимодействия;

2) характеристиками коммуникатора, среди которых важнейшими являются тип носителя культуры, определяемый уровнем субъекта К. м. (индивид, социальная группа, социальная организация, наконец, социокультурная система как культурно-историческая общность) и целями коммуникатора;

3) предметом коммуникации, информационным содержанием.

Структура коммуникационного процесса

Среди структурных характеристик на определение формы К. м. большое влияние оказывает симметричность — асимметричность коммуникации. Это качество, в котором выражается равенство или неравенство позиций субъектов К. м., в реальных феноменах коммуникации, может варьироваться от принуждения — директивной трансляции информационного сообщения особого рода, как, например, в некоторых

¹ Bernercl J. Really and Joseph A.Di Angelo, Jr., «Communication: A Cultural System of Meaning and Value» // Human Relations. February. 1990. P. 129.

² Bughman J.L. The republic of mass culture. Baltimore, 1992.

моделях массовой пропаганды, — до продуктивного диалога, в котором процесс информационного обмена выполняет творческую функцию и определяет создание нового содержания, общего для каждой из культур, участвующих в коммуникации.

Для общественных систем современного типа модели диалога рассматриваются как наиболее приемлемая форма социальной коммуникации вообще и К. м. в частности. В них представление о культуре как самоценности превращается в ведущий принцип постмодернистского информационного пространства, которое отличается одновременное присутствие субъектов разного типа и разного уровня, и взаимодействие между ними уже не укладывается в регламентирующие рамки стабильных социальных институтов.

Для социальных организаций с необходимостью сохраняются взаимодействия, в которых иерархическая упорядоченность не только неизбежна, но и представляет собой главное условие выживания как самих так и обществ, составляющих их социокультурную среду. Для их взаимодействия культур, которое представляет содержание К. м., отношения диалога — главное ценностное условие самой коммуникации.

Другой формообразующий признак структуры коммуникационного процесса — случайность или направленность ее инициирования. По этому признаку различаются такие формы К. м., как спонтанные, возникающие случайно и вне каких-либо подготовительных процедур, и планируемые, которые выступают как осуществление программ взаимодействия между культурами, разрабатываются и реализуются официальными или инициативными группами, государственными организациями или организациями гражданского общества.

В истории культуры К. м. выступала результатом естественного развития культуры, расширения географического, а позднее — геополитического пространства ее существования. Однако со временем в результате институционального усложнения общества выделялись специфические каналы взаимодействия с другими культурами, соответствующие различным типам взаимодействия с ними. При этом проявляются и дифференцируются различные отношения к другим культурам, которые закрепляются и даже приобретают институциональное выражение в самой практике межкультурных контактов.

Ведущими каналами К. м. уже на ранних стадиях существования культуры становятся деятельность государства как политического субъекта международного взаимодействия, военная деятельность как институциональное обеспечение безопасности и осуществления экспансионистских интересов государств, и внешняя торговля, в динамике которой отражалось развитие производительной деятельности культуры.

В теориях, объясняющих социокультурную динамику и исторические особенности трансформации феноменов культуры и их формирования, позиция, где доминирующим началом в развитии К. м. считается торговля как экономический обмен между различными культурами, обозначается как экономизм или меркантилизм, а признание доминирования внешнеполитической деятельности государства в определении морфологии К. м. определяется как этатизм.

В действительности вопрос о влиянии того или иного канала К. м. представляет собой не практическую, а лишь гносеологическую ценность, поскольку и экономический, и политический факторы соучаствуют в определении конкретных феноменов К. м.. Проблемы преобладающего влияния экономики и политики исследовались еще в политической экономии XVIII в.

Однако очевидно, что именно международная деятельность институтов государства представляла собой тот канал К. м., где изначально определялась сфера ее развития как взаимодействия различных культур. В то же время спонтанные формы К. м. способствуют накоплению повседневного опыта поведения в различных коммуникативных ситуациях, определяемых культурными расхождениями.

Например, противостояние двух культур, приобретающее форму длительного военного конфликта в истории, обуславливает распространение негативных этниче-

ских оценок. Еще большее значение имеют формы межкультурного опыта, приобретаемые в торговых отношениях с представителями других культур (разумеется, в первую очередь для носителей культуры, занимающейся торговлей)¹.

Именно содержание такого опыта и процессы рефлексии внешнеполитических контактов в массовом сознании определяют такие феномены, регулирующие К. м., как межэтнические стереотипы, иногда рассматриваемые как «архетипические» оценки представителей других типов культур (образ «степняков» для оседлых народов, «горцев» для народов, населяющих равнины, выделяемые народами, располагающимися в глубине континента, особенности «морских» культур).

Случайные формы К. м., таким образом, аккумулируют в себе живой материал, который в дальнейшем институализируется и подвергается формализации в направленных ее формах, официальных контактах между культурами, программах долгосрочных отношений, содержание которых задается международными соглашениями и договорами, заключаемыми на межгосударственном уровне.

Пространственные характеристики К. м. определяют различия между локальными формами, которые представляет специфика общения между культурами, существующая лишь в пределах определенной зоны межкультурных контактов, и общими, отображающими характеристику отношения одной культуры к другой, вне зависимости от пространства проявления культуры. Локальные формы представляют собой региональное закрепление спонтанных форм К. м. и являются ценным материалом для изучения истории взаимодействия между различными культурами.

По временным характеристикам актуальными для антропологического исследования являются три формы К. м.: единичные формы взаимодействия культур, из которых выводятся исторические прецеденты, непродолжительные контакты (например, кооперирование культур при достижении общей цели — разовый военный союз) и устойчивые длительные контакты (к ним относятся торговые отношения, династические браки, совместное использование природных ресурсов, связи между религиозными организациями и пр.).

Характеристики коммуникатора

По качествам субъектов, участвующих в К. м., определилось четкое различие коммуникации, осуществляемой на межличностном уровне, и К. м. как культурного обмена, представляющего собой форму взаимодействия культур, рассматриваемую в теориях диффузионизма (в отдельных случаях противопоставляемых эволюционным теориям культуры). К этой утвердившейся в антропологии дихотомии добавляется еще и взаимодействие между социальными организациями, представляющими различные национальные культуры.

Индивидуальный субъект-коммуникатор, носитель культуры в процессе К. м., может быть представлен в нем как личность, либо как присвоенная социальная роль (правитель, посланник, мастер-специалист, представляющий культуру). Личность является более индивидуализированной, феноменологически автономной формой носителя культуры, в то время как социальная роль оказывается проекцией на индивидуальный уровень структурно-функционального плана социокультурной системы.

Коммуникативные ситуации, в которых проявляются качества индивидуальных коммуникаторов, выводятся из ситуаций повседневной межличностной коммуникации. Однако специфика каждой из них (знакомство, поиск взаимопонимания, предъявление собственного интереса) обуславливается инаковостью партнера, его принадлежностью к другой культуре.

Это обстоятельство приводит к необходимости преодоления взаимной отчужденности через дополнительное усиление установок на К. м. Оно может происходить в направленном выделении признаков сходства и утверждении их большей значимости

¹ Anthropology and the colonial encounter / J. Asad Ceds. N.Y., 1973.

по сравнению с признаками различия либо в подчеркивании прагматической ценности контакта.

Коммуникатор, представляющий культуру в целом, является социокультурной или социетальной системой — культурно-историческим субъектом, онтологический статус которого оспаривается во многих теориях социального атомизма. Однако распространенные в антропологии диффузионистские теории, как и эволюционные, чаще всего признают общество как носителя культуры именно субъектом исторического творчества.

Характеристики этого субъекта коммуникации, который чаще всего определяется как социетальный, фиксируются структурно-функциональными теориями социологии. Во второй половине XX в. они также исследовались в программах изучения цивилизаций, продвижение которых стимулировалось процессами международной интеграции и оценкой эффектов глобализации.

В число организаций, осуществляющих К. м., в первую очередь попадают те, которые представляют специализированные социальные занятия, выделяемые в обществе для обеспечения К. м. (посольская, представительская, переводческая деятельность, внешняя торговля).

Предмет коммуникации

Предметом К. м. может являться любое содержание, любая характеристика культуры.

Актуальные и исследуемые предметы коммуникации между культурами представляют собой технологии производства, формы эпической культуры (персонажи-герои и сюжеты-нарративы), ритуалы религиозного типа, а также ритуалы, обеспечивающие различные сферы практической жизни общества.

Развитие политической структуры общества превращает политические амбиции и властные притязания, артикулируемые государственными организациями, в существенный план К. м., который транслируется и на уровень практических отношений между организациями, и на межличностный уровень.

Но если в межличностной К. м. в качестве предмета выступают личностные характеристики носителя культуры, то на межнациональном уровне значимыми становятся:

- утверждение преимуществ собственной культуры, уничтожение чужой культуры в целом или ее отдельных характеристик;
- воздействие на носителя культуры: провоцирование на выделения сокровенных смыслов либо побуждение к действию (поклонение своим богам, приобретение предлагаемого товара).

Механизмы, регулирующие К. м., рассматривались в дисциплинах, исследующих процессы регуляции и управления, — физиологии, психологии, кибернетики, теории управления, информатики.

Важнейшей предпосылкой К. м. является подражание, в эллинистической науке определявшееся как отличающий живость человеческой природы «мимесис» (Аристотель Стагирит). Также серьезными факторами, побуждающими процессы К. м., оказываются выведенный в прагматической философии на рубеже XIX — XX вв. принцип полезности и закон экономии усилий. Их действие побуждает носителей культуры к поиску и заимствованию в других культурах таких форм практики и даже элементов духовной жизни, которые будут способствовать решению собственных задач, причем позволят не растрачивать внутренние ресурсы на самостоятельное их изобретение.

Не последнее место в числе импульсов, побуждающих к К. м., является любопытство, своеобразный рефлекс новизны. Интерес к другой культуре объясняется как имманентное для любой культуры качество, а ограничивающее действие ксенофобии толкуется как защитная реакция, которая на определенных этапах прежде всего обеспечивает ее сохранность и независимость от посторонних вторжений.

В эволюционистских подходах в качестве объяснения причин К. м. рассматривались факторы экстенсивного развития культуры, в частности, ограниченность ресурсов как сила, побуждающая социокультурную систему — носителя данной культуры расширяться, увеличивая пространственное разнообразие собственной среды существования.

В информационном обществе в связи с развитием форм массовой коммуникации и обеспечивающих их технологий выделяются организации, специализирующиеся на обеспечении межкультурных контактов. К ним относятся организации, занимающиеся туристическим бизнесом, посредничеством в экономической деятельности и др. Параллельно со специальными отделами при посольствах сейчас существуют представительства крупных корпораций и экономических союзов. Также посреднические услуги в К. м. обеспечивают международные адвокатские конторы.

Процессы международной интеграции определили формирование в структуре ООН органов, обеспечивающих функции диалога культур, центральное положение среди которых занимает ЮНЕСКО.

Серьезным фактором, определяющим формы К. м., являются культурные различия. Они проявляются на индивидуальном, социальном (соответствующем группам и организациям) и социетальном (соответствующем интегральным характеристикам общества как социокультурной системы) уровнях. На индивидуальном уровне они выступают в качестве этнокультурной (или же для частных случаев — субкультурной) специфики личности носителя культуры и проявляются в культурно опосредованных привычках, культурных пристрастиях, предпочтениях индивидов.

На социальном уровне культурные различия обнаруживают себя в расхождении характеристик организационных профессиональных культур и субкультур, представляющих значимые социальные занятия (национальная специфика обработки земли, специфика национальной охоты, специфика национальных бюрократий и т. д.).

Культурные различия проявлялись в различии языков, вероисповеданий, но в формирующемся цивилизационном пространстве складывались собственные правила взаимодействия. Изначально они основывались на принципах прагматической этики — законе гостеприимства, компенсации добра (помощи чужаку, которая возвращается как помощь своим соплеменникам). В дальнейшем институциональное развитие выражалось в нормах дипломатических контактов, соглашениях о процедуре и порядке приема посланников, чине переговоров и международных контактов. В этот период международных связи политических субъектов имели значение единственных официальных форм взаимодействия культур. Уже между политическими союзами древности возникает социальный институт посланников, функционирование которого определялось и регламентировалось заложенными в религиозные системы общими этическими представлениями.

В индустриальных обществах эволюционный процесс модернизации приводит к выделению специальных государственных органов, которые обеспечивают контроль и взаимодействие с выделяющимися в национальной культуре субкультурами — министерства и коллегии по вопросам просвещения создаются в европейских правительствах уже в XVIII в.

Оформление К. м. в предметную область социальной антропологии происходило в большей степени под влиянием со стороны социальной сферы, принимавшем форму социального заказа, нежели определялось внутренней логикой развития научного знания. Собственно, превращению тематики К. м. из предмета философского дискурса в сферу прикладного знания, использование которого содействует повышению даже экономической эффективности деятельности различных организаций, способствовал объективный исторический факт расширения международных контактов, повышения разнообразия взаимодействия культур по мере распространения процессов модернизации.

Хотя эффекты модернизации вовсе не сводятся к повышению культурного разнообразия, а зачастую порождают прямую угрозу самообытности и внутреннему потенциалу отдельных культур, их влияние на повышение разнообразия форм и спосо-

бов К. м. расценивается однозначно. К. м. становится более представленной в жизни национальной культуры, более глубоко вращается в процессы формирования этнической культуры, превращается в значимый и действенный фактор развития различных форм и сфер культур, а также субкультур.

Главной причиной такого перехода к интенсификации взаимодействия культур, с одной стороны, выступает институциональный фактор глобального масштаба — установление «нового мирового порядка», а с другой — и трансформация в либерально-демократическом направлении политических структур, представляющих и регулирующих различные локальные (национальные) культуры.

Даже консервативные, традиционалистские модели власти в сложившихся условиях, которые определяются влиянием К. м., вырабатывают элементы либерального плюрализма, например более либеральные законы для иностранных граждан или ограничение действия сегрегации собственных граждан лишь отдельными сферами социальной практики (чаще — религиозной). В каких бы конкретных политических формах ни выражалась такая трансформация, устанавливающийся тип отношения власти и общества определяет разнообразие культурных форм внутри социокультурной системы, подкрепляя сосуществование разнообразных и даже противоречивых проявлений культуры.

Такой тип общества в современных теориях чаще всего определяется как постмодернизм. Несмотря на то что постмодернистская модель отнюдь не является универсальной и многие культуры в современном мире весьма далеки от нее, именно ее особенности и глубинные качества определяют сегодня содержание и динамику развития К. м.

Первой предпосылкой определения проблемного поля К. м. следует считать исторический факт преодоления культурной изоляции, который в истории любой этнической культуры занимает весьма существенное место, инициируя процессы ее продуктивной самоидентификации. Наиболее значительным глубинным социокультурным импульсом геополитического характера следует считать переход к колониальной системе в геополитике, осуществлявшийся с наступлением Нового времени.

Основным результатом в развитии предметного поля социальной антропологии здесь стало различие «примитивных» и «цивилизованных» культур, которое с позиций рациональной науки потребовало формулировки проблемы различий взаимодействия с культурами, представлявшими разные уровни исторической эволюции.

Уже в условиях дисциплинарно оформившейся антропологической сферы историком развития исследований К. м. стала проблематика кросскультурной адаптации, приспособления к условиям чужой культуры, на индивидуальном уровне определяемое в антропологических работах как аккультурация. Ее актуальность проявилась в результате интенсивных волн этнических миграций в США в период после Первой мировой войны.

К. м. особенно актуальна в тех практических сферах, где процессы взаимодействия различных культур приобретают ведущее значение в определении эффективности деятельности и оказывают значительное влияние на качество ее продукта, результата взаимодействия. Это прежде всего сфера международных отношений, которая благодаря развитию информационного общества, процессам международной интеграции и глобализации, особо остро обозначившим себя в последние десятилетия XX в., распространилась далеко за пределы дипломатии, охватывая и экономические связи, и культурный обмен, распространяясь и на информационные взаимодействия, и на сферу образования, и на взаимодействия в области искусств.

Развитие транснациональных корпораций, их сложные взаимоотношения с национальными экономиками способствуют повсеместному распространению такой формы кооперации, как организации с этнически разнородным персоналом. Эти явления придают прикладную направленность исследованиям К. м. в таких предметных областях, как культура организаций, социология организаций.

Важным качеством К. м. становится ее представленность на двух уровнях, соответствующих наличию двух принципиально различающихся каналов К. м.: офици-

альные контакты, исторически развивавшиеся посредством международных институтов, обеспечивающих взаимодействия культур (посольства, духовные, коммерческие миссии), с одной стороны, и непосредственные, горизонтальные контакты между носителями культур, которые развивались естественным образом и лишь опосредовались формальной регламентацией — с другой.

Необходимо отметить, что значительное развитие горизонтальных каналов К. м. стало возможным благодаря формированию гражданского общества, механизмы которого позволяют совершенствовать такие формы горизонтальной К. м., как народная дипломатия, международные научно-исследовательские проекты и гуманитарные инициативы.

См. также статьи: *Аккультурация; Инкультурация и социализация; Личность (в культурной антропологии); Социальная структура.*

Лит.: Cultivating difference: symbolic boundaries and the making of inequality. Chicago, 1992; Cohen G.A. Social boundary systems // Current anthropology. 1969. № 10; Heine-Geldner R. Cultural diffusion // Sills D.Z. (ed.) International Encyclopedia of the social sciences. 1968. Vol. 4; Redway J. Reception study: ethnography and problems of dispersed audiences and monadic subject // Cultural studies. 1988. № 2; McConnell D., Melannell J.F. The Time of the Sign; a semiotic interpretation of modern culture. Bloomington, 1982; Gudikunst W.B., Ting Toomey S., Chua E. Culture and Interpersonal Communication. Newburg Park (Calif.) L. New Delhi, 1990; Turner V. Cognitive anthropology. N.Y., 1969; D'Andrade R.G. Cultural meaning systems // Shweder R.A., Levine R.A. (eds.) Culture theory: essays on mind, self and emotion. Cambridge, U.K., 1984; Denzin N.K. Symbolic Interactionism and Cultural Studies. Cambridge, MA/Oxford, 1992; Calhoun G. Culture, history and the problem of specificity of social theory // Seidman S., Wagner D.G. (eds.). Postmodernism and social theory: the debate over general theory. Cambridge, MA/Oxford, 1992; Bernerd J. Really and Joseph A. DiAngelo. Communication: A Cultural System of Meaning and Value // Human Relations, February 1990; Bughman J.L. The republic of mass culture. Baltimore, 1992; Anthropology and the colonial encounter / J. Asad Ceds. N.Y., 1973.

А.Г. Климов

3.4. ОТНОС И КУЛЬТУРА

Этнос

Этнос (от греч. *ethnos* — народ, далее Э.) — аналитическая конструкция, предложенная российским ученым С.М. Широкогоровым для определения объекта этнографических/этнологических исследований¹. Сам Широкогоров был известным полевым исследователем тунгусских народов (эвены, эвенки, некоторые народы Приамурья). Исходя из собственного полевого опыта, ученый пришел к выводу, во-первых, о слишком широком контексте употребления понятия «народ» как объекта изучения, а во-вторых, о смешении понятий «народ/этнос» и «нация». Поэтому он решил, что «от термина *народ* приходится отказаться и взять условно термин *этнос*»². Он предположил, что «этнография изучает человека в его этнических группировках со стороны проявления его духовных качеств, т. е. изучает его как производителя материальных богатств, создателя общества и творца способов миропознания и

¹ Широкогоров С.М. (1) Место этнографии среди наук и классификация этносов (Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанного в 1921 — 1922 ак. году в Дальневосточном Государственном Университете). Владивосток, 1922; Широкогоров С.М. (2) Этнос. Исследование основных принципов изменений этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1922.

² Широкогоров С.М. (1) Место этнографии среди наук и классификация этносов (Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанного в 1921 — 1922 ак. году в Дальневосточном Государственном Университете). Владивосток, 1922. С. 5.

миропонимания»¹. Речь идет о многостороннем социально-культурном подходе. И это давало ученому основания считать, что «этнология является венцом знания человека»². Даже эта самая ранняя работа С.М. Широкогорова по теории этноса содержала по сути дела всю проблематику, которой в рамках этнографии и этнологии занимаются до сих пор.

К определению понятия «этнос»

Понятие «этнос» происходит от греческого слова, означающего «стая, рой, группа, племя, народ», то есть некое «объединение». Сам термин появился на рубеже XVIII — XIX столетий. Разработке концепции этноса предшествовали исследования Л.Г. Моргана, А. Бастиана, Ж.В. Ляпужа, Ж. Деникера, Н.М. Могилянско, М. Вебера [об истории понятия «этнос»]³. В российской научной традиции до С.М. Широкогорова употреблялось родственное прилагательное «этнический». Сейчас понятия «этнос», «этничность», «этническая группа», «этническая общность», «этникос» прочно укоренились в российском научном аппарате. В зарубежной науке чаще употребляется понятие «этничность» (англ. Ethnicity) для обозначения культурных и даже психологических черт, позволяющих отнести индивида к определенной группе [см. на примере американской науки].⁴ Сам С.М. Широкогоров дал понятию «этнос» следующее определение: «этнос есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличающихся ею от таковых других»⁵.

Основные школы теории этноса

В СССР, а потом и в Российской Федерации аналитические конструкции С.М. Широкогорова с конца 1960-х гг. приобрели характер теорий этноса. Наиболее полно это отразилось в работах академика Ю.В. Бромлей, разработавшего социологическую концепцию этноса.⁶ Он выделил «узкий» и «широкий» смыслы понятия «этнос». Узкое значение понятия «этнос», обозначенное им как «этникос», указывает на «исторически сложившуюся совокупность людей, обладающих общими относительно стабильными особенностями культуры (в том числе языка) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других таких же образований. В современном русском языке такому понятию термина "этнос" в известной мере соответствует слово "национальность"... В качестве одной из наиболее наглядных иллюстраций реальности существовавшего этноса в узком смысле слова может служить наличие общих черт у отдельных пространственно разобщенных групп людей, принадлежащих к одной национальности». Это определение по существу совпадает с тем, которое дал Широкогоров.

Э. в широком смысле Ю.В. Бромлей понимал в его связи с природной и социальной средой существования, а также с социальными институтами. В этом случае автор вводит понятие «этносоциального организма», «под которыми понимаются отдельные

¹ Широкогоров С.М. (1) Место этнографии среди наук и классификация этносов (Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанного в 1921 — 1922 ак. году в Дальневосточном Государственном Университете). Владивосток, 1922. С. 12.

² Там же. С. 13.

³ Бромлей Ю.В. Теория этноса // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Под ред. М.В. Крюкова, И. Зельнова. М., 1988. С. 41—53.

⁴ Таболина Т.В. Этническая проблематика в современной американской науке. Критический обзор основных этносоциологических концепций. М., 1985; Уокер Л., Стерн П. Баланс и разделение политической власти в полиэтнических обществах. Резюме конференции. Washington, 1993.

⁵ Широкогоров С.М. (2) Этнос. Исследование основных принципов изменений этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1922. С. 13, 122.

⁶ Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973; Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981; Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.

общества, самостоятельные единицы общественного развития (социально-потестарные в первобытном обществе; социально-политические — в классовом)». По мнению ученого, «такого рода организмы наряду с этнической (культурной) общностью обычно обладают территориальной, экономической, социальной и политической общностью...».

Ю.В. Бромлей выделял три случая соотношения этника и этносоциального организма: в одном случае этнические и политические границы преимущественно совпадают; в другом — границы политического организма расчленяют этникос; в третьем — в рамках одного этносоциального организма может сосуществовать несколько этникосов.¹ Введением понятия «этносоциальный организм», или «этнос» в широком значении Бромлей расширил понятие «этнос», а следовательно, и предмет этнографической/этнологической науки от традиционного до современного типа обществ. Тем самым в этническую проблематику он ввел существенный политологический тематизм, более того, наметил связь между понятием «этнос» и понятием «нация».

Л.Н. Гумилев разрабатывал географический (или даже социобиологический) вариант теории этноса.² Он рассуждал об этносах в категориях постоянного деления человечества на группы, составляющие определенные «целостности». *«Этнос у человека — это то же, что прайды у львов, стаи у волков, стада у копытных животных и т. д. Это форма существования вида Homo sapiens и его особей, которая отличается как от социальных образований, так и от чисто биологических характеристик, какими являются расы»*³. Л.Н. Гумилев указывает на наличие брачных ограничений между двумя этносами, даже живущими на одной территории, то есть на наличие границ. Вместе с тем, он считал этнос и не биологическим, и не социальным феноменом — он считал этнос «явлением географическим, всегда связанным с вмещающим ландшафтом, который кормит адаптированный этнос. А поскольку ландшафты Земли разнообразны, разнообразны и этносы»⁴ [выделено Л. Гумилевым].

Весьма интересной представляется разработанная Гумилевым концепция «этносферы», под которой он понимал иерархическую структуру групп в рамках вида Homo sapiens. В качестве высшего уровня он выделял суперэтносы, которые некоторые авторы трактуют скорее как цивилизации (например, западноевропейский христианский, российский, мусульманский суперэтносы). Далее в его иерархии выделялись этносы (народы) и субэтносы, которые в некоторых классификациях называются этнографическими/этническими группами (например, в рамках русского этноса поморы, донское казачество и т. д.). Нижний уровень иерархии, в представлении Гумилева, занимают такие группы, как конвексии, выделяемые по «общности жизни» (например, круги родственников и знакомых, кварталы) и консорции, выделяемые по «общности судьбы» (например, ватаги, артели, секты и т. д.). Естественно, вся эта структура имеет уникальное «наполнение» применительно к странам и регионам.⁵

Вполне оригинальна в теории Л.Н. Гумилева концепция этногенеза, строящаяся на представлении о пассионарности, то есть некоей «социальной энергии», которой обладает общество в целом. Исходным шагом на пути к идее пассионарности, как можно предположить, был второй закон термодинамики, а именно его раздел о негэнтропии, то есть накоплении энергии: «живое вещество... обладает антиэнтропийными свойствами»⁶. Основная энергия, по мнению автора, получается из космоса, а ее переизбыток ведет к «пассионарным толчкам, или взрывам этногенеза». «...Этногенез — это процесс энергетический, а пассионарность — это эффект той формы

¹ Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 35 — 46.

² Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989; Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990; Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. М., 2004; Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. СПб., 2008.

³ Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 13.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 20 — 21.

⁶ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989. С. 306.

энергии, которая питает этногенез»¹. В результате этого толчка пассионарности усиливается активность, направляемая обществом на достижение определенных целей.

Концепция Гумилева весьма интересна, но по существу расположена в иной плоскости, чем концепция Бромлея. В тех разделах, где обе концепции соприкасаются (например, взаимодействие этноса-территории), они вряд ли противоречат друг другу. Представления Гумилева имеют несколько эклектический и спекулятивный характер, хотя некоторые из них нуждаются во внимательном и заинтересованном обсуждении. Теория Бромлея ближе к исходным посылкам Широкогорова. Л.Н. Гумилев слишком большой акцент делает на силы, оказывающие на человечество внешнее воздействие, а не на самоорганизацию общества. Обе концепции сейчас популярны и на каждую из них ссылаются. Кажется, правда, что книги Гумилева читают весьма поверхностно. В справочной литературе, по крайней мере, доминируют представления об этносе, восходящие к идеям Бромлея.² По существу оба автора писали о разных вещах, используя один и тот же термин «этнос».

На рубеже 1980—1990-х гг. в отечественной науке под влиянием зарубежной (прежде всего англо-американской) антропологии возникло движение за отказ от категории «этнос» в пользу «этничность». Манифестом этого направления можно считать **книгу** академика В.А. Тишкова «Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии». «В современной науке, — пишет автор, — чаще используется понятие *этничность* как категория, обозначающая существование отличительных идентичностей и складывающихся на их основе этнических групп»³ [курсив В. Тишкова]. Здесь, в этой исходной посылке отчетливо прослеживается дилемма курицы и яйца: группа порождает идентичность или индивидуальные идентичности порождают группу? Очевидно, что с позиций этнологии *как науки о народе* верно первое положение (и так происходит в подавляющем большинстве эмпирических случаев), а с позиций антропологии *как науки о человеке* правильное второе положение (хотя это случаи вполне особые).

Автор вполне справедливо подчеркивает, что в современном обществе трудно провести культурные границы, что проблемы, связанные с концепцией этноса, чрезмерно политизированы, что доминирование общегражданской идентичности в поликультурных обществах ведет к более устойчивой ситуации, чем доминирование партикуляристской этнической идентичности. О соотношении понятий «этничность» и «этнос» можно судить по следующему «ядровому» для его концепции высказыванию: «Этнические группы определяются прежде всего по тем характеристикам, которые сами члены группы считают для себя значимыми и которые лежат в основе самосознания. Таким образом, *этничность* — это форма социальной организации культурных различий. Исходя из вышесказанного, под категорией народ в смысле этнической общности мною понимается группа людей, члены которой имеют общее название и элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и общей исторической памятью, ассоциируют себя с особой территорией и обладают чувством солидарности»⁴ [курсив В.А. Тишкова]. Трудно понять, что в этом высказывании (за исключением некоторых расширений по сравнению с приведенными ранее цитатами) противоречит концепциям Широкогорова и Бромлея. Разве что замена понятия «этнос» на «этничность» и «этническую группу». Очевидна попытка заменить одну науку (этнологию) на другую (антропологию) под флагом новомодных конструктивистских концепций.

Обращаясь к основным концепциям этничности, существующим в современной зарубежной антропологии, следует отметить, что они стали активно возникать на

¹ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989. С. 308.

² Тавадов Г.Т. Этнология: Словарь-справочник. М., 1998. С. 619; Новая иллюстрированная энциклопедия. Ун-Яя. М., 2007. С. 452.

³ Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

С. 59.

⁴ Там же. С. 60.

Западе с середины 1970-х гг. Их можно разбить на три группы. *Примордиалистские* трактуют этничность ее как продукт либо биологического, либо культурно-исторического развития человека (это концепции, родственные той, что предложил С.М. Широкогоров). Сторонники биологического направления, в российской науке не представленного, оперируют такими понятиями, как «непотизм» (склонность к родственному отбору), «альтруизм», «реципроктность/взаимность» (сотрудничество между отдаленными родственниками или друзьями). Все это считается необходимым для лучшего выживания группы. В соответствии с этим подходом этнические группы определяются как онтологически реальные.

С *инструменталистской* точки зрения этничность в современном мире связана с утилитаристскими ценностями, то есть возможностью привлечь ресурсы, занять достойное место во властных отношениях или найти уютную «нишу» в современном информационно насыщенном обществе. При *конструктивистском* понимании, наиболее распространенном в западной науке, этничность определяется как форма социальной организации, существующая за счет воспроизводства межгрупповых границ, механизм действия которых определяется в большей мере манипулированием сознанием членов группы.¹

Нетрудно заметить, что эти концепции не противоречат ни друг другу, ни тем концептуальным положениям, которые были изложены ранее. Скорее речь может идти об отношениях дополнительности. Действительно, человечество всегда существует как совокупность групп, имеющих свои различия. Эти группы могут исчезать за счет процессов инкорпорации — адаптации — аккультурации — ассимиляции, а на их месте могут возникать (конструироваться) новые группы за счет возникновения новых социальных границ. Подобного рода группы могут пользоваться особыми правами или претендовать на них.

Таким образом, все приведенные в тексте концептуальные положения имеют вид некоей мозаики, которая с трудом складывается в общую картину. Поэтому, как аналитическая конструкция, концепция этноса имеет пока весьма сложную структуру, зачастую даже и не эксплицированную. Но это лишь означает, что требуются дополнительные усилия по интеграции отдельных частей этого пазла.

Исторические типы этносов

Если посмотреть энциклопедию «Народы мира»², то легко обнаружить, что к числу «народов», то есть «этносов», относятся совершенно различные группы людей. Они различаются по численности, хозяйству, культуре и религиозным верованиям, языку и антропологическому типу, внутренней структуре и многим другим параметрам, включая само соотнесение их с «группой». Эти различия легко проиллюстрировать статьями энциклопедии, помещенными рядом: «Англичане» и «Андаманцы»³. Очевидно, что эти группы, хотя и описываются одной аналитической конструкцией («этносы»), обладают существенными типологическими различиями.

Главные из них заключаются в том, что «англичане» обладают характеристиками, присущими «нации» — общим самосознанием и самоназванием «English», единым литературным языком, духовной связью с определенной историей и государственно-стью. У «андаманцев» все эти признаки отсутствуют. Само название «андаманцы» — это экзотоним, присвоенный группам жителей Андаманских островов (ака-кари; ака-кора, ака-боу, джарава и др.) внешними наблюдателями по критерию их близости (очевидной для наблюдателя, а не для самих «андаманцев») между собой. Включение англичан и андаманцев в одну аналитическую конструкцию («этнос») не отрицает ее

¹ Бедин В.И., Генова Н.М., Перепелкин Л.С., Соколовский С.В. (1) Этническая социология. М., 1995. С. 70-84.

² Бромлей Ю.В. Теория этноса // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Под ред. М.В. Крюкова, И. Зельнова. М., 1988.

³ Там же. С. 58 — 62.

познавательных свойств, но лишь указывает на то, что объект исследования этнографии/этнологии может располагаться в разном историческом времени.

Любая аналитическая конструкция, включая концепцию этноса, вынужденно (с целью познания) квантифицирует социальный мир, игнорируя или не замечая некоторые пороговые значения [напр, о квантификации и пороговых значениях].¹ Это удобно для определенной практической деятельности, в том числе для классификации. В этом смысле наиболее разработанной и достоверной можно считать марксистскую концепцию исторических типов этноса, включающую такие этапы, как *племя—народность—нация*. По крайней мере, этот язык сейчас наиболее полно описывает произошедшие в мире за время существования человеческого биологического вида изменения, которые не учитываются в аналитической модели С.М. Широкогорова.

Вероятно, этнические группы существовали всегда, даже в те времена, о которых можно судить лишь по археологическим материалам. Но само соотнесение конкретной археологической культуры с этносом весьма спорно: общую культуру могут разделять несколько народов. Скорее всего, роль этносов в самом отдаленном прошлом приписываются небольшим группам/общинам, состоявшим из нескольких десятков, самое большее сотен человек. Первые же группы, известные по этнографическим наблюдениям и историческим источникам, которые уверенно можно охарактеризовать как этносы, имели скорее всего *племенную* структуру. Это очевидно на примере аборигенного населения Австралии.

К моменту открытия континента здесь насчитывалось около 500 племенных групп, которые обладали всеми признаками этноса. Вот как описывает австралийские племена известный антрополог А. Элькин: «Племя — это группа людей, объединенных действительным или предполагаемым происхождением от общих предков, которая занимает и владеет определенной территорией... Племя — это группа аборигенов, которые: 1) обитают и владеют обычно определенной территорией; 2) говорят на особом языке или диалекте; 3) называют себя или известны под определенным названием, хотя последнее иногда трудно выяснить или его может не быть; 4) имеют обычаи и законы, часто отличающиеся в известной степени от обычаев и законов соседних племен, и 5) имеют свои обряды и верования, нередко отличающиеся от обрядов и верований, которых придерживаются окружающие племена»². Конечно, это наиболее «чистый» случай совпадения племенной структуры и этнических характеристик.

Но научные этнографические исследования имеют весьма короткую историю, а жизнь человеческая меняется весьма быстро. В связи с этим возникает важный вопрос: к какой категории относить современных австралийских аборигенов через 350 лет после открытия континента? Ведь там, особенно в XX в., развивались сложные социальные процессы, связанные с попытками ассимиляции аборигенов. Считать ли их и теперь отдельными племенами-этносомами, отдельной народностью или нацией в рамках Австралии, или этнорасовой группой в составе австралийской нации? Ответ на этот вопрос не очевиден. Дело в том, что племенной тип этничности, или *трайбализм*, который характерен для значительной части стран Азии, Африки, Латинской Америки, Океании, с трудом вписывается в современное общество, основанное на национальном типе этничности.

Наиболее спорно и трудно эмпирически идентифицируемо понятие «народности», которое включает в себя все «этноты», не входящие в категории «племена» или «нации». По существу это все этнические группы, утратившие племенную структуру, но не достигшие национальных характеристик. Так, древние греки до греко-персидских войн составляли несколько народностей, хотя и родственные между собой: они воевали друг с другом, вступали в союзы, торговали, говорили на разных диалектах древнегреческого языка. Войны с внешним завоевателем — Персией, пропаганда этноцентризма Геродотом (его «История» начинается с того, что «эллыны» всегда

¹ Бейтсон Г. Разум и природа. Неизбежное единство. М., 2009.

² Элькин А. Коренное население Австралии. М., 1952. С. 38 — 39.

противостояли («варварам»), общие для всей Эллады Олимпийские игры, возникновение койне как общего разговорного языка, объединение Эллады под властью Александра Македонского, а потом и Римской империи, возникновение Византии — вот вехи на пути создания греческой нации. Сейчас, используя термины Ю.В. Бромлей, уместно говорить о греческом «этникосе», включающем всех людей, считающих себя «греками», и о двух этносоциальных организмах (нациях): о собственно греках и греках-киприотах.

Этническая номенклатура современного мира полна именами групп, которые легче всего включить в категорию «народность»: абазины, абунг, агуакатеки, агулы, аймара, айова, аквапим, алакалуф, алас, алеуты, алорцы, алтайцы, алуне, алур, амбонцы, амбунду, амусго, ангас, андоке, ануак, апайо, апатани, апачи, араваки, арапахо, арауканы, аргобба, арикара, аромуну, аруанцы, арчинцы, ассамцы, ассинибойны, атони, аттеки, ачан, ачем, ачех, ачоли, ашанти — это лишь народности на букву «А» из справочника «Народы мира»¹. Как племена, так и народности постепенно объединяются в более крупные объединения, называемые «нации». Почти повсеместно в мире этот процесс не завершен.

Само это понятие в переводе с латыни означает «все, кто родился, племя», что полностью соответствует русскому слову «народ». В разных научных традициях словом «нация» описываются разные эмпирические реалии. «В западной социологии преобладает взгляд, согласно которому нация — это совокупность граждан одного государства, согражданство, т. е. территориально-политическая общность... Наряду с этим термин "нация" употребляется в политико-экономическом смысле и по существу совпадает с понятием государства..... Нацией называют тип этноса, характерный для Нового времени. Возникновение нации исторически связывается со становлением капитализма, ликвидацией феодальной раздробленности и образованием централизованного государства, усилением хозяйственных связей, унификацией языка и культуры. Среди признаков нации, отличающих ее от предшествующего ей типа народности, подчеркивается наличие государственности или сильно развитого движения за ее достижение, экономической общности (национального рынка), сложение и распространение литературного языка»².

С этим, культурным пониманием термина «нация» коррелирует понятие «национальное государство». Сильно лукавят те авторы, которые сводят понятие нация исключительно к «согражданству»: любое современное государство уже несколько столетий ведет политику культурной унификации своих граждан; Здесь достаточно вспомнить американские концепции «культурного тигеля» и «культурного салата»³.

Американский социолог Уолкер Коннор, последователь Макса Вебера, полагал, что нация — «это группа людей, которые *верят*, что состоят в родственной связи. И это наибольшая группа, которая разделяет подобную уверенность»⁴. Соответственно одно из значений термина «нация» указывает на своеобразную форму этноса. Исследование нации имеет огромную историографическую традицию. Достаточно сослаться лишь на некоторые обобщающие работы.⁵ В современном мире это понятие применяется не только в этнологическом, но и в политологическом контекстах, так как, если исходить из приведенного выше определения, оно тесно коррелирует с государственностью.

¹ Бромлей Ю.В. Теория этноса // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Под ред. М.В. Крюкова, И. Зельнова. М., 1988.

² Тавадов Г.Т. Этнология: Словарь-справочник. М., 1998. С. 325 — 328.

³ Чертина З.С. Плавильный котел. Парадигмы этнического развития США. М., 2000.

⁴ Moynihan D.P. Pandaemonium. Ethnicity in International Politics. Oxford, 1993. P. 1.

⁵ Каутский К. Национализм и интернационализм. Пг, 1918; Сталин И. Марксизм и национально-колониальный вопрос. Сборник избранных статей и речей. М., 1934; Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998; Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М., 2000; Хобнер К. Нация: от забвения к возрождению. М., 2001; Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хорх и др. М., 2002; Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004.

Наличие в мире многочисленных и типологически разнообразных человеческих групп, которые подпадают под одну аналитическую конструкцию (этнос) создает для исследователя определенные трудности. Современная коллизия связана с сосуществованием на планете разных исторических типов «этноса» при очевидном доминировании такого типа, как «нация». Можно предположить, что формирование типологически единой (национальной) этнической структуры человечества — дело времени. Этот процесс идет, если судить по ускоряющемуся исчезновению локальных языков.

Этногенез и межэтнические границы

Всем известно, что в процессе человеческой истории одни народы возникали, а другие исчезали, будучи ассимилированными, или просто вымирали. Этническая картина мира постоянно менялась с течением времени.

Процесс возникновения новых народов называется этногенезом. Он протекает несколькими путями. Речь, например, может идти о *расселении и других формах изоляции*. Так шел процесс формирования народов, говорящих на индоевропейских языках: от небольшой группы, живущей южнее Кавказа, до конгломерата этнических групп, населяющих половину мира. Английский этнос выделил из себя англо-канадцев, англо-американцев, англо-австралийцев, англо-новозеландцев. Изоляция может иметь чисто социальные характеристики: так, в результате возникновения религиозных границ сформировались этносы сербов, хорватов, боснийцев.

Можно также говорить об *ассимиляции и консолидации* этнических групп. В качестве примера ассимиляции можно указать на нашествие тюркок-огузов в регион Закаспия, Закавказья и Малой Азии. В результате на ирано-, кавказо- и грекоязычной основе сформировались три родственных, но достаточно различающихся тюркоязычных народа/нации: туркмены (национальная консолидация пока не закончена, так как чрезвычайно высока роль племенных образований), азербайджанцы и турки. В качестве примера консолидации можно указать на формирование древнерусской народности за счет славянских, финских, тюркских и балтских племен. Все современные этносы, относящиеся к национальному типу, формировались за счет консолидационных процессов.

Очевидно, что процессы этногенеза связаны с возникновением или исчезновением *социальных границ*. Эту тему исследовал шведский антрополог Ф. Барт. Он пишет: «Если группа сохраняет свою идентичность, когда ее члены взаимодействуют с другими, в силу вступают критерии определения принадлежности и способы сигнализирования о включенности / исключенности... Идентификация другого индивида как члена своей группы предполагает наличие разделяемых этими индивидами критериев оценки и суждений. ...Дихотомизация других как чужих, как членов другой этнической группы предполагает признание ограничений на общее знание, различие в критериях оценки ценностей и действий, а также ограничение взаимодействия секторами предполагаемой общей эпистемологии и предполагаемых общих интересов. ...Этнические группы сохраняются как значимые единицы лишь постольку, поскольку существует маркированное отличие в поведении, то есть постольку существуют постоянные культурные различия»¹. Автор пишет о том, что существование этнической группы связано с воспроизводством некоторой, прежде всего ментальной конфликтности с другими группами. А следовательно, возникновение такой конфликтности внутри нее ведет к возникновению новых этнических групп.

Но предшествует ли конфликт возникновению межэтнических границ, или, наоборот, этнические конфликты развиваются между уже существующими группами? Ясно, что в первом случае неопределимы субъекты конфликтных взаимодействий, а во втором авторская концепция лишена смысла. Эта трудность была устранена введением понятий «латентная этничность» и «латентные конфликты». Межгрупповые

¹ Барт Ф. (ред.) Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. М., 2006. С. 17 — 18.

отношения «... содержат *скрытые конфликты*, трансформация которых в направлении явных конфликтов более или менее легко приводится в движение в процессе социального развития. Здесь должно быть введено понятие *скрытой этнической идентичности*, поскольку оно является решающим для понимания динамики социального конфликта и дает возможность постичь трансформацию от потенциальной идентичности к действительной социальной идентичности»¹ [курсив наш. — Л.П.]. Такая формулировка вскрывает наличие положительной обратной связи в цепочке латентная группа — латентный конфликт — латентные границы, в результате действия которой возникает реальная социальная группа. Поэтому концепцию Ф. Барта можно рассматривать как общую модель трансформации любой социальной (в т.ч. этносоциальной) системы и возникновения новых социальных границ.

Возникновение этнических групп в форме наций зачастую представляется более сложным образом и с включением понятия элит. Этот процесс описал английский антрополог Б. Андерсон в книге «Воображаемые сообщества» (аутентичное название — «Воображенные сообщества»)². По его мнению, формированию национальной идентичности способствуют такие действия национальных элит, как создание новых литературных языков и национальной литературы, пресса, переписи населения, страноведческие карты, музеи истории, национальные школы и т. д. Вот несколько его высказываний по этому поводу: «Быть *нацией* — это по сути самая универсальная легитимная ценность в политической жизни нашего времени. ...*Национальность* (nation-ness), а вместе с ней и национализм являются особым рода культурными артефактами. ...Я предлагаю следующее определение нации: это воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное»³ [выделено Б. Андерсоном].

Вывод автора подтверждается многочисленными эмпирическими данными. Так, французский историк М.Ферро исследовал, как во многих странах мира элита подгоняла и подгоняет историю под свои задачи, чтобы способствовать национальной консолидации.⁴ В нашей стране конструирование наций происходило в 1920 — 1930-е гг. в ходе «национального размежевания» в Средней Азии, «перевода советской власти на национальные языки», реализации концепции «зональных языков», а также в результате действия Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран и создания структуры союзных и автономных республик. В результате этническое разнообразие страны уменьшилось, но были созданы нации и национальные элиты. Сейчас трудно оценить, насколько политика «национального грондерства» способствовала конфликтности 1980-х и последующих годов, реализовавшихся в распаде СССР.

Существование, исчезновение и воспроизводство этноса, таким образом, связано с феноменом социальных границ. Базовый смысл социальных этнических границ, что особенно заметно на примере племени, это *эндогамия*, то есть заключение браков внутри группы. Естественно, она не может быть полной — подобные общества называются изолятами и они достаточно редки на планете. Поэтому ее суть не в запрете на обмен генами между группами (в недекларируемой или явной форме это происходит всегда), но в том, чтобы сохранить группу в качестве социальной единицы. Ведь если брачные отношения между членами двух групп столь же статистически достоверны, как между членами каждой из них внутри себя, то через несколько поколений эти группы сольются в одну. Поэтому межэтнические браки, даже в рамках одного государства, значительно более редки, чем внутриэтнические. Точно так же браки, заключенные гражданами одного государства, значительно более часты, чем браки между гражданами разных государств.

¹ Денцик Л. Социальный конфликт и этничность: к уточнению понятий // Ленинградская конференция по правам меньшинств. 2—4 июня 1991 г. Доклады и сообщения (Русские тексты). Л., 1991. С. 50.

² Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

³ Там же. С. 27 — 30.

⁴ Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1992.

Это стремление закрепить межгрупповые отношения, отделить «себя» от «них», поддерживать социальные границы опирается, во-первых, на определенные «маркеры», то есть не нуждающиеся в сложной интерпретации внешние формы, а во-вторых, на *идентификационные процедуры*, то есть по существу на бинарные коды, согласно которым человек причисляет себя к одной группе и исключает из всех других. Эти маркеры и идентификационные процедуры служат и для того, чтобы тебя «распознали» «другие».

Набор маркеров может быть достаточно широк, но можно выделить основные. Это представление об этнической территории¹, что в настоящее время иллюстрируется политической картой, флагом, гербом, гимном и другими атрибутами государственности. Далее демонстрацией этнической принадлежности могут быть элементы культуры, включая обрядность: так, встретив человека в кипе и с пейсами, трудно не понять, что это верующий еврей. Одним из важнейших маркеров этнической принадлежности является национальный язык, хотя и в современных, и в традиционных обществах случаи дву- и многоязычия нередки. Наконец, принадлежность к этносу часто определяется расовой и религиозной принадлежностью человека. Конечно, все эти маркеры абсолютно ситуативны. Так, у немцев и австрийцев один литературный язык, и по этому признаку трудно определить, к какой нации принадлежит германоязычный собеседник.

Наиболее важная идентификационная процедура, это соотнесение себя с именем своей группы (этнонимом)². Эндоттноним — это самоназвание, экзоэтноним — это имя, под которым тебя знают представители других групп. Обе категории далеко не всегда совпадают. Так, в первой российской переписи 1898 г. именем «татары» называли казанских, сибирских, крымских татар, азербайджанцев. К этой же категории относится еще ряд понятий. Это этноцентризм, то есть «...система взглядов, в которой жизнь других народов рассматривается сквозь призму культуры, традиционных установок и ценностных ориентаций своего этноса (рассматриваемого как эталон), и которая считает "свой" этнос лучше остальных»³. Далее, этнические стереотипы, то есть «...относительно устойчивые представления о моральных, умственных, физических качествах, присущих представителям различных этнических общностей». Понятно, что эти стереотипы могут быть как позитивными, так и негативными⁴. Наконец, патриотизм, национализм, шовинизм, расизм.

Этнос и политика

Наиболее важный сейчас прикладной аспект теории этноса сегодня — это активное включение групп, которых мы именуем этническими, в мировую политическую жизнь. Эпоха «национального грюндерства» началась еще в XVIII в., и с тех пор этнический фактор постоянно присутствует в национальной и международной политике. Всплеск этнического активизма в XX в., как можно предположить, был связан с политической деятельностью австромарксистов (К. Каутский, Отто Бауэр и др.), но особенно с позицией о праве наций на самоопределение В. Ленина и В. Вильсона. Первый, русский марксист, рассчитывал сокрушить Российскую империю не только при помощи классовой, но и национальной борьбы, чтобы взять власть. Второй, американский президент, надеялся при помощи национальной борьбы уничтожить геополитических конкурентов (европейские континентальные империи) и установить мировую гегемонию Америки.

Планы обоих политиков оказались удачными, но «социальный взрыв», вызванный искусственным стимулированием «этнического активизма», оказался слишком сильным, а последствия его ощущаются до сих пор. Недаром американский политолог Даниел Монихан назвал свою книгу о современных этнических проблемах «Pandaemo-

¹ Кушнер (Кнышев) П.И. Этническая территория и этнические границы. М., 1951.

² Чеснов Я.В. Лекции по истории этнологии. М., 1988. С. 100 — 117.

³ Тавадов Г.Т. Этнология: Словарь-справочник. М., 1998. С. 626 — 627.

⁴ Там же. С. 581.

nium»¹. Одна из важных причин тесного практического сближения этнической и политической проблематики, это сосуществование этносов, относящихся к разным историческим типам. Племенные группы препятствуют национальной консолидации, а иногда устраивают и жестокие столкновения между собой (особенно в Африке). Многие национальности требуют себе особых прав. Некоторые нации вступают в борьбу под знаменами сепаратизма или ирредентизма. Полиэтничность многих государств возрастает в связи с развитием миграций и формированием новых диаспор и меньшинств.²

Международное право, как и национальные законодательства, пытаются регулировать эти жгучие проблемы. В той части международного права, которое особенно актуально для полиэтнических государств, противопоставляются право на самоопределение и право на территориальную целостность государств и эти два положения никак не состыковываются.

Группа норм, включающая «территориальную целостность», более респектабельна, так как имеет солидную историю. Она восходит к идеям о суверенитете французского правоведа и историка Ж. Бодена (XVI в.), к результатам Вестфальского мира (XVII в.), к закреплению послевоенных границ в Европе в ходе переговоров в Ялте (Ялтинский мир) и в ходе Хельсинского процесса (1972 — 1975).

Право на самоопределение, по мнению такого знатока международного права, как Я. Броунли, с 1945 г. стало юридическим принципом, несмотря на «общий характер этого принципа, а также его политический аспект»³. Оно формулируется в ст. 1. части I «Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах» (16 дек. 1966 г.)⁴, однако его применение, то есть *право на сецессию*, на практике связывается с *невозможностью сосуществования в одном государстве двух национальных общин по причине насилия или угрозы его применения*. Так, например, обосновывалось провозглашение и признание независимости сербского края Косово и Метохия 17 февр. 2008 г. (план Ахтисаари). В реальности получается так, что реализация одного из этих прав зависит лишь от воли крупных держав.

Политические амбиции или даже необходимости этнических групп по большей части могут быть реализованы в рамках государственной национальной политики. Наиболее важными ее аспектами могут быть: предоставление культурной автономии; предоставление территориальной автономии; федеративное устройство страны по этническому критерию; квотирование участия этнических групп во власти. Особого отношения требуют так называемые «народы, ведущие традиционный образ жизни», или «племена»⁵. Все аспекты национальной политики предусмотреть трудно: слишком различны межстрановые ситуации и слишком быстро они меняются.

Существует ли этнос?

Этот вопрос здесь поставлен намеренно неправильно. Дело в том, что многие российские коллеги, увлеченные западной антропологией и конструктивистскими концепциями, утверждают, что никаких этносов не существует. Но вопрос заключается не в спорах о том, реален ли этнос, а в том, что это аналитическая конструкция, которая должна быть адекватна исследуемой реальности. Так, без концепции популяции невозможна популяционная генетика, без концепта расы — физическая антропология. Концепция этноса вполне познавательная конструкция, но она не может объяснить все многообразие человеческой жизни и человеческой культуры.

¹ Moynihan D.P. Pandaemonium. Ethnicity in International Politics. Oxford, 1993.

² Прожогина С.В., Вьевьерка М. Полиэтнические общности: проблемы культурных различий. М., 2004. Т. 1—2; Попков В. Феномен этнических диаспор. М., 2003.

³ Броунли Я. Международное право. М., 1977. Т. 2. С. 295.

⁴ Права человека. Основные международные документы. М., 1989. С. 21.

⁵ Thornberry P. International Law and the Rights of Minorities. Oxford, 1992; Тузмухамедов П.А., Кузнецов В.И. Словарь прав человека и народов. М., 1993;

См. также статьи: *Культура и общество; Культура и социальность: проблема институционализации; Народ; Община; Племя; Этничность.*

Соч.: *Алексеев В.П.* Становление человечества. М., 1984; *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. М., 2000; *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001; *Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989; *Барт Ф.* (ред.) Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. М., 2006; *Бразаускас А.А.* Этнос и политика. Хрестоматия. М., 2000; *Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973; *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981; *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Бромлей Ю.В.* Теория этноса // *Крюков М.В., Зельнов И.* (ред.) Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988; *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991; *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989; *Гумилев Л.Н.* География этноса в исторический период. Л., 1990; *Гумилев Л.Н.* Этносфера: история людей и история природы. М., 2004; *Гумилев Л.Н.* Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. СПб., 2008; *Каутский К.* Национализм и интернационализм. Пг, 1918; *Кушнер (Кнышев) П.И.* Этническая территория и этнические границы. М., 1951; *Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хорх и др.* М., 2002; *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004; *Сталин И.* Марксизм и национально-колониальный вопрос. Сборник избранных статей и речей. М., 1934; *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003; *Тишков В.А.* Этнология и политика. Статьи 1989 — 2004 годов. М., 2005; *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1992; *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998; *Хюбнер К.* Нация: от забвения к возрождению. М., 2001; *Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.* Народы, расы, культуры. М., 1971; *Широкогоров С.М.* (1) Место этнографии среди наук и классификация этносов (Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанного в 1921 — 1922 ак. году в Дальневосточном Государственном Университете). Владивосток, 1922; *Широкогоров С.М.* (2) Этнос. Исследование основных принципов изменений этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1922; *Moynihan D.P.* *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics.* Oxford, 1993.

Лит.: *Бедин В.И., Генова Н.М., Перепелкин Л.С., Соколовский С.В.* (1) Этническая социология. М., 1995; *Бедин В.И., Генова Н.М., Перепелкин Л.С., Соколовский С.В.* (2) Этническая конфликтология. М., 1995; *Бейтсон Г.* Разум и природа. Неизбежное единство. М., 2009; *Бочкарев А.И.* Фундаментальные основы этногенеза. М., 2008; *Бромлей Ю.В.* (ред.) Народы мира: историко-этнографический справочник. М., 1988; *Броунли Я.* Международное право. М., 1977. Т. 1—2; *Денчик Л.* Социальный конфликт и этничность: куточению понятий // Ленинградская конференция по правам меньшинств. 2 — 4 июня 1991 г. Доклады и сообщения (Русские тексты). Д., 1991; *Занд Ш.* Кто и как изобрел еврейский народ. М., 2010; *Королев С.И.* Этническая психология. Методика изучения и методология использования. М., 2007; *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1997; Новая иллюстрированная энциклопедия. Ун-Яя. М., 2007; *Орлова Э.А.* Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; *Попков В.* Феномен этнических диаспор. М., 2003; *Права человека. Основные международные документы.* М., 1989; *Прожогина С.В., Вьевёрка М.* Полиэтнические общества: проблемы культурных различий. М., 2004. Т. 1-2; *Суколов А.А.* Устойчивость этноса и концепции национальных школ России. М., 1994; *Табolina Г.В.* Этническая проблематика в современной американской науке. Критический обзор основных этносоциологических концепций. М., 1985; *Тавадов Г.Т.* Этнология: Словарь-справочник. М., 1998; *Тавадов Г.Т.* Этнология, М., 2002; *Тузмухамедов Р.А., Кузнецов В.И.* Словарь прав человека и народов. М., 1993; *Уокер Л., Стерн П.* Баланс и разделение политической власти в полиэтнических обществах. Резюме конференции. Washington, 1993; *Чертина З.С.* Плавильный котел. Парадигмы этнического развития США. М., 2000; *Чеснов Я.В.* Лекции по истории этнологии. М., 1988; *Элкин А.* Коренное население Австралии. М., 1952; *Thornberry P.* *International Law and the Rights of Minorities.* Oxford, 1992.

Л.С. Перепелкин

Племя

Понятие «племя» (далее П.) вошло в историческую и этнологическую науку как последний компонент знаменитой триады: семья — род — П. Под семьей здесь понималась большая патриархальная семья. Род рассматривался как совокупность больших патриархальных семей, возникшая в результате разделения первоначальной, исходной большой семьи. Поэтому он мыслился только как отцовский род.

П. понималось прежде как совокупность отцовских родов, возникших в результате разрастания и разделения первоначального, исходного рода. В ходе развития этнологической науки эта схема начала рушиться.

Выяснилось, во-первых, что род может быть не только отцовским (патрилинейным), но и материнским (матрилинейным), во-вторых, что род не может состоять из семей, ибо члены его не могут вступать в половые отношения друг с другом, а тем самым и в брак. В обществе, в котором существует родовая организация, муж и жена обязательно должны принадлежать к разным родам. Поэтому и П. ни в коем случае не могло возникнуть в результате разрастания и разделения ни отцовского, ни материнского рода.

Термином «П.» этнологи продолжали пользоваться, но никакой ясности в понимании его смысла не было. Оно применялось в этнологической литературе для обозначения самых различных общностей людей.

Применительно к стадиям раннепервобытного и позднепервобытного общества этнографы часто называли П. совокупность живущих по соседству общин, которые были вполне самостоятельными обществами, демоциальными организмами (см. статью «общество»), но члены которых имели общую культуру, говорили на одном языке, поддерживали между собой постоянные практические связи, в частности чаще всего вступали в брак, и в силу всего этого осознавали принадлежность своих общин к какой-то более широкой общности, получившей общее название.

Таковыми были племена аборигенов Австралии: диери, курнаи, аранда, варрамунга, тиви и т. п. Иногда несколько подобного рода П. составляли более широкую местную ассоциацию общин. Эти местные ассоциации общин второго порядка некоторые австраловеды также называли П. Другие этнографы с тем, чтобы отличить их от местных ассоциаций общин первого порядка, предпочитали именовать эти более широкие ассоциации не П. (tribes), а нациями (nations).

С переходом от позднепервобытного общества к предклассовому наряду с однообщинными демосциальными организмами возникли многообщинные. Первоначально этнологи называли все многообщинные организмы П. За классический образец обычно принимались многообщинные сообщества ирокезов, детально описанные в трудах американского этнолога Л.Г. *Моргана* (1818— 1883) «Лига Ходеносауни, или ирокезов» (1851) и «Древнее общество» (1877). Это — племена сенека, кайюга, могауки, онейда, онондага. Каждое такое П., в отличие от австралийских П., было не ассоциацией сообществ, а единым сообществом, имевшим, в частности, общие органы власти.

В ходе последующих исследований выяснилось, что такого рода П. представляют собой не только позднее, но и сравнительно редкое явление. Многие многообщинные сообщества, обычно тоже именуемые П., качественно от них отличаются.

Таковы, например, многообщинные сообщества банту и других народов Африки. Их отличие от П. в моргановском смысле столь разительно, что в западной литературе второй половины XX в. для их обозначения был предложен и быстро прижился другой термин — «chiefdom» (от *англ.* chief — вождь), созданный по образцу английского слова «kingdom», которое переводится на русский язык как королевство. Термин «chiefdom» и его русская калька «вождество» стали широко использоваться и в нашей литературе. Так как в подобного рода сообществах шел процесс становления «азитского» или, точнее, политарного способа производства, то их предложено было назвать формирующимися политархиями, или протополитархиями.

В англоязычной этнологической литературе первой половины прошлого века слово «П.» (tribe) использовалось в основном для обозначения небольших протополитархий. Более крупные протополитархии обычно именовались государствами (states) или королевствами (kingdoms). На стадии предклассового общества, кроме П. в моргановском понимании и протополитархий, существовали и другие виды сообществ, в частности великообщины.

Понятие «П.» в этнологической литературе помимо рассмотренных выше значений широко использовалось наряду со словом «народ» также и для обозначения любых территориальных скоплений однообщинных или многообщинных сообществ с общей или сходными культурами и с общим или близкими языками. При этом не считалось необходимым ни существование между этими общинами постоянных связей, ни осознание единства, ни наличие общего имени. И наконец, в самое последнее время при рассмотрении происходившей в Руанде (Африка) междоусобной борьбы племенами часто называли батутси (тутси) и бахуту (хуту), которые в действительности являются двумя своеобразными сословиями-кастами.

Народ

Народ (далее Н.) — совокупность людей, объединенных принадлежностью к тому или иному государству, обществу. Понятие «Н.» крайне многозначно. Когда оно используется в общественных науках, прежде всего в этнологии (социальной и культурной антропологии) и истории, необходимо совершенно четко отличать его значения в применении к реалиям цивилизованного (классового) общества от тех смыслов, которыми оно наполняется, когда объектом становится первобытное общество. Причем оно первоначально возникло для обозначения определенных общностей, характерных для классового общества, и лишь позднее, когда было открыто первобытное общество, стало применяться и к реалиям последнего.

Народ в первобытном обществе. В развитии сформировавшегося первобытного общества, пришедшего примерно 35 — 40 тысяч лет тому назад на смену праобществу, выделяются три основных этапа: (1) раннее первобытное (первобытно-коммунистическое) общество; (2) позднее первобытное (первобытно-престижное) общество и (3) переходное к классовому предклассовое общество. На первых двух стадиях единственными социоисторическими организмами, причем, разумеется, демональными (см. статью «общество»), были первобытные (раннепервобытные и позднепервобытные) общины. Численный состав раннепервобытных общин никогда не превышал сотню индивидов (а чаще всего они состояли из 25 — 50 человек), а позднепервобытных — обычно не выходил за пределы тысячи человек.

Люди, входившие в состав каждой из таких общин, разумеется, имели общую культуру, говорили на одном языке, осознавали свою общность и свое отличие от членов других групп. В этом смысле каждая община была культурно-языковой общностью. Но этносом она не являлась. Каждая община была прежде всего социоисторическим организмом, и сознание общинного единства в своей основе было сознанием принадлежности не к культурно-языковой общности, а к демосоциальному организму, к конкретному отдельному обществу.

Таким образом, в данном случае культурно-языковая общность представляла собой не самостоятельное явление, а всего лишь аспект, одну из сторон демосоциальной общности, но никак не более. Поэтому она не была этнической общностью в том смысле, который вкладывается в этот термин, когда он используется в применении к классовому обществу.

Однако на этих этапах культурно-языковая общность, как правило, всегда была более широкой, чем социоисторическая. Разрастаясь, первобытные общины распадалась. И дочерние общины наследовали от материнской общины общность культуры и языка. Они делились в свою очередь на дочерние общины. Если даже допустить, что возникшие новые общины не поддерживали никаких контактов друг с другом, все равно неизбежным было образование широкой культурно-языковой общности. Это

культурно-языковое единство было результатом общности происхождения. Поэтому такое единство можно назвать *генетической культурно-языковой* или проще *генетико-культурной общностью*. Реально такая общность существовала первоначально как совокупность общин, имеющих общего предка, — *генетико-общинный конгломерат*.

Общины были единственными социоисторическими организмами лишь на стадиях раннепервобытного и позднепервобытного общества. С переходом на стадию предклассового общества наряду с общинными (однообщинными) демосоциальными организмами появились и многообщинные. Одну из форм последних нередко именуют племенем (см. статью «племя»), Многообщинные общности, так же как и однообщинные, были одновременно и культурно-языковыми общностями. И с ними происходили те же самые процессы: с увеличением размеров они распадались. И на этой стадии продолжали возникать генетико-культурные общности, которые существовали как совокупности, но теперь уже не одних только общин, а многообщинных общностей, в частности племен. Общим термином для обозначения этих совокупностей общностей может быть словосочетание «генетико-демосоциальные конгломераты». В таком случае генетико-общинный конгломерат выступает как частный случай генетико-демосоциального конгломерата.

Однако ни на каком этапе развития первобытного общества культурно-генетическая общность не была этносом. И дело не только и не столько в том, что чаще всего существование этой общности не осознавалось и она не имела самоназвания. Главное заключалось в том, что, в отличие от этноса, она была совокупностью не людей самих по себе, а прежде всего социоисторических организмов и только тем самым людей, входящих в их состав. И это существенно сказывалось на ее судьбе.

Каждый генетико-демосоциальный конгломерат был носителем определенной локальной культуры, но не ее создателем. В отличие от него, входившие в его состав демосоциальные организмы были не только носителями, но и творцами культуры. В каждом из них накапливался новый опыт, который не мог не отличаться от опыта других общностей. Итогом было накопление определенных различий в культуре уже у дочерних общин.

В результате культурно-генетические общности, которые выступали как генетические конгломераты различного рода демосоциальных организмов, с неизбежностью приобретали иерархическую структуру. Существовали генетико-демосоциальные конгломераты первого порядка, второго порядка, третьего порядка и т. д. (первичные, вторичные, третичные и т. п.). Чем выше был порядок, тем меньшей была культурная и языковая общность между демосоциальными организмами. По мере отдаления от общего предка возрастали культурные и языковые различия, при этом дифференциация культуры шла быстрее, чем дифференциация языка.

Но и последняя тоже имела место. Люди, входившие в состав демосоциальных организмов, образовывавших генетический конгломерат первого порядка, могли говорить на одном диалекте одного языка. Следующий порядок мог уже характеризоваться наличием общего языка, но нескольких диалектов. Еще выше могло существовать несколько родственных языков, причем их сходство по мере движения вверх непрерывно уменьшалось.

Иерархически построенные генетические культурно-языковые общности не исчезли полностью с переходом к классовому обществу и превращением демосоциальных организмов в геосоциальные. Но теперь, во-первых, они состояли уже не из демосоциальных организмов, а из этносов, во-вторых, они стали не столько культурно-языковыми, сколько просто языковыми общностями. Генетическая культурно-языковая иерархия трансформировалась в иерархическую языковую лестницу: языковые макросемьи — семьи языков — ветви языков — группы языков — языковые подгруппы — языки — диалекты.

Культурно-языковое единство могло долгое время сохраняться и при отсутствии контактов между родственными по происхождению общинами. Но завязывание и поддержание связей между соседними общинами было необходимым и неизбежным. Могли возникать и возникали местные (локальные) системы общин — *демосоциаль-*

ные ассоциации. Если на стадиях раннепервобытного и позднепервобытного общества такие ассоциации состояли только из общин, то на стадии предклассового общества они могли состоять из многообщинных демосоциальных организмов.

Каждая ассоциация обычно состояла из демосоциальных организмов, относившихся к одной генетико-культурной общности. Эти организмы, таким образом, объединяла также и общность происхождения. В этом смысле они, вместе взятые, представляли собой одновременно и генетический демосоциальный конгломерат. Но организмы, входившие в ассоциацию, объединяло не только и не столько унаследованное от прошлого единство культуры и языка, сколько множество различного рода практических уз. Между ними постоянно поддерживались самые разнообразные контакты. Генетическое единство дополнялось, следовательно, единством практическим, органическим.

Наличие практического единства в огромной степени способствовало не только сохранению, но и дальнейшему развитию общности культуры и языка между всеми демосоциальными организмами, входившими в состав ассоциации. Люди, входившие в состав всех этих организмов, в той или иной степени осознавали свое единство, что нередко выражалось в появлении общего для всех них названия. Так же как и генетические демосоциальные конгломераты, демосоциальные ассоциации могли иметь иерархическую структуру.

Ассоциации общин, которые были одновременно и практическими, и генетико-культурными общностями, в этнографической литературе довольно часто именуются племенами, а еще чаще — Н. Используют этнографы слова «племя» и «Н.» для обозначения также любых крупных многообщинных демосоциальных организмов и любых территориальных скоплений однообщинных и многообщинных организмов совершенно независимо от наличия между этими организмами практических связей, но при условии существования между ними хоть какого-нибудь культурного (общая или сходные культуры) или языкового (один или сходные языки) единства.

Таким образом, в применении к первобытности Н. называют не этническую общность, которой как особого явления в ту эпоху не существовало, а либо многообщинный демосоциальный организм, либо любую совокупность родственных по культуре и языку демосоциальных организмов, причем совершенно независимо от того, представляет она собой ассоциацию (или какую-либо другую органическую общность) или не представляет.

Поэтому применительно к первобытному обществу вполне правомерно говорить о социально-экономическом строе тех или иных народов: ирокезов, квакиютлей, зулусов, бушменов, андаманцев, ифугао, ненцев, якутов и т. п. Но по отношению к классовому обществу так делать нельзя. В применении к нему слово «Н.» означает не социоисторический организм или группу сходных социоисторических организмов, а ту или иную группировку населения общества.

Не может быть и речи об общественном строе англичан, немцев, чехов, итальянцев и т. п. Можно говорить лишь об общественном строе Великобритании, Чехии, Италии, Германии (теперь, когда существует одна Германия, а ведь совсем недавно их было две, причем с разными общественными порядками) и других геосоциальных организмов. Нельзя говорить об общественном строе жителей той или иной страны, можно говорить лишь об общественном строе страны, в которой они живут.

Народ в классовом обществе. Слово «Н.» в применении к цивилизованному обществу имеет четыре основных значения. Одно из них — (1) низшие, а иногда низшие и средние слои того или иного классового общества. Именно такой смысл вкладывают в него, когда говорят, например, о борьбе Н. против знати, против власти и т. п. Следующее значение — (2) вся совокупность людей, объединенных принадлежностью к тому или иному геосоциальному организму (см. статью «общество»). Так, например, говорили о Н. Югославии, советском Н., Н. Индии, Н. Нигерии, пакистанском Н. и т. п.

Но среди населения когда-то единой, а ныне распавшейся Югославии совершенно отчетливо выделялись такие совокупности людей, как сербы, черногорцы, хорваты, словенцы, боснийцы (босняки, бошняки, мусульмане), македонцы. Население

Индии состоит из хиндустанцев, бихарцев, тамилы, маратхов, телугу, бенгальцев и многих такого же рода групп. В Пакистане живут панджабцы, синдхи, гуджаратцы, кхо, кохистанцы и т. п. И для обозначения каждой из таких общностей людей также применяется слово «Н». Точно такими же общностями являются англичане, шотландцы, ирландцы, французы, итальянцы, русские, украинцы, башкиры. Именно Н. в данном, третьем значении этого слова являются одним из объектов исследования этнологии. Для обозначения Н. в указанном смысле этнологами применяются термины «этническая общность», или «этнос» (см. статью «этнос»),

И наконец, понятие «Н.» иногда употребляется в литературе для обозначения нации.

Итак, историческая наука, как нередко говорят, исследует историю народов и стран. Первая часть этого положения верна по отношению к первобытности, вторая — по отношению к эпохе классового общества, эпохе цивилизации.

Нация

Нация (далее Н.) — совокупность людей, имеющих одно общее отечество. Нередко между понятием «Н.» и понятиями «народ», «этнос» (см. статьи: «народ», «этнос») ставили и ставят знак равенства. В самом деле, французы есть народ, этнос, и они же являются Н. Отсюда естественно напрашивается вывод: этническая общность (народ) и Н. суть одно и то же. В советской литературе к этому обычно добавляли, что Н. есть не просто этнос, а высшая его форма, пришедшая на смену народности.

В действительности же этнос и Н. — явления, относящиеся к разным социальным сферам. Сущность этнической общности наиболее ярко проявляется в этнических процессах: этнической ассимиляции, этнического слияния, этнического включения и этнического расщепления. Они происходят стихийно и во многом независимо от сознания и воли людей.

Сущность же Н. наиболее отчетливо выражается в национальных движениях, которые представляют собой деятельность масс людей, направленную на достижение определенных целей, причем чаще всего политических. Каждое такое движение имеет определенную программу. Национальные движения, в отличие от этнических процессов, относятся к сфере политики. Они представляют собой один из видов политических движений. Н. в этих движениях выступает как определенная общественная, прежде всего политическая, сила, с которой необходимо считаться. С этим связан и интерес политиков к Н. Разработка вопроса о сущности Н. долгое время шла совершенно независимо от теоретического осмысления проблем этноса, которыми занималась этнология. Лишь позднее эти пути соприкоснулись, результатом чего стало возникновение этнополитологии.

Этнические общности как более или менее самостоятельные образования начали возникать с переходом от первобытного общества к классовому. Формирование наций связано с возникновением капитализма. Капитализм спонтанно зародился только в одной области земного шара — в Западной Европе. Именно она и дает классические примеры зарождения и развития Н.

В эпоху, предшествующую тем сдвигам, которые привели к капитализму, на каждой из территорий, где в дальнейшем сложились капиталистические общества, основная масса населения принадлежала к одной этнической общности или нескольким родственным этническим общностям, именуемым в отечественной исторической и этнологической литературе народностями. В свою очередь, эти этносы делились на субэтносы, а последние нередко — на субсубэтносы или этнографические группы. Подобного рода этническая картина имела свои корни в структуре общества, для которого была характерна экономическая и политическая раздробленность, именуемая обычно феодальной.

См. также статьи: *Народная культура; Национальная культура; Общество; Социальная структура.*

Лит.: Лит.: Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1934; Он же. Лига Ходеносауни, или ироке-

зов. М., 1983; *Семенов Ю.И.* Об одном из типов традиционных социальных структур Африки и Азии: Прагосударство и аграрные отношения // Государство и аграрная эволюция в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1980; *Он же.* О «социологии племени», теоретическом мышлении и многом другом // Этнографическое обозрение. 1992. № 5; *Он же.* Философия истории: Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003; *Тишков В.А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997; *Он же.* Этнологи и политика. М., 2001; *Essays on the Problem of Tribe* / Ed. by J. Helm. Seattle and London, 1968; *Fried M.H.* The Notion of Tribe. Menlo Park etc., 1975.

Ю.И. Семенов

Религия (религиозные системы)

Религия (далее Р.) — спонтанно возникающая на основе элементарных структур естественного языка, психофизиологических характеристик человека и процессов развития мышления в онтогенезе, имеющая когнитивную и эмоциональную природу форма общественного сознания, содержащая учение о бинарности бытия — то есть его делении на профанную (известную, повседневную) и сакральную (тайную, почитаемую) части.

Классические определения религии

Религия обычно понимается как одна из форм *общественного сознания*, т.е. *целостного духовного явления*, имеющего и ряд иных выражений: право, мораль, искусство, философия, наука и т. д.¹ Исследования различных аспектов религии, религиозной жизни, поведения, институтов, конкретных религиозных форм, а также интерпретации священных текстов в рамках теологии бесчисленны. Есть множество определений религии, данных собственно религиоведами, антропологами, социологами, культурологами, философами.

В процессе функционирования и развития религии бинарное учение о мире постоянно усложняется, особенно в его морально-этическом аспекте (например, учение о грехе и добродетели, добре и зле). Общественной формой проявления религии можно считать *культ*, а индивидуальной — *веру*. Подобный подход имеет солидную историографическую традицию. Можно сослаться, например, на мнение древнеримского философа Тита Лукреция Кара, высказанное в поэме «О природе вещей»: «За основание тут мы берем положение такое: // Из ничего не творится ничто по божественной воле. //И оттого только страх всех смертных объемлет, что много // Видят явлений они на земле и на небе нередко, // Коих причины никак усмотреть и понять не умеют, // И полагают что все это божьим веленьем творится» (стр. 149 — 154).

История изучения религии вряд ли может быть здесь описана в полном объеме, хотя ряд важнейших имен и направлений был перечислен в предыдущих разделах. Основные ссылки можно найти в обзорных трудах по этнологии и антропологии,² а также в специально подобранном к некоторым книгам библиографическом аппарате.³ Суть религии в разные времена пытались постичь такие мыслители, философы, социологи и политологи, как Т. Гоббс, Д. Юм, Ш. Монтескье, Ш. де Бросс, И. Кант, Г. Гегель, О. Конт, К. Маркс, М. Вебер, Ф. Ницше, З. Фрейд, Дж. Йингер, Г. Зиммель, П. Сорокин, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр, П. Бергер, Т. Лукман, Д. Белл, К. Маннгейм и многие другие. Особый список составляет теологическая литература,⁴ а также

¹ См.: Философский энциклопедический словарь / Под ред. Л.Ф.Ильичева, П.Н.Федосеева, С.М.Ковалева, В.Г.Панова. М., 1983. С. 448.

² *Токарев С.А.* История русской этнографии (дооктябрьский период) М., 1966; *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1978; *Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли. М., 2003.

³ *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 365 — 396.

⁴ *Лёзов С.В., Боровая О.В.* (сост.) Социально-политическое измерение христианства: Избранные

авторы, занимающиеся исследованием религии в рамках цивилизационного подхода: К. Ясперс, А. Тойнби, Г. Бокль, Н. Данилевский, К. Леонтьев и проч.¹

Начнем обоснование нашей позиции с известных определений религии. Макс Мюллер, считающийся основателем мифологической школы в литературоведении и научного религиоведения, так характеризовал это понятие: «Когда мы говорим об иудаизме, о христианстве или об индуизме, мы имеем в виду совокупность учений, передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам и содержащих в себе все то, что определяет веру иудея, христианина или индуиста. /.../ Но понятие религии используется и в другом смысле. Также как человек обладает даром речи независимо от всех исторических форм языка, он обладает способностью верить независимо от всех исторических религий. Говоря о том, что религия отличает человека от животного, ...мы имеем в виду *способность ума или предрасположенность, которая ...дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах*»² [курсив наш. — Л.П.]. М. Мюллер не распространял понятие «религия» на представления людей доклассовых обществ. Суть данного определения в тесной связи религии с верой; в наличии *религиозной предрасположенности*; в различении этой предрасположенности и конкретных форм ее реализации.

Корнелис Тиле, голландский теолог и религиовед, продолжил идеи М. Мюллера следующей формулировкой: «Под религией мы понимаем все те явления, которые... отличаются именно как религиозные, т. е. все то, *в чем человек выражает свою веру в сверхчеловеческую силу и что он делает, чтобы поддержать свою связь с ней*»³ [курсив наш. — Л.П.]. К.Тиле распространял понятие «религия» и на верования первобытных народов: он ввел понятие «естественной религии», отличной от религии Откровения. Этот исследователь настаивал на «универсальности религии как человеческого проявления» и на том, что «способ, каким она проявляется, и элементы, из которых она состоит, везде и во все времена по существу одни и те же». Он рассматривал религию как «психологическое явление», связанное своим возникновением как с *представлениями*, так и с *мышлением*. Возможно, именно от этого автора идет традиция видеть главным элементом религии представление о разделении мира явлений на две части — человеческую и *сверхъестественную* — и о тесном контакте между ними.

Труды К. Тиле положили начало и исследованиям *культы*, включающего, по мысли автора, *молитву и жертвоприношение*. Само это понятие автор характеризовал следующим образом: «истинный культ является для человека серьезным действием, в котором он участвует всей своей душой и который по своей сути всегда является жертвоприношением, смирением и посвящением, с тем, однако, чтобы ощутить, напротив, близость и общность со своим Богом». Исследователь, таким образом, сближает понятия «религия» и «культ» с понятием «вера»⁴. Подобного мнения придерживались и многие другие, например француз Эрнест Ренан.⁵

Английский исследователь пастор Уильям Смит сделал серьезный шаг в религиоведении, поставив вопрос о соотношении таких компонентов религии, как *вера, миф, обряд, культ, ритуал*. Вот его мнение: «...так как обряд оставался неизменным, а миф мог измениться, обряд был обязательным, а вера в миф была предоставлена на рассмотрение поклонников культа. ...Мифы являются просто объяснением религиозных обрядов... В изучении древних религий мы должны начинать не с мифа, а с обрядов и традиционных обычаев»⁶. Это соотношение не ясно до сих пор, но если

теологические тексты XX века. М., 1994; Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.

¹ Ерасов Б.С. (сост.) Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999.

² Красников А.Н. (сост.) Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., 1996. С. 41—42.

³ Там же. С. 146.

⁴ Там же. С. 147, 170, 176, 178, 185—187.

⁵ Там же. С. 269.

⁶ Красников А.Н. (сост.) Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., 1996. С. 318—319.

У. Смит прав, и именно обряд (ритуал, культ) является сущностной характеристикой религии, то вопрос о его происхождении все-таки остается неясным.

Важный вклад в изучение религии внесли английские ученые Герберт Спенсер и Эдуард Тайлор. Они считали религию, выделение сферы сверхъестественного, *универсальным* явлением человеческого общества. Их позиция состояла в том, чтобы «принять за определение *минимума религии* верование в духовных существ». Под этим минимумом они понимали *анимизм*, то есть, согласно Э. Тайлору, «...верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и будущую жизнь, верования, которые переходят на практике в действительное поклонение». По мнению автора, анимизм «...связан непосредственно со свидетельством чувств и, по-видимому, первоначально основан на нем»¹ [курсив наш. — Л.П.]. Г.Спенсер считал, что анимизм происходит от осознания *смерти* и первоначально реализуется в поклонении *предкам*.

Эта концепция, как и подходы ряда последующих авторов (например, английского ученого Э. Лэнга), базируется на неверной посылке о «мыслящем дикаре». Сам Эндрю Лэнг понимал под религией «...*веру в существование Интеллекта или вне-человеческих Интеллектов, которые не зависят от материального механизма мозга и нервов и которые могут оказывать более или менее сильное влияние на судьбы людей и на природу вещей*». По мнению Лэнга, речь идет и о вере в то, что в самом человеке есть подобные элементы, «которые... *продолжают свое существование после смерти тела*. Эти две веры... проявляются главным образом как вера в Бога и вера в бессмертие души»² [курсив наш. — Л.П.]. Интересно отметить мнение английского этнолога Джеймса Фрэзера, который всю жизнь занимался именно исследованием религии. Он относил религию к сфере мысли и считал, что «...в эволюции мысли, *магия*, как представляющая низшую интеллектуальную формацию, *вероятно повсеместно предшествовала религии*»³ [курсив наш. — Л.П.]. Согласно Дж.Фрэзеру, развитие человеческой мысли шло в направлении *магия—религия—наука*, и это нашло отражение в исследовательской позиции другого поколения ученых, например, у Б.Малиновского⁴. По существу, Фрэзер рассматривал магию и религию как формы познания.

Определение *магии* имеет несколько подходов. Она трактуется некоторыми исследователями как «...общее обозначение различных обрядов, связанных с верой в сверхъестественное воздействие на предметы природы, на животных и человека. /.../ Наиболее известна теория Дж. Фрэзера, согласно которой магия основана на вере человека в свою собственную способность воздействовать на материальную природу... В качестве особого типа "отрицательной" (негативной) магии Фрэзер рассматривал различные суеверные запреты — табу»⁵. В другом определении магии акцент перемещается на действия человека, совершаемые «...посредством усиления своей воли, благодаря использованию особых тайных знаний. В основе веры в магические силы и средства лежит способность человеческого сознания к ассоциациям, которая позволяет соединять в мышлении вещи, несоединимые в реальности... Другим источником возникновения магии является особое в психологическом плане состояние первобытного человека, когда субъективное и объективное различались относительно слабо»⁶.

Развивая тему магии, французский этнолог К. Леви-Строс делает акцент на веру в магическое действие: веру со стороны колдуна, «пациента», общества в целом.

¹Красников А.Н. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 36, 38, 40.

²Там же. С. 55 — 56.

³Красников А.Н. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 89.

⁴Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998; Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004.

⁵Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 115—116.

⁶Фролов И.Т. (ред.) Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 187.

По данным Леви-Строса, нередко магические действия становятся предметом своеобразных «судебных разбирательств», благодаря которым «...колдовство и связанные с ним идеи перестают отягчать сознание как совокупность неясных чувств и плохо сформулированных представлений и обретают реальное бытие». Такие «судебные процессы», равнозначные «превращению в сказку действительности», переводят магические действия «...из угрозы безопасности своей группы в *гарантию ее духовного единства*». Общий вывод К. Леви-Строса, развивающий «познавательную» концепцию Дж. Дж. Фрэзера, сформулирован следующим образом: «...В магическом поведении следует видеть реакцию на ситуацию, которая сознанием воспринимается *аффективно*, но сущность которой лежит в сфере *интеллекта*. Только история символических функций позволяет объяснить то, что для человеческого интеллекта вселенная всегда недостаточно значима, а разум всегда имеет больше значений, чем имеется объектов, которым их можно приписать. *Разрываемый между этими двумя системами — системой означающего и системой означаемого, человек с помощью магического мышления обретает третью систему, в которую вписываются противоречивые дотоле данные*. Но эта третья система... возникает и развивается в ущерб познанию. Для развития познания необходимо, чтобы из двух первых систем развивалась только одна»¹ [курсив наш. — Л.П.]. Легко заметить, что автор рассматривает магию по модели классической «соссюровской» теории знака.

Как и К.Тиле, английский исследователь Роберт Маретт разрабатывал концепцию «сверхъестественного». Но истоки религии, «минимум религии», «*модус сверхъестественного*» он видел не в анимизме или магии, а в идеях *табу* и *мана*: «1) *Табу* и *мана* всегда сопутствуют сверхъестественному. Анимизм же чрезмерно широк. 2) *Табу* и *мана* являются гомогенными. Анимизм же имеет дело с более или менее отличными друг от друга сущностями, такими как "душа", "призрак" и "дух". 3) *Мана*, являясь позитивным модусом сверхъестественного, полностью приспособлена для выражения нематериального и невидимого, но в то же время, благодаря непоследовательности рудиментарного мышления, успешно разрешает противоречие между безличным и личным, в частности не позволяет отрицать понятие высокой индивидуальности»² [курсив Р.Маретта]. В философии понятием «модус» обозначается «свойство предмета, присущее ему лишь в некоторых состояниях»³, поэтому автору следует понимать так, что табу и мана — негативная и позитивная безличные силы — являются свойствами сверхъестественного при столкновении с ним человека (общества).

Современные исследователи дают следующие определения этим понятиям. «*Мана*... — ...невидимая духовная сверхъестественная сила, будто бы присущая некоторым людям или группам людей...». «*Табу*... — религиозно-мистический запрет, нарушение которого карается болезнью или смертью, насылаемыми либо абстрактной сверхъестественной силой, либо конкретными *духами* и *богами*. [...] Социальные корни табу восходят к началу расслоения первобытного общества и выделению в нем привилегированных категорий лиц...»⁴ [курсив авторов]. Легко заметить, что идеи Р.Маретта по существу не противоречат анимистической теории происхождения религии, являясь одним из ее вариантов. Более того, рассмотренные «естественные религии» — анимизм, табуирование, магия — имеют лишь «диалектные» различия. Эта точка зрения по существу отражается в работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни».

Немецкий теолог Отто Пфлейдерер разрабатывал идею о социальной сущности религии и синкретизме, нерасчлененности сакрального и профанного в жизни ранних социумов. В частности, он писал: «...Вся жизнь отдельного человека и общности была объята и пронизана религией, подчинена и управляема, возвышена и освящена ею.

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 147 — 164.

² Красников А.Н. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 106.

³ Философский энциклопедический словарь / Под ред. Л.Ф.Ильичева, П.Н.Федосеева, С.М.Ковалева, В.Г.Панова. М., 1983. С. 383.

⁴ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 117, 199 — 200.

/.../ ...Светская и религиозная жизнь были нерасторжимым единством...»¹. Американский психолог Уильям Джеймс одним из первых поставил вопрос о психологических истоках религии. Он считал, что само это понятие «...не может означать какой-то простой принцип или сущность, а скорее является *собирательным понятием*». Точно также собирательно он оценивал и такое понятие, как «религиозное чувство»: «...Нет оснований считать, что абстрактная "религиозная эмоция" существует как особый элементарный аффект, присутствующий в каждом, без исключения, религиозном опыте». Важно и следующее его замечание: «...Нет ни одного специфического и существенного вида религиозного объекта и нет ни одного специфического и существенного вида религиозного действия». Разделяя культ и индивидуальную веру, автор подходит к представлению о религии как о социальном институте: «Культовый и жертвоприношение, действия, выполняемые по распоряжению божества, теология, обряды и церковная организация являются *сущностью институциональной ветви религии*. Ограничив наше поле зрения этим, мы могли бы определить религию как внешнее искусство, искусство завоевания благосклонности богов. В личностной ветви религии, напротив, существуют внутренние склонности самого человека, представляющие наибольший интерес — его совесть, его достоинство, его беспомощность, его несовершенство»² [курсив наш. — Л.П.].

Эмиль Дюркгейм, представитель французской социологической школы, рассматривал религию как социальный институт, который, «как и всякий созданный человеком институт, *...не начинается нигде*». Главным в его интерпретации можно считать мысль о том, что «...религия — явление *главным образом социальное*. Религиозные представления — это коллективные представления, выражающие коллективные реальности: обряды — это способы действия, возникающие только в собравшихся вместе группах и призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать определенные ментальные состояния этих групп. Но в таком случае, если категории имеют религиозное происхождение, они должны составлять часть общей сущности, свойственной всем религиозным фактам; они также должны быть социальными явлениями, *продуктами коллективного мышления*».

В элементарной форме религии Э. Дюркгейм видел первичную дихотомическую классификацию всего сущего, реального или идеального, на два больших класса — *светского и священного*. Эта первичная классификация, по мнению исследователя, *абсолютна*: «В истории человеческой мысли нет другого примера двух категорий вещей, столь глубоко дифференцированных, столь радикально противостоящих друг другу». Вот как Э.Дюркгейм характеризует обе эти категории: «Священные вещи — это те, которые *защищены и отделены запретами*; светские вещи — те, к которым эти запреты применяются и которые должны оставаться на расстоянии от первых. Религиозные верования — это представления, выражающие природу священных вещей и их отношения либо между собой, либо со светскими вещами.Обряды — это правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя со священными вещами»³ [курсив наш. — Л.П.].

Сохраняя преемственность по отношению к школе Э. Дюркгейма, шведский исследователь Натан Зедерблом делал акцент на представлениях о некоей всемогущей силе, стоящей за священными объектами. Он писал: «...За священным таится неопределенный страх. Выполнение предписанных правил — это нечто большее, чем разумный расчет. В них кроется сверхчеловеческая сила, благодать и опасность, которые по существу стоят над человеком и не находятся в его руках, какими бы необходимыми ни были его сакральные действия. Религия — это... *подлинное содержание и сохраняющая сила жизни*»⁴ [курсив наш. — Л.П.]. Эту тему развил французский социо-

¹ Красников А.Н. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология, М., 1998. С. 128.

² Там же. С. 149 — 151.

³ Там же. С. 178, 186, 217, 219, 222.

⁴ Красников А.Н. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология, М., 1998. С. 293.

лог и психолог Люсьен Леви-Брюль, сделавший акцент на «мистическом опыте» и «аффективной категории сверхъестественного». По его концепции, в первобытном мышлении нет существенной дистанции между жизненным и мистическим опытом: «...Мифический мир..., хотя и переживается как мир, отделенный от нашего, ...новее же не воспринимается находящимся в совершенно ином месте, вне пределов обитания людей; он мыслится как расположенный всего лишь за линией горизонта»¹ [курсив наш. — Л. П.].

Крупный английский антрополог Бронислав Малиновский, разводя вслед за Дж. Фрэзером религию и магию, все же полагал их универсальными явлениями для любого человеческого общества. Истоки религии он видел в особенностях человеческого менталитета, а именно, в склонности «...представлять внешний мир по своему образу и подобию». Поэтому, исходя их концепции «мыслящего дикаря», он видел в качестве ранней формы религии анимизм, который «...возник из наблюдений и заключений ошибочных, но понятных незрелому и наивному уму»². Немецкий философ Эрнст Кассирер разрабатывал в целом сходный подход, но в основание религии он закладывал не анимистические воззрения, а миф: «В развитии человеческой культуры мы не можем четко обозначить то место, где начинается религия, а где кончается миф. ...Миф, в самых его незрелых и зачаточных формах, содержит молитвы, которые в определенном смысле предвосхищают более высокие и поздние религиозные идеалы. Миф, с самого его начала, есть потенциальная религия»³.

Прекрасный румынско-французский исследователь Мирча Элиаде, как и многие его предшественники, определял религию через понятие *священного*. Он писал: «...священное — это то, что противопоставлено мирскому. /.../ ...История религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. /.../ ...Для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. /.../ ...*Священное* — это *могущество*, т. е. в конечном итоге самая что ни на есть *реальность*. /.../ ...Религиозный человек всей душой стремится *существовать*, глубоко погрузиться, участвовать в реальности, вобрать в себя могущество. /.../ ...*Священное и мирское* — это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории»⁴ [курсив М.Элиаде]. Здесь мы видим противопоставление религии и обыденной жизни, причем именно религия сосредотачивает в себе высшее могущество. Автор опирался на предшествующие труды французского ученого Марселя Мосса⁵. В этой и других работах М. Мосса и М. Элиаде по существу выделена структура понятия *культ* — совокупность священных *места (пространства), времени, действия, слова*.

Сумму классических подходов социальной антропологии к теме религии можно найти в трудах английского антрополога Альфреда Реджинальда Рэдклифф-Брауна, на которых следует остановиться подробнее⁶ [первое изд. — 1952 г.]. Автор, один из основоположников функционального подхода в антропологии, заострил вопрос о *социальной функции* религии: «...Религия — это важная или даже неотъемлемая часть сложного механизма (такая же, как мораль и право), часть сложной системы, позволяющей сложным существам жить вместе и иметь упорядоченные общественные отношения». Это выражается в том, что «...религия повсеместно и всегда в той или иной форме выражает чувство зависимости от некоей внешней силы — силы, которую мы можем назвать духовной, или моральной». Речь идет о своеобразном внешнем (для общества) «арбитраже», который другие исследователи связывают с областью «сакрального». Рэдклифф-Браун полагал, что религиозные обряды обеспечивают «конт-

¹ Там же. С. 33?, 342.

² Там же. С. 360-361.

³ Там же. С. 402.

⁴ Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 17 — 19.

⁵ Мосс М. Социальные функции священного. М., 2000.

⁶ Radcliff-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. N.-Y.; L., 1965; Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функции в примитивном обществе. М., 2001.

ролируемый выход» некоторых чувств и устремлений человека, что позволяет контролировать поведение человека и «...делает возможным существование и непрерывность упорядоченной общественной жизни». Наиболее важен подобный контроль в кризисных ситуациях: так, «одна из социальных функций религии связана с войной». Религия связывает воедино порядок социальный и порядок природный: «благополучие — и индивида и общества — зависит от сохранения этого порядка и отсутствия серьезных пертурбаций». Различные формы поддержания общественного порядка — закон, мораль и религия — базируются на различных типах санкций: «для закона существуют правовые санкции, для морали — санкции общественного мнения и совести, для религии — религиозные санкции». Важен и следующий посыл исследователя: в одних случаях религия дает человеку уверенность (например, «обещая ему бессмертие»), а в других случаях выстраивает модальность зависимости (он *может* и *должен* «зависеть от своих предков»; младенец «*может* и *должен* зависеть от родителей»)¹ [курсив Р.-Б.]. Понятно, что соотношение между уверенностью и долженствованием придает обществу особую стабильность. Отметим, что современные исследователи отмечают и другой, диахронический аспект социальных функций религии — поддержание исторической памяти.²

В российской дореволюционной, советской и постсоветской исследовательской традиции религия изучалась в первую очередь с этнографической точки зрения и в рамках религиозной философии, причем последнее направление было наиболее оригинальным, акцентируясь не столько на представлении о религии, сколько на представлении о *вере*.

Например, российский философ XIX в. Б.Н. Чичерин писал: «Человек на всех ступенях своего развития, с тех пор как он сознает себя человеком, ищет Бога и возносит к нему свои молитвы. Это... указывает на искони присущую человеку потребность общения с Высшим Существом. ...В религии человек находит удовлетворение. Он укрепляется нравственно, приобретает душевное спокойствие и утешение в скорбях. /.../ В этом состоит сущность веры»³. Российские философы полагали, что «религия естественно имеет две стороны: сторону рациональную — систему известных идей, представлений и верований, и сторону волевою, эмоциональную, практическую, которая выражается в обрядах, жертвах, посвящениях, закланиях и т. д.». Но главным в их позиции было следующее: «Противорелигиозное идейное течение... усвоило себе рационалистически-атеистическое мировоззрение, которое... и составляет господствующую веру русской интеллигенции. ...Это неверие есть действительно вера, вера в научность, в рационализм, в неверие»⁴. Эта российская исследовательская традиция впоследствии была вытеснена марксистским социологическим подходом.

Современные исследования религии

Рассмотренные здесь классические религиоведческие подходы лежат в основе современных исследований религии, например, осуществленных французскими исследователями С. Московичи⁵ и Р. Жираром⁶, американским антропологом У. Уорнером⁷ или его британскими коллегами Э. Личем⁸ и М. Дуглас⁹.

Марксистский социологический подход к религии провозглашает ее «опиумом народа» и проповедует атеизм. Французский исследователь марксистской ориентации ТТТ. Эншлен, опираясь на К. Маркса, определяет религию следующим образом: «...Это

¹ Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функции в примитивном обществе. М., 2001. С. 180 — 207.

² Ассман А. Культурная память. Письма, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 230 — 241.

³ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 189.

⁴ Ельчанинов А., ЭрнВ., Флоренский П., Булгаков С. История религии. М., 1991. С. 5, 216.

⁵ Московичи С. Машина, творящая богов. М., 1998.

⁶ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.

⁷ Уорнер У. Живые и мертвые. М., СПб., 2000.

⁸ Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001.

⁹ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.

особое, фантастическое, ложное отражение в общественном сознании отношений людей между собой и их отношения к природе, возникающее потому, что люди... находятся под властью противостоящих им внешних сил, которых они не могут полностью познать, которых они не могут подчинить своему господству, контролировать и перед которыми они испытывают поэтому смутный страх...»¹. В целом же в этой традиции представление о религии сводится к «вере в богов и духов» (например, у Генриха Кунова).²

Современный английский социолог Э. Гидденс дает понятию «религия» следующее, сходное с марксистским определение: «Верования, разделяемые членами некоего сообщества, включая символы, к которым относятся с чувством благоговения и поклонения, а также ритуальные действия. Не во всех религиях есть вера в сверхъестественные сущности. Хотя провести различие между религией и магией трудно, часто полагают, что магия скорее практикуется индивидами, а не находится в фокусе общественных ритуалов»³.

В советской и современной российской науке исследования религии марксистский «акцент» весьма ощутим. Российский этнолог и религиовед академик С.А. Токарев, следуя преимущественно марксистской традиции, дал следующее определение: «...Одна из форм общественного сознания, идеологии, основной признак которого состоит в *вере* в сверхъестественные силы, управляющие миром, и в поклонении этим силам... Религия представляет собой фантастическое, неадекватное отражение реального мира; она изменяется вместе со всей совокупностью производственных отношений, вместе с реальной жизнью»⁴.

В словаре «Религии народов современной России» не содержится определение этого понятия, но трактуется термин «религиозность». По мнению авторов, это «...верав сверхъестественное, выступающее объектом поклонения». «...Религиозные представления — это часть културотворческих усилий человека в освоении мира и устройстве общественной жизни»⁵. Новейшее российское энциклопедическое издание «Человек» дает следующее определение понятию «религия»: «...Одна из сфер духовной жизни, способ практически-духовного основания мира обществом, группой, личностью. Религия необходимо возникает в ходе становления человека, общества, человечества. Религия имеет основы и предпосылки в определенных сторонах бытия, Космоса, общества, социальных групп и отдельного человека; ее появление и воспроизводство обусловлены отношениями свободы-зависимости, господства-подчинения, иначе говоря, теми отношениями, которые недоступны воздействию, целенаправленному регулированию»⁶.

В ряде случаев современные авторы сознательно избегают определения понятия «религия», ограничиваясь его внешним описанием, классификацией подходов или характеристикой различных исследовательских направлений. Так, в очень профессиональном российском издании провозглашается: «В самой общей форме можно сказать: религия не просто вид каких-то связей, взаимоотношений и действий людей, некоторое функционирующее образование, форма общественного или индивидуального сознания; она есть одна из сфер духовной жизни общества, групп, индивида, способ практически духовного освоения мира, одна из областей духовного производства. В качестве таковой она представляет собой: 1) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности, ее активно действующий компонент; 2) способ выражения и преодоления человеческого само-

¹ Этилен Ш. Происхождение религии. М., 1954. С. 2.

² Кунов Г. Возникновение религии и веры в бога. М., Л., 1925. С. 31 — 47.

³ Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 671.

⁴ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 180.

⁵ Мchedлов М.П. (ред.) Религии народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 411, 416.

⁶ Фролов И.Г. (ред.) Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 313.

отчуждения; 3) отражение действительности; 4) общественную подсистему; 5) феномен культуры»¹.

В фундаментальном справочном труде, изданном под редакцией американского исследователя Б.Г. Иэрхарта, приводятся следующие соображения: «...При изучении религии можно сконцентрировать свое внимание именно на ее экзистенциальной стороне... В этом случае религией будет называться процесс персонального духовного поиска или конечная цель такого поиска, например "спасение" в христианстве или "просветление" в буддизме. /.../ Кроме того, религию можно определить через предмет ее поклонения. /.../ Подобным образом рассуждения о сущности религии, или о религиозной истине, но не ограниченные только областью божественного, называются религиозной философией. /.../ Религию можно рассматривать как идеал, как конечную цель всех человеческих устремлений, которой, быть может, и нельзя достичь, но к которой необходимо тянуться. /.../ Общественные науки изучают религию в связи с более конкретными условиями существования отдельных вероучений. Особенно они интересуются социальными обстоятельствами, формирующими определенную религию и влияющими на ее существование, а также тем, как в свою очередь эта религия определяет социальные условия и влияет на них. /.../ ...Феноменологический подход определяет религию в качестве "живительной силы", или "области сакрального", и настаивает на принципиальном единстве всей религиозной жизни человечества в целом — от доисторических времен до наших дней. /.../ Структурный подход занимается конструированием (или реконструированием) картины мира данной религии путем анализа отношений, существующих между ее отдельными частями»-.

Важнейшим *признаком религии* является понятие и явление *культа*, то есть «... почитания, поклонения... установленных традицией действий, путем которых достигается помощь сверхъестественных сил человеку»³. Предмет религиозного культа — «...различные явления и силы, осознаваемые в форме религиозных образов». Субъектом религиозного культа «...может быть религиозная группа или верующий индивид». Существуют три точки зрения на соотношение *мифа* и культа (ритуала): происхождение мифа из культа, происхождение культа из мифа, независимое происхождение обоих явлений.⁴ Часто культ имеет своих *служителей*, профессионально занимающихся его отправлением.⁵

Култ как почитание может иметь и нерелигиозный характер. Структура культа включает священные место (пространство), время, действие, слово. Култ можно охарактеризовать как *совокупность действий и слов, совершенных и произнесенных в определенном месте в определенное время для сверхъестественного достижения поставленной цели*. Сакральное время может быть сопряжено с датами календарного времени, этапами производственной и иной деятельности, периодами человеческой жизни или же может относиться к далекому прошлому; священные места могут соотноситься с природными локусами или рукотворными объектами; священные действия могут включать жертвоприношения, ритуалы и т. д.; наиболее типичные примеры священных слов — это молитвы, заклинания, заговоры и т. д.

Понятиями «обряды и ритуалы» по-русски выражается одно и то же — «действие или ряд действий, совершаемых в религиозных целях». Они «установлены обычаем или зафиксированы письменно»⁶ и являются важнейшей частью религиозного культа. Повсеместное распространение имеют так называемые «обряды перехода», которые практически во всех обществах сопровождают изменение состояния (социаль-

¹ Яблоков И.Н. История религии. Т. 1 — М., 2004. С. 23 — 24.

² Иэрхарт Б.Г. (сост.) Религиозные традиции мира. Т. 1. М., 1996. С. 12—14.

³ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 113.

⁴ Фролов И.Т. (ред.) Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 174—175.

⁵ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 194—195.

⁶ Там же. С. 139.

ного статуса) человека: рождение, вступление во взрослый возраст (инициация), брак, смерть и т. д.¹ Универсальный характер «обрядов перехода» позволяет предположить их глубокую древность.

Среди понятий, тесно сопряженных с религией, можно выделить также *психологические состояния* человека, такие, как *вера, надежда, любовь*. Вера понимается как «...убежденность в реальном существовании явлений и предметов, не подтвержденная опытом или логическими аргументами. ...В ее основе лежит эмоциональная установка на истинность утверждаемого...»². Вне сферы религии на феномене веры основано, например, воспитание детей, в центре которого лежит вера родителям и учителям. Без веры между супругами невозможна нормальная семейная жизнь. Религии языческого типа не знают понятия «веры» как определенного *внутреннего состояния* и требуют от человека в первую очередь соблюдения обрядов и традиционно-моральных предписаний, то есть ориентации на культ. В иудаизме, христианстве и исламе («авраамические» религии) понятие «веры» почти совпадает с понятием религии.³

Происхождение религии. Для того, чтобы приблизиться к пониманию сущности религии, следует обратиться к проблеме происхождения религии. Этот вопрос требует привлечения двух типов данных. Во-первых, это археологические материалы и другие «молчаливые свидетельства» существования религиозных культов в древности, которые чрезвычайно трудны для интерпретации. Во-вторых, это свидетельства письменных источников и современной науки, включая антропологию. Последние материалы, однако, имеют небольшую «историческую глубину»: зафиксированы достаточно поздние, претерпевшие эволюционное развитие свидетельства религиозной жизни. Все это позволяет сформулировать лишь более или менее удачные гипотезы относительно происхождения религии.

Древнейшие возможные свидетельства существования религиозных взглядов относятся еще к нижнему палеолиту (прибл. 300 тыс. лет до н.э.): для этого периода археологи зафиксировали такое явление, как «культ черепа и нижней челюсти». Ранние преднамеренные человеческие захоронения, которые по всему миру тесно связаны с религией, относятся к среднему палеолиту и принадлежат нашему отдаленному родственнику *Homo neandertalensis* (100 — 90 тыс. лет назад), также как и человеку современного физического типа. Есть данные, что эти захоронения сопровождались определенными ритуалами, причем важно указать на то, что «первые преднамеренные погребения появляются в относительно готовом виде, т. е. во всей своей структурной полноте, и фактически со всеми присущими им атрибутами»⁴. Существует обоснованное предположение, что уже у неандертальцев могли существовать зачатки естественного языка (о тесной связи религии и языка вообще).⁵

Конечно, эти данные не свидетельствуют о том, что происхождение религии связано исключительно со смертью, душами умерших, похоронными обрядами. Вместе с тем, уже на примере мустьерских погребений можно сделать три важных вывода: 1. «основная часть действий в сфере обращения с умершими может рассматриваться как попытка социума заново *утвердить порядок, нарушенный смертью*»; 2. «присутствие в посмертном обращении бинарных оппозиций (явных и скрытых), ...очевидно, обусловлено дуалистическим характером самого человеческого мышления»; 3. «возникновение культа мертвых отозвалось и на интеллектуальном уровне разви-

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода: системное изучение обрядов. М., 2002; Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

² Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. С. 44; Фролов И.Т. (ред.) Человек. Философско-энциклопедический словарь. С. 68.

³ Философский энциклопедический словарь. С. 78.

⁴ Смирнов Ю.А. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь. М., 1997. С. 3, И; Смирнов Ю.А. Мустьерские погребения Евразии. Возникновение погребальной практики и основы тафологии. М., 1991; Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. Коммуникация в царстве животных и в мире людей. М., 2005. С. 95 — 103.

⁵ Мечковская Н.Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. М., 1998.

тия общества, позволив человеку создать свой собственный, сугубо искусственный мир — Мир Мертвых...»¹ [курсив Ю.Смирнова].

Итак, религия могла возникнуть спонтанно вместе с языком на базе некоторых особенностей человеческого мышления с «целью» упорядочить социальные отношения, придав им статус отношений «идеальных», «искусственных». Наглядным свидетельством роли языка в становлении религии может служить следующий тезис. Для нас не существует ничего, что не входит в наш тезаурус. И наоборот, реально только то, что составляет систему наших понятий. Поэтому вопрос о происхождении религии это в первую очередь вопрос о происхождении соответствующей терминологии.

Выше было показано, что большинство исследователей видят в основе религии представление о дуалистичности мира, его делении на сферы сакрального и профанного. Известно, однако, что бинарные оппозиции имеют весьма широкое распространение в духовной жизни людей. Естественный язык базируется на системе бинарных оппозиций, или «грамматических алгоритмов»². Согласно мнению К. Леви-Строса, бинарные оппозиции лежат в основе древних (мифологических) форм мышления и социальной организации (дуальные структуры)³.

Вместе с тем, бинарность имеет психофизиологическое происхождение. Речь идет о функциональной асимметрии мозга: у большинства людей правое полушарие занято прежде всего пространственными операциями и наглядным восприятием внешнего мира, тогда как левое — логическими и грамматическими операциями. Важно, что «благодаря связи речи с воображением *левое полушарие в отличие от правого может описывать нереальные ситуации*». При этом левое полушарие детализирует образ предмета, а правое обращает внимание на целое. Именно в левом полушарии заключена возможность оперировать абстрактными терминами, тогда как для правого больше свойственна детализация слов. «...Особенности мифопоэтического лишения сказываются в построении образа, по своей структуре *правополушарного*», однако «...сознание может быть соотнесено с *левым полушарием*»⁴ [курсив наш. — Л. П.].

Полушарная асимметрия имеет близкую связь со сферой эмоций и когнитивной деятельностью. Есть обоснованное предположение, что именно правое полушарие доминирует в переживании, выражении и различении эмоций. При этом оно доминирует и в активации мозга (сенсорной или когнитивной). Считается, что «когнитивные и эмоциональные особенности обоих полушарий тесно взаимосвязаны; как и в области когнитивных процессов, полушария дополняют друг друга в регулировании эмоций»⁵. Следует в этой связи напомнить об информационной теории эмоций российского психолога П.В.Симонова⁶ и о том, что именно в религии эмоциональная сфера имеет наивысшее проявление в форме веры.

В контексте когнитивных истоков религии следует напомнить некоторые элементы теории развития детского мышления Ж. Пиаже. В целом он полагал, что «детство предшествует зрелому возрасту у всех людей, включая и пещерного человека», а потому каждый человек сохраняет элементы детского мышления («сам Аристотель начал с того, что был ребенком»). Но «операциональный» период мышления у ребенка начинается приблизительно с 7 лет, причем с моделей, которые «довольно систематически выступают как пережиток анимизма»⁷. Иными словами, *психологические уни-*

¹ Смирнов Ю.Л. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь. М., 1997. С. 4, 23, 80.

² Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004. С. 32.

³ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 118—146.

⁴ Иванов Вяч.Вс. Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999. С. 413, 417, 419, 444, 453.

⁵ Ренчлер И., Харцбергер Б., Эстайн Д. (ред.) Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики. М., 1995. С. 54, 61.

⁶ Симонов П.В. Информационная теория эмоций // Психология эмоций. Тексты / Под ред. В.К. Видюнаса, Ю.Б. Гиппенрейтер. М., 1984. С. 178—185.

⁷ Пиаже Ж. Психогенез знаний и его эпистемиологическое значение // Степанов Ю.С. (сост.) Семиотика: Антология. М., 2001. С. 109—110.

версалии человека позволяют предположить спонтанное возникновение религии как формы общественного сознания, а поэтому и повсеместное ее распространение.

Особенности и «продукты» индивидуальной психики должны быть как-то социализированы. Этот процесс происходит в результате того, что «внушаемость, к усвоению взглядов и к принятию групповых ценностей присущи человеку в очень высокой степени. Это они вымостили путь групповому отбору». Кроме того, «...использование культурного кода укрепляет чувство принадлежности к группе и ограничивает данную группу от прочих»¹. Общую социальную модель включения в культуру и организацию группы некоторых «шаблонных актов» (а к ним можно отнести и религию) разработал П.Сорокин². На этой основе можно дать то определение религии, которое приведено в начале статьи.

Тесная связь религии с языком и социальным порядком особенно заметна на примере *мифологии*. В справочной литературе мифология трактуется как форма «осмысления фактов внешнего мира», являющееся «правдой» для тех, среди кого оно бытует. Авторы статьи, С.А. Токарев и Е.М. Мелетинский, со ссылкой на Б. Малиновского, характеризуют миф следующим образом: «Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определенные правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления». По их мнению, миф и обряд принципиально едины.³

Эти идеи заметно развил отечественный философ М.К. Петров. Исследуя мифологические системы доклассового и раннего классового периодов, он выдвинул гипотезу о двух этапах развития мифологии. В доклассовых обществах мифология сосредотачивалась вокруг личных имен, «запас» которых в обществе ограничен. «На неразделенности имени и вещи... держится множество социальных институтов — заклинания, магия и т. п.». Но главное в том, что «именная характеристика выступает как социально-профессиональная память, работающая в режиме наследственного кодирования и накопления нового профессионального навыка». В ранних классовых обществах «социальное кодирование» соотносится с именами богов пантеона. «При этом имя располагается на пересечении профессионального и кровнородственного оснований, работает в двойном режиме: объединяет несколько технологий... в профессию, а с другой стороны... имя входит в отношения единства со всеми именами по кровнородственному основанию»⁴. Социальная роль мифологии существенно снизилась после «Осевого времени» (термин К. Ясперса).

Характеристики и типы религии

Историю религии в данном издании рассмотреть невозможно, так как различные ее формы постоянно возникают, изменяются и заменяются другими, развиваются в процессе общественной эволюции. Но есть необходимость посвятить раздел *типологии религии*. Эти проблемы рассматривались с момента возникновения научного религиоведения (см. обобщающие труды П. Шантепи де ла Соссе и Г. Фрика),⁵ а также в многочисленных трудах по истории религии, в том числе приведенных в данной статье.

Здесь мы используем авторскую, удобную для интерпретации терминологию, выделяя два типа религий до «Осевого времени» («религия-суеверие» и «религия-язычество») и два последующих типа религии («моральная религия» и «политическая религия»). Жесткая временная привязка различных типов религии была бы неуместна, в том числе и потому, что исторически ранние типы религии сохраняются в каче-

¹ Ренчлер И., Харцбергер Б., Эпштейн Д. (ред.) Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики. С. 54, 61.

² Сорокин П.П. Преступление и кара, подвиг и награда. М., 2006. С. 326 — 360.

³ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 13, 17.

⁴ Петров М.К. Античная культура. М., 1997. С. 13, 17; Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.

⁵ Красников А.Н. (сост.) Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., 1996; Красников А.Н. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998.

стве элементов на последующих стадиях развития общественного сознания. Так, например, современный русский похоронный ритуал, православный по своей основе, сохраняет элементы как «суеверия», так и «язычества».

Понятием «суеверие» в справочной литературе обозначается «вера в таинственные свойства и волшебную силу предметов, явлений и процессов окружающего мира, в магическую силу отдельных людей, якобы способных определять благо- или неблагоприятный исход событий, предвещать будущее. /.../ Проявления суеверия — вера в чудеса, совершаемые колдунами, ведьмами, толкователями снов, знахарями; вера в мистические приметы..., в судьбу, в сглаз, в гадания..., в предзнаменования, в оборотничество, упырей, вурдалаков и пр.»¹. Из этого определения видно, что понятие *религия-суеверие* вполне уместно для общего определения комплекса религиозных воззрений, которые в других классификациях обозначаются как «естественные религии» или «религии доклассовых обществ». Эта первичная форма религиозного сознания имеет множество проявлений, однако *все они являются абстрактами, плодами аналитических реконструкций.*²

Религия-суеверие присуще небольшим сообществам общинного или родоплеменного типов, чаще всего живущих в рамках присваивающего или простого производящего хозяйства. По большей части это религии не *теистического* типа, то есть они не имеют «понятия о Боге, обоснование его существования, представления о его отношении к миру и человеку»³. Для религий этого типа высока роль ритуала, который является важнейшей частью «первобытного синкретизма», то есть нерасчлененности общественной жизни на различные автономные сферы. Чаще всего в подобных религиях нет профессиональных служителей культа.

Мифологические системы религий-суеверий, как правило, не формируют «пантеона», т. е. «совокупности всех богов какой-либо религии или какого-либо народа»⁴. Сложность генерализации в рамках этого типа религиозного общественного сознания подчеркивает название раздела в книге С.А. Токарева: «Фетишизм, анимизм, магия не могут быть положены в основу классификации», потому что невысокую «таксономическую ценность представляют такие понятия, которые обозначают неопределенные и расплывчатые категории почитаемых предметов»⁵.

Можно выделить ряд «диалектных форм» религии-суеверия. *Тотемизм* — это групповая вера в «таинственное родство с тем или иным классом материальных предметов — "тотемом" группы, чаще всего видом животных или растений; связь с тотемом обычно проявляется в запрете убивать его и употреблять в пищу, в вере в происхождении группы от своего тотема, в магических обрядах воздействия на него и пр.»⁶. Тотемизм считается явлением широко распространенным, если не универсальным. Его происхождение относят к эпохе среднего палеолита. Еще Э. Дюркгейм предположил, что тотемизм имеет важные социальные функции: тотемическая группа является структурообразующим центром первобытной общины. «Тотемизм — одна из древнейших форм осознания и упорядочения социальных отношений, один из важнейших социально-идеологических институтов первобытного общества, организующих общественное и индивидуальное поведение в природной и социальной среде».

К. Леви-Строс считает тотемизм «орудием мысли», «средством классификации социальных общностей». Обряды, совершаемые у тотемических святилищ, считаются необходимыми для продолжения жизни во всех ее проявлениях.⁷ Другими формами религии-суеверия выступают *ведовство* (вредоносная магия), *знахарство* (лечеб-

¹ Фролов И.Т. (ред.) Человек. Философско-энциклопедический словарь. С. 366.

² Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

³ Фролов И.Т. (ред.) Человек. Философско-энциклопедический словарь. С. 372.

⁴ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. С. 151.

⁵ Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 32.

⁶ Там же. С. 51.

⁷ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. С. 206 — 209.

ная магия), *нагуализм* (культ личных духов-хранителей) и другие.¹ Надо особо остановиться на *шаманизме* в связи с его широким распространением и хорошей изученностью. Под шаманизмом понимается учение о необходимости особых посредников между человеческим коллективом и духами (божествами), в качестве которых и выступает *избранная* личность — шаман. Нередко шаманские камлания происходят в пограничных состояниях сознания или связаны с психическими заболеваниями.²

Язычество — широкое по содержанию понятие, выработанное христианской теологией для обозначения неиудейских и нехристианских верований (к нему близко понятие *идолопоклонничества*). В исламской традиции используются понятия *джахилийя* и *куфр* (*кяфир*). Первое из них («неведение») означает доисламские времена и религиозное состояние жителей Аравии до пророческой миссии Магомета. Словом «куфр» означает непризнание ислама или отход от его норм (например, переход в многобожие /ширк/). «Кяфир» — это неверующий, т. е. не мусульманин (традиционно кяфирами не считают иудеев, христиан или зороастрийцев)³.

Понятие «религия-язычество», относится, таким образом, к религиозным воззрениям развитых доклассовых и ранних классовых обществ. Как правило, для подобных обществ характерна развитая мифология, составляющая пантеон божеств, каждый из которых олицетворяет какой-то вид деятельности или силу природы; наличие храмов, развитой системы жертвоприношений и профессиональных служителей культа-жрецов; нередко происходит обожествление высших государственных лиц (египетских фараонов, римских императоров и т. п.).

В рамках этого типа религиозных воззрений может развиваться *теократия* — «государственное устройство, при котором верховным правителем государства считается само божество, изъявляющее свою волю устами и действием особо предназначенных лиц — жрецов, священников»⁴. Моральную атмосферу в государствах, где господствует религия-язычество, описал Ксенофонт Афинский (V — IV вв. до н. э.) в «Воспоминаниях о Сократе»: «...Сократ виновен в том, что не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь» (стр. 1). Как видно, важнейшая задача религии-язычества — поддержание социального порядка.

Хотя этот религиозный тип в ходе духовной революции «Осевого времени» в значительной мере заменился мировыми религиями, в некоторых случаях он существует и сейчас, приспособившись к современным условиям. Речь может идти о традиционной *национальной религии* Индии *индуизме* (его исповедуют 83 % жителей), имеющем четыре основных направления: *вишнуизм*, *кришнаизм*, *шиваизм* и *шактизм*. Еще в IV в. до н.э. от индуизма отпочковался *джайнизм*, а в XV в. н.э. *сикхизм*. «Языческое» происхождение имеет и национальная религия японцев *синто* (а также ее вариант *тэнно*), которые *сосуществуют* в этой стране с буддизмом, а в некоторых случаях с христианством.⁵ В этой связи уместно сказать о *религиозном синкретизме*, то есть взаимопроникновении, сосуществовании в одном обществе различных форм религии, в первую очередь религий местных и мировых.⁶ Кроме Японии этот феномен имеет широкое распространение в Китае, где местные народные культы тесно переплетены с конфуцианством, даосизмом и буддизмом. Можно сказать, что синкретические религии и культы возникают везде, куда проникают мировые религии, а ино-

¹ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976; Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

² Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. С. 221 — 225.

³ Прозоров С.М. (ред.) Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 63, 145.

⁴ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. С. 202.

⁵ Яблоков И.Н. История религии. Т. 1. М., 2004. С. 302 — 352; 424 — 445.

⁶ Басилов В.Н., Винкельман И. (ред.) Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. С. 192 — 194.

гда «смонтированы из отдельных традиционных элементов современными харизматическими лидерами подчас прямо на наших глазах»¹.

Понятие «Осевого времени» ввел немецкий философ и историк Карл Ясперс. Он эмпирически установил, что в период между 800 и 200 гг. до н.э. произошел самый резкий поворот в духовной истории человечества: «появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день». В это время практически по всей Евразии работали мыслители, философы, пророки, создававшие философские и религиозные учения, имеющие всемирное значение.

В Китае в это время жили Конфуций, Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы; в Индии жил Будда, а в Иране проповедовал Заратустра. В Палестине выступали пророки Илия, Исая, Иеремия и Второисая. Это было время расцвета классической греческой культуры и философии, причем последняя имела религиозные корни: «Бог, по всеобщему мнению, находится в числе причин и есть одно из начал» (Аристотель, «Метафизика», 983Б). К. Ясперс приходит к выводу, что в это время «...человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. /.../ В эту эпоху были... заложены основы мировых религий, и сейчас определяющих жизнь людей»².

На эти вопросы и попытались ответить *моральные религии*, связав отдельную личность с обществом и Абсолютом на основе морально-этических категорий типа «добро и зло», «моральная норма», «загробное воздаяние» и проч. Моральные религии характерны в первую очередь для сложных сообществ государственного типа, причем очень часто сельские жители подобных сообществ — или язычники, или имеют выраженные языческие пережитки (так, латинское «паганус», заимствованное в русский язык как «поганый», означает как язычника, так и обитателя сельской местности). Религии подобного типа создавались пророками («тот, кому дарована "весть" и дано право сообщить ее людям»³) или учителями, как правило, историческими личностями. Но так как принципы морали «поддерживают и санкционируют определенные общественные устои... *в самой общей форме*»⁴ [курсив наш. — Л.П.], постоянное их уточнение ведет к перманентному возникновению новых моральных религий, деноминаций, сект или к возникновению ересей в рамках существующих учений. Обычно религии этого типа имеют доктрину, т. е. совокупность принципов, священные или уважаемые тексты, священное или признаваемое приращение или историю, особые формы организации культа. Сама организация моральной религии может сильно варьировать: от «жестких» форм в христианстве (церковь, монастыри и т. д.) до «мягких» форм в исламе (здесь особую роль играют признанные знатоки-ученые). В обществах, где исповедуются соответствующие религии, создаются основанные на них правовые системы.

Сами религии подобного типа можно классифицировать по ряду критериев. Это могут быть *мировые* (христианство, ислам, буддизм) и *национальные* (иудаизм, парсизм, езидизм и проч.) религии. Последние распространены только среди одного народа (иудаизм среди евреев, парсизм среди парсов, езидизм среди курдов). Мировые религии обычно *прозелитические*, то есть стремящиеся к вовлечению новых членов. Очень часто наибольшую прозелитическую активность проявляют секты, недавно образованные или малые религиозные деноминации (например, кришнаиты в рамках индуизма, различные протестантские группы). Для того же, чтобы исповедывать национальную религию, как правило, надо родиться в рамках этой конфессии. Выделяются *теистические* религии, имеющие догматы о высшей божественной сущ-

¹ Арутюнов С.А. (ред.) Локальные и синкретические культы. М., 1991. С. 5.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32 — 33.

³ Фролов И.Т. (ред.) Человек. Философско-энциклопедический словарь. С. 278.

⁴ См.: Философский энциклопедический словарь. С. 387.

ности, и *философско-религиозные учения* (даосизм, конфуцианство, буддизм). Среди теистических религий можно выделить *монотеистические, или религии Откровения, религии Книги, авраамические религии* (иудаизм, христианство, ислам и их номинации). Необходимые работы по догматике и истории моральных религий и их ответвлений даны в списке литературы.

Выделение современного типа *политических религий* является непростой задачей, так как они сохраняют преемственность в догматике и культе с религиями предыдущего типа. Можно сказать, что становление политических религий только развивается, и главным критерием здесь может выступать *использование религии для политической мобилизации общества*. Процесс начала политизации религии, по крайней мере применительно к Европе, можно отнести к XVII в.: в это время в результате Вестфальского мирного договора стал общепризнанным принцип «чья власть, того и вера». Применительно к христианскому религиозному ареалу важным шагом на пути формирования типа политических религий стала начавшаяся в XVIII в. в ходе Великой французской революции секуляризация, т. е. «отделение церкви от государства» (институт церкви характерен лишь для христианства). В результате этой операции над «старым режимом» религия и церковь могли приобрести самостоятельную политическую роль.

Для становления политической религии секуляризация имела несколько последствий. Она создала «гражданскую религию», то есть «религиозный патриотизм». Вот как описывает исследователь современную гражданскую религию США. «Гражданская религия Америки словно благословляет то общее в американцах, что объединяет их и превращает в единую нацию. Этой религии придерживаются все американцы без исключения, вне зависимости от того, какую веру они исповедуют, христиане они или нехристиане, или агностики, как некоторые из отцов-основателей. Правда, гражданская религия несовместима с атеизмом, поскольку она является именно религией, то есть подразумевает присутствие некоего трансцендентного Существа, находящегося вне пределов человеческого мироздания»¹.

Впрочем, автор высказывания недооценивает возможностей *идеологии*, в том числе и связанной с атеизмом. Это слово ввел в оборот в 1801 г. (книга «Элементы идеологии») французский просветитель Дестют де Трасси. По его мнению, идеология должна была заменить религию, но в ряде случаев она стала именно политической религией. По крайней мере, это можно утверждать применительно к различным вариантам коммунистической идеологии с отчетливым культом и верой (в том числе и верой в атеизм). Другим следствием секуляризации стала возможность появления *религиозных партий*, например, блока ХДС — ХСС в Германии. Заметными шагами на пути политизации религии можно считать концепции *эйкуменизма* (Католическая церковь) и *диалога цивилизаций* (выдвинута бывшим иранским президентом С.М. Хамеми).

Для нехристианской традиции, где невозможно отделение церкви от государства, можно выделить и иные механизмы возникновения политической религии. Среди них можно назвать *личную унию* между властью и авторитетными религиозными деятелями (основа *ваххабизма* в Саудовской Аравии). Речь может идти также о повсеместной практике создания *государственных религиозных ведомств*. Нередко используются элементы *теократии*, то есть исполнения служителями культа властных функций (например, концепция *велаят-и-факих* /власть мудрых, т. е. богословов/ в современном Иране).

Наиболее широкое распространение имеет *практика создания гражданами религиозных организаций, ставящих перед собой политические задачи*. На исламской почве первая такая организация «Братья мусульмане» была создана в Египте в 1928 г. Сейчас подобных организаций десятки. Они создаются и на почве других религий, например, индуистской («Раштрия Сваямсевак Сангх», «Бхаратия Джаната Парти»).

¹ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 166 —

Особыми редкими случаями политизации религии можно считать *перенесение в современный мир традиционного политического и религиозного лидерства главы конфессии* (например, Далай-Ламы у буддистов-ламаистов¹ или имама у шиитов-исмаилитов²). Фактом повседневности стала экстремистская деятельность на религиозной почве. Обычно политические религиозные группы считают *фундаменталистскими* или даже *экстремистскими*, а применительно к исламу говорят о *салафитах, интегритах* и *джихадистах*.

Если верна предложенная здесь типология, то религия как форма общественного сознания развивалась, обслуживая духовные потребности все более многочисленных и все сложнее организованных сообществ; в ходе этого развития происходило изменение объектов культа и веры, а также содержания обрядов; усиливались используемые в рамках религии регуляторы социальной жизни.

Эзотеризм (тайное знание) не всегда вносится в категорию «религии», потому что в нем совмещены интуитивное (не опытное и не теоретическое) знание, существующий в обществе религиозный культ, некоторые магические приемы, развитая символика. Обычно эзотерическое знание ограничено крутом посвященных, иногда составляющих тайные общества³. Можно предположить, что тайное знание существовало с древнейших времен, но наибольшее развитие оно получило после периода «Осевого времени».

Эзотеризм существует во многих культурных традициях, например, в даосизме, в исламе (мистические ордена), индуизме (культ богини Кали, или тайное общество душителей), но особое развитие он получил в европейской традиции: у орфиков и в школе Пифагора, в среде ессеев, тамплиеров, розенкрейцеров, масонов, теософов и т. д. Дань этой традиции отдали многие известные люди средневековья, нового и новейшего времени.⁴ Тайные общества играли в европейской истории и культуре заметную роль, которая пока не до конца учитывается.

См. также статьи: *Культура и общество; Культура и социальность: проблема институционализации; Магия; Мифы; Община; Племя. Народ. Нация; Ритуал; Этнос; Этничность.*

Лит.: Ассман А. Культурная память. Письма, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004; *Бунд В.* Миф и религия. СПб., 1913; *Гараджа В.И., Руткевич В.Д.* (сост.) . Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996; *Геннеп А., ван.* Обряды перехода: системное изучение обрядов. М., 2002; *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1986; *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. 600—1258. М., 1986; *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993; *Диксон О.* Шаманизм. Учение клана ворона. М., 2000; *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000; *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976; *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986; *Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С.* История религии. М., 1991; *Ерасов Б.С.* (сост.) Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999; *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000; *Журавский А.* (сост.) Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. М., 2000; *Зелинский Ф.Ф.* Древнегреческая религия. Киев, 1993; *Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства. М., 1996; *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1976; *Иванов Вяч.Вс.* Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1—2. М., 1991; *Каутский К.* Происхождение христианства. М., 1990; *Красников А.Н.* (сост.) Классики

¹ Жуковская Н.Л., Игнатович А.Н., Корнев В.И. (ред.) Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 104—107.

² Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. (ред.) Ислам: Словарь атеиста. М., 1988. С. 115—117.

³ Касавин И.Т. (ред.) Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990.

⁴ Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1993; *Блаватская Е.П.* Теософский словарь. М., 2004; *Рошаль В.М.* (сост.) Энциклопедия символов. М., СПб., 2007.

мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., 1996; *Красников А.Н.* Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998; *Красников А.Н.* Религиоведение. Хрестоматия. М., 2000; *Коринфский А.А.* Народная Русь. М., 1901; *Кунов Г.* Возникновение религии и веры в бога. М.-Л., 1925; *Лафарг П.* Очерки по истории культуры. М., 1928; *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление М., 1930; *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985; *Леви-Строс К.* (1) Путь масок. М., 2000; *Леви-Строс К.* (2) Мифологии. Сырое и приготовленное. М., СПб., 2000; *Лёзов С.В., Боровая О.В.* (сост.) Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века. М., 1994; *Ли Г.Ч.* История инквизиции. Т. 1—3. М., 1994; *Липперт Ю.* История культуры. СПб., 1894; *Лич Э.* Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001; *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 2001; *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998; *Малиновский Б.* Избранное: Динамика культуры. М., 2004; *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Мицкевич С.И.* Мэнэрик и эмирячество. Формы истерии в Колымском крае. Л., 1929; *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998; *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996; *Мосс М.* Социальные функции священного. М., 2000; *Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П.* Сумерки богов. М., 1989; *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991; *Петров М.К.* Античная культура. М., 1997; *Пиаже Ж.* Психогенез знаний и его эпистемологическое значение // *Степанов Ю.С.* (сост.) Семиотика: Антология. М., 2001; *Радин П.* Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999; *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства; Античные критики христианства. М., 1990; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функции в примитивном обществе. М., 2001; *Сахаров И.П.* Русское народное чернокнижие. СПб., 1997; *Сорокин П.А.* Преступление и кара, подвиг и награда. М., 2006; *Тэйлор Э.Б.* Первобытная культура. Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. СПб., 1872; *Тэйлор Э.Б.* Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации. Пг.-М., 1924; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983; *Уорнер У.* Живые и мертвые. М.-СПб., 2000; *Уорсли П.* Когда вострубит труба. Исследования культов карго в Меланезии. М., 1963; *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж.* В преддверии философии. М., 1984; *Фрезер Д. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980; *Фрезер Д. Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985; *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1923; *Фрейденоберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978; *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004; *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М., 1999; *Шахнович М.И.* (сост.) Шарль де Бросс о фетишизме. М., 1973; *Шмитт К.* Политическая теология. М., 2000; *Штраус Д.Ф.* Жизнь Иисуса. М., 1992; *Шурц Г.* История первобытной культуры. СПб., 1907; *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988; *Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли. М., 2003; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994; *Элиаде М.* (1) Священные тексты народов мира. М., 1998; *Элиаде М.* (2) Азиатская алхимия. М., 1998; *Элиаде М.* (1) Трактат по истории религий. Т. 1—2. СПб., 1999; *Элиаде М.* (2) Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., СПб., 1999; *Элиаде М.* (1) Аспекты мифа. М., 2000; *Элиаде М.* (2) Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев., 2000; *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М., 2001; *Юнг К.-Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1994; *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995; *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991; *Radcliff-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. N.-Y.; L., 1965; *Malinowski B.* Mith in primitiv psychology. L., 1926.

А.С. Перепелкин

Фольклор

Понятие «фольклор» (англ. folklore, далее Ф.) означает буквально «народная мудрость, знание». Оно введено в обиход в 1846 г. английским ученым Вильямом Томсом

(W.G. Thoms) и вскоре вошло в другие европейские языки и приобрело статус научного термина, хотя и не получило до сих пор однозначного определения.

Сначала понятие «Ф.» использовалось только для обозначения изучаемого материала. Затем название «Ф.» распространилось на научную дисциплину, и впоследствии область знания, изучающая Ф., стала называться *фольклористикой*. Круг объектов, понятий, идей, проблем, связанных с Ф. и фольклористикой, неоднократно менялся. Представления о Ф. в западной научной традиции сохраняли смысловую широту, примыкая к «народоведческим» наукам, в частности этнографии, этнологии. В России фольклористика была связана с этнографией в XIX — начале XX в. (М.К. Азадовский, Т.Г. Виноградов).

В отечественной науке сформировались понятия *народная словесность*, *народная поэзия*, *устное народное творчество*, т. е. на первый план выдвинулись словесная составляющая Ф. и ее филологические исследования. Далее, в советское время, доминировало стремление рассматривать Ф. и художественную литературу в одном ряду, даже сделать фольклористику частью литературоведения (филологическая фольклористика). Главным надолго стало понимание Ф. как искусства слова (Н.И. Кравцов, В.П. Аникин). При этом музыковеды выделили свой предмет изучения — народную музыку. Предметно-вещный мир народной культуры, в свою очередь, был объединен в «народное искусство», соответственно формировалась проблематика отдельной дисциплины искусствоведческого профиля. Народный танец как область изучения и сценического воплощения существовал отдельно.

Вместе с тем в советское время, начиная с 1930-х гг. и позднее, у ряда фольклористов появилось искушение расширить понятие «Ф.», считать народным творчеством и некоторые другие пласты культуры (например, художественную самодельность), а также вообще рассматривать Ф. не только как «отзвук прошлого», но и как «громкий голос настоящего»¹. Однако из этого настоящего (а иногда и из прошлого) исключались такие жанры, как духовные стихи или слободское, городское творчество — городской романс, лубок и др.

При этом Ф. в 1930-е гг. считались так называемые новины, созданные во взаимодействии фольклористов и сказителей на основе традиционного былевого эпоса с советскими тематикой и героями. Традиционного бытования эти тексты не получили. Ученые вынуждены были подстраиваться под существующие в то время идеологические нормативы и даже стремились подчинить им стихийный культурный процесс, а не только его интерпретации.

Последняя треть XX в. внесла много изменений в разные области жизни, культуры, науки. Исследователи получили возможность шире взглянуть на роль и природу народной культуры вообще и Ф., в частности, как явления в большей или меньшей мере синкретического, включающего не только разные формы художественной культуры, но и ее внехудожественные проявления, а также примыкающий сюда постфольклор (С.Ю. Неклюдов).

Во второй половине и конце XX в. в отечественной науке наметилась тенденция объединить в понятии «Ф.» слово, музыку, танец, театр как «духовную» культуру (В.Е. Гусев), в отличие от материальной — декоративно-прикладного творчества. В работах ряда ученых (П.Г. Богатырева, В.Я. Проппа, К.В. Чистова, Б.Н. Путилова и др.) определилась тенденция рассматривать Ф. как область народной культуры в целом. На Первом Всероссийском конгрессе фольклористов (2006) предметом обсуждения стали не только вербально-символические, но и предметно-материальные формы народной культуры (народные ремесла и промыслы). Вместе с тем актуализировалась тенденция раздвижения рамок понятия «Ф.» и выхода за пределы искусства, художественной культуры (Б.Н. Путилов).

В западной научной литературе Ф. по-прежнему понимается весьма широко, как «множество знаний, умений, мастерства, навыков и практики прошлого, которые передаются примером или словами от старших поколений к новым без посредничества

книги, печати, или школьного учителя»¹. Комитет правительственных экспертов, работавших в рамках ЮНЕСКО с 1982 г., также рассматривает Ф. в широком смысле, как традиционную фольк-культуру, формы которой включают язык, словесность, музыку, танец, игры, мифологию, ритуалы, обычаи, ремесла, архитектуру и другие искусства.

Расширение представлений о Ф. разделяется в России не всеми фольклористами. На Первом Всероссийском конгрессе фольклористов эта проблема стала предметом дискуссии. Однако такое расширение в Новое и новейшее время многие исследователи считают естественным и неизбежным. Оно помогает осмыслить Ф. как целое в рамках культурной антропологии, этнокультурологии в качестве *знаково-символического выражения традиционной народной культуры* (т. е. ее текста в широком семиотическом смысле) в контексте разных эпох.

Такой подход к предмету изучения не означает отказа от анализа отдельных видов, жанров, конкретных текстов под разным углом зрения. Однако на первый план в науке все более явно выходит вопрос: что понимать под Ф., учитывая современную тенденцию сближения, методологического соприкосновения и пересечения смежных гуманитарных и социальных наук — культурной антропологии, культурологии, фольклористики, социологии культуры, этнологии, искусствоведения, этнолингвистики, этномузыкологии и др. Традиционная отечественная фольклористика занималась наблюдением, фиксированием и комментированием текстов, подготовкой их к изданию, повторными записями в местах активного бытования Ф., сопоставлением записей разных эпох.

В фольклористике, этнокультурологии, культурной антропологии конца XIX — начала XXI в. стали все больше разрабатываться такие проблемы, как социокультурные аспекты бытования Ф., функционирования культурного текста Ф. в контексте как аутентичного, так и неаутентичного социокультурного пространства, отдельных субкультур, порождающих собственные элементы Ф. и постфольклора, а иногда ассимилирующих элементы Ф. прошлого.

Наряду с Ф. важное место в культурно-художественной практике и исследованиях по культуре, искусству занимают разные формы *фольклоризма*. Это понятие, как и Ф., не обладает однозначностью и первоначально использовалось для обозначения повышенного внимания, интереса к Ф. в обществе (В.Е. Гусев). Вместе с тем под фольклоризмом в культуре в более узком смысле понимается использование традиционного материала в творчестве писателей, поэтов, художников, музыкантов для осуществления их собственных творческих замыслов.

Обычно фольклорный текст при этом фигурирует в трансформированном, обработанном, переработанном виде, хотя может и цитироваться буквально. Степень близости к тексту-прототипу в авторском произведении варьируется в широком диапазоне: от прямого обращения к аутентичному народному тексту до весьма опосредованных форм ориентации на народную традицию, иногда предполагающих создание собственного авторского произведения лишь по аналогии с традиционным, вплоть до весьма искусных стилизаций и мистификаций.

Немалую роль в актуализации народной культуры прошлого, приближении ее к современности играют разные формы воспроизведения традиционных текстов в новом неаутентичном социальном контексте. В отличие от обработок Ф. в данном случае существует ориентация на подлинный культурный текст, как он сохранился в традиции, хотя фигурирует он совсем в ином социально-культурном пространстве.

Это направление может быть определено как *проектные формы* воссоздания Ф., народного искусства, предполагающие его поддержание, сохранение, включение в современный культурный оборот. К этому направлению относятся, в частности, народные ремесла, воссозданные благодаря совместным усилиям специалистов-искусствоведов, краеведов, народных мастеров, работников культуры, а также материальной поддержке государства в советское время.

¹ Стандартный словарь фольклора, мифологии и легенды. Т. 1. С. 398.

В проектной форме существуют или существовали разные проявления народного искусства и Ф. Например, музеи народного творчества разного масштаба или молодежное фольклорное движение, возникшее на волне общественного подъема 1980 — 1990-х гг. Его энтузиасты, в первую очередь фольклористы-музыковеды, видели свою цель в том, чтобы вернуть народную песню и некоторые элементы обрядовой культуры в быт, а не только на концертную эстраду, фестивали. Некоторые проекты оказались плодотворны, другие быстро себя изжили.

Так традиционные формы Ф. как бы получают вторую, альтернативную жизнь в культуре иной эпохи, иного общества; фольклорный текст обретает новый социальный контекст — среду, носителя, заинтересованного исполнителя, зрителя, слушателя, а также исследователя (см. статью «народная культура»).

См. также статьи: *Мифы; Народная культура; Национальная культура; Общество; Племя. Народ. Нация; Ритуал; Социальная структура.*

Лит.: Аникин В.П. Теория фольклора. М., 1996; *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971; *Гусев В.Е.* Русская народная художественная культура (Теоретические очерки). СПб., 1995; *Он же.* Фольклоризм как фактор становления национальных культур // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977; *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб. 2004; Фольклор и художественная самодетельность. Л., 1968; Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994; Народная культура в современных условиях; Учебное пособие / Отв. ред. и автор Н.Г. Михайлова. М., 2000; *Неклюдов С.Ю.* После фольклора // Живая старина. 1995. № 1; Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. Т. 1,2. М., 2005; *Протт В.Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976; Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991; *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. Изд. 2-е. М., 1941; *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986; *Dorson R.M.* American folklore. Chicago, 1960; Funk and Wagnalls. Standart dictionary of folklore, mythology and legend. N.Y., 1949—1969. Vol. 1,2.

Н.Г. Михайлова

ЭШИОСТЬ

Этничность (далее Э.) — современные процессы объединения и разделения людей в этнических группах в результате действия механизмов идентичности, которые осуществляются через систему этнических признаков: языка, комплекса бытовой культуры, наличия общего происхождения и исторического прошлого, разделяемой символики и мифологии.

Понятие Э. как особого способа групповой ассоциации является сравнительно новым (впервые оно фиксируется в словаре 1972 г.) и относится к целому ряду характеристик современного общества. Этот термин характеризует определенного рода сообщества и определяет конфигурации социокультурных элементов и показателей (языка, образа жизни и др.), которые служат основой дистинктивной идентичности.

В исследовательской традиции до недавнего времени было принято рассматривать характеристики Э. (особенно в нациях, сформировавшихся в результате эмиграции) как пережитки, остаточные явления, которые находятся в процессе исчезновения или могут быть зафиксированы как «ностальгия», «сентиментальные воспоминания». Это соответствовало идеологии «плавленного горна» как части проекта глобализации. С другой стороны, теории, основывающиеся на марксизме, также постулируют исчезновение этнических различий, характерных для доиндустриальной эпохи.

В современной антропологии проблема Э. приобретает особую важность в ответ на особенности социокультурной ситуации: проблемы этнических меньшинств в постиндустриальных обществах, изменения в постколониальной геополитике, рост интереса к проблеме *Другого* в культуре и обществе.

Исследования в области Э. включают в себя изучение таких разнородных феноменов, как социальные и политические изменения, формирование идентичности и социальный конфликт, проблемы культурной и этнической ассимиляции. Стратификация Э. представляет собой область научных исследований, где присутствуют социальная и культурная переменные.

Для определения главных признаков этнической группы как маргинального культурного образования, которое мы и характеризуем термином «Э.», необходимо выделить ряд признаков, совокупность которых в определенной конфигурации создает дистинктивную идентичность данной общности как по отношению к доминирующей общности, так и к другим этническим маргиналам.

К таким признакам относят структуру и иерархию ценностей, образ и стиль жизни, язык, специфику общения, отношения к труду, религии, семье, досуг и т. д. Трудность состоит в том, что среди этих признаков трудно выделить фундаментальный набор элементов, который позволил бы определить Э. как категорию, обладающую онтологическим статусом. Следует говорить об Э. как о динамической операциональной категории, характеризующей постоянные сдвиги, смену акцентов, процессы становления.

В подходе к проблеме Э. представляется целесообразным обратиться к некоторым положениям структурно-функционального анализа, который даст возможность установить внутренние взаимосвязи в этнических группах, определить характерные для них конфигурации социокультурных механизмов, необходимые для поддержания целостности этнической группы как подсистемы.

В исследовании проблемы Э. как специфического способа объединения и поддержания сообщества, основанного на комплексе социально значимых представлений, норм и ценностей, а также на общности символических систем, необходимо выявить, какие структуры действия и взаимодействия поддерживают устойчивое состояние этнической группы, какие маргинализируют или интегрируют ее в доминирующую систему.

Э. следует понимать не только как природное свойство, но и как оценку объекта с точки зрения его потенциальной инструментальности. В трактовке данной проблемы часто смешиваются две совокупности критериев: оценивание *Другого* на основе его природных свойств (расы, пола, возраста и т. д.), либо с точки зрения качества исполнения определенной роли. В результате отношение актора с другими лицами, принадлежащими к отличному от его собственного этническому сообществам, строится на основании не их объективных достижений, но приписываемых им качеств.

Другой стороной проблемы Э. является смешивание двух оснований организации коллективного действия (Т. Парсонс): территориального и функционального. Территориальная дифференциация отражает уровни координации коллективного действия, составляя его основу, в то время как функциональная дифференциация включает в себя уровень компетентности. Существующий разрыв между этими уровнями ведет к созданию напряжения в процессах социализации индивида, не принадлежащего к доминирующей группе.

В обществах XX в. наблюдается сочетание этнической и социальной стратификации, причем одна может служить суррогатом другой. Э., сочетающая «интерес» с «аффектом» (Д. Белл), становится постоянным и динамичным источником социального напряжения, конфликтов и насилия. Эта тенденция нарастает по мере того, как дисперсированные группы вступают в контакт друг с другом, с необходимостью представляя себя в глобальном дискурсе единого информационного пространства.

Проблема Э. обладает своей собственной дискурсивной территорией, ставя под вопрос официальные версии культуры. Культура предстает как ряд динамических полей, где постоянно идет работа кодирования, перекодирования и ретерриторизации. Этим подчеркивается подвижность границ в культуре и социуме.

Акцент в изучении Э. делается на гетерогенность, различие, специфичность, дружность. Дискурс Э. — это голос Другого, который вступает в сложные взаимоотношения с дискурсивными стратегиями социокультурного пространства. Именно сдвиг

в позиции *Другого* в культуре, происшедший в последние десятилетия, поставил перед исследователями проблему Э. как *Голоса Другого*, обладающего полным правом на существование в плюралистическом мире современной культуры.

Для определения контекста, позволяющего решить проблему идентичности, оптимальным представляется рассмотрение культуры в широком смысле, как это было определено Р. Вильямсом в его работе «Культура и общество: 1780 — 1950»¹, т. е. как повседневный образ жизни народа или группы в определенный исторический период и как результат деятельности художников и интеллектуалов в определенных обстоятельствах.

Такой подход позволяет современным исследователям подойти к проблеме культурной идентичности одновременно на уровне ее повседневных проявлений и интеллектуальной рефлексии. В сферу исследовательской работы попадают одновременно культурные процессы и тексты культуры, что разрешает противоречие между социокультурной практикой и теоретической рефлексией, объединяя их в одном концепте.

Основным моментом в подходе к Э. становится различие, проходящее через все многообразие форм культуры и постоянно меняющее точку отсчета (различные знаки, различные коды, различные сигнификации и т. д.). Культурное производство рассматривается как процесс, конструкция культурной идентичности, которые характеризуются «перформативностью, позиционированием, а не позициями, не уже сконструированными субъектами». Дезартикулируются старые бинаризы патриархального логоцентристского дискурса: колонизируемый/колонизатор, господствующий/подчиненный и т. д.

Если мы рассматриваем идентичность с точки зрения обмена, коммуникации, контакта, то Э. предстает проблемной областью, для которой характерно смещение, дислокация, дезартикуляция, дезориентация, которые нельзя рассматривать как простое «перемещение» этнических характеристик группы в иное географическое культурное пространство. Проблема Э. во многом связана с ее динамическим, переходным, маргинальным состоянием.

Современный антропологический и культурологический анализ ставит целью проследить «смещения», сдвиги в контексте идеологий, стремящихся к подавлению, «снятию» маргинальных голосов, что требует переопределения понятий «раса», «этнос», «класс», «гендер» с точки зрения конституирования идентичности.

Несмотря на множество теорий, прибегающих к понятию Э., можно выделить три основных подхода к пониманию этого феномена: примордиалистский, инструменталистский и конструктивистский. Примордиалистские теории утверждают, что этническая идентификация основана на глубоких, «примордиальных» привязанностях к группе или культуре; инструменталистские подходы рассматривают Э. как «политический инструмент, эксплуатируемый лидерами в прагматической погоне за своими собственными интересами; конструктивистские же подходы подчеркивают случайность и текучесть этнической идентичности, рассматривая ее как нечто, введенное в специфических социальных и исторических контекстах»².

Примордиалистский подход можно характеризовать как объективистскую теорию Э., которая утверждает, что существует реальная основа этнической идентификации. В свою очередь, этот подход подразделяется на несколько отдельных теорий, в которых Э. рассматривается как (1) биологический феномен и (2) как продукт культуры и истории. Те теории, которые сформировались под влиянием эволюционизма, подчеркивают биологическую основу Э. и ее детерминацию генетическими и географическими факторами. Этот подход связан также с социобиологией, которая подчеркивает тенденцию человека к предпочтению родственников «чужим» (непотизм).

В целом Э. определяется в рамках этого подхода как форма естественного отбора и родственных связей, примордиальный инстинктивный импульс, который «продолжает присутствовать даже в наиболее индустриализованных массовых обществах

¹ См.: Williams R. Culture and Society: 1780—1950. Harmondsworth, 1963.

² Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. L.-N.Y., 1997. P. 190.

сегодняшнего дня»¹. Социобиологические теории Э. подверглись критике, хотя некоторые их положения перешли в релятивистские исследования.

Инструменталистский подход был выработан в 60-е гг. XX в., в рамках теорий «современности» (модернити) и модернизации. Э. рассматривалась как остаточное явление доиндустриального социального порядка, постепенно теряющая свое значение. Это был маргинальный феномен, который должен был быть преодолен со становлением современного государства и процессов национальной интеграции и ассимиляции.

До середины 1970-х гг. Э. определялась структурно, т. е. с точки зрения культурной морфологии данного общества. Считалось, что объективные и наблюдаемые различия между группами в обществе служат основой для производства дистинктивной групповой идентичности. Культурные «привязанности» рассматривались как временные помехи на пути к современному национальному государству. Э. в данном случае определялась с точки зрения объективной культурной структуры общества.² Тот факт, что не каждая культурная группа развивает этническую идентичность, объяснялся понятием «латентной» или «молчаливой» Э. Инструментализм, чьи интеллектуальные корни уходят в функционализм, рассматривал притязания на Э. как продукт политических мифов, созданных культурными элитами в их стремлении к власти. Культурные формы, ценности и практики этнических групп становятся ресурсами для элит в конкуренции за политическую власть и экономические преимущества.

Конструктивистские теории связаны с именем известного исследователя Ф. Барта, который вместе со своими коллегами выразил его основные идеи в работе «Этнические группы и границы»³. Э. здесь трактуется как постоянная аскрипция, которая классифицирует людей с точки зрения их наиболее обобщенной и инклюзивной идентичности, обусловленной происхождением, а также как форма социальной организации, поддерживаемая внутригрупповыми пограничными механизмами.

Эта организация основывается не на обладании определенными культурными инструментами, но на манипуляции идентичностями и их ситуационным характером. Эта позиция привела антропологов к концентрации на ситуационном и контекстуальном характере Э., что имеет свои импликации для теории социальной стратификации.

Эти подходы, распространенные в середине XX в., во многом модифицировались с приходом постмодернистской парадигмы и с изменением в трактовке субъектно-объектных отношений. Кроме того, в изменившемся академическом дискурсе, носящем междисциплинарный характер, изучение проблемы Э. стало более тесно связано с рядом других проблем, вставших перед исследователями культуры в последние десятилетия и конституирующих особое исследовательское пространство, имеющее выходы в область традиционных социогуманитарных дисциплин (история, литература, социология, антропология, философия и т. д.), но в то же время занимающее намеренно оппозиционный статус в традиционном академическом мире, отказываясь рассматривать его изолированно от целого.

К этому исследовательскому пространству можно отнести работы по гендерным, классовым, расовым и этническим различиям, сексуальным ориентациям, причем концепты новой теории не являются устоявшимися и разработанными не только по причине сравнительно недавнего появления этих проблем в научном познании, но и в результате принципиальной позиции, занимаемой представителями этого нового направления в отношении возможности финализации теории.

По словам С. Холла, «единственная теория, которой следует придерживаться, — это та, с которой вам необходимо вступать в борьбу, а не та, о которой вы можете говорить свободно»⁴. Эти слова вполне применимы к анализу выделенной нами проблемы Э., которая «не обладает ясностью уже понятого».

¹ Van den Berghe P.I. The Ethnic Phenomenon. N.Y., 1981. P. 35.

² См.: Smith A.D. (ed.) The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986.

³ См.: Barth F. (ed.) Ethnic Groups and Boundaries. Boston, 1969.

⁴ Hall S. Cultural Studies and Its Theoretical Legacies // Cultural Studies. London and New Bell, 1992.

Большое внимание в изучении этнической идентичности уделяется ее манифестации в культуре повседневности, которая становится сложным полем взаимодействия различных влияний, заимствований, инкорпораций. Столь известный исследователь современной культуры, как Д. Харви, рассматривает эту неоднородность культуры последних десятилетий через призму потребления продуктов питания, к которым можно применить определение Дж. Рабана «эмпориум стилей», подчеркивающее связь потребляемых продуктов с жизненными стилями, характеризующимися ростом плюрализма. Потребляемая пища становится не только объединяющим элементом в поддержании идентичности группы, но и выходом ее в качестве символического артефакта в более широкое культурное пространство, где, приобретая популярность, она несет с собой частичку своего культурного кода. Этот процесс манифестируется как на уровне межкультурной коммуникации, так и в процессе взаимодействия этнических меньшинств с доминирующей культурой.

В результате типичный крупный полиэтнический американский город, такой как Нью-Йорк, Лос-Анджелес или Сан-Франциско (где большинство населения, по данным последних переписей, принадлежит к этническим меньшинствам), действительно представляет собой «эмпориум кулинарных стилей», так же как и эмпориум товаров со всего мира. Интересно, что кулинарные стили приходят быстрее, чем потоки иммигрантов. С точки зрения процессов глобализации и информатизации, характерных для современного мира, эта тенденция вполне сравнима с образом мира, редуцированного к «набору имиджей на статичном телеэкране».

Другим примером «растворения» этнической специфики в общекультурном пространстве может служить индустрия развлечений, которая выстраивает свой собственный мир Диснейленда, где этнические идентичности выступают в виде симулякров, продукции, потребляемой посетителями в качестве артефакта. Вплетение симулякра в повседневную жизнь сближает различные миры, представленные предметами потребления, в одном пространстве и времени. Но при этом утрачивается любой след происхождения или социальных отношений, связанных с их производством.

На основании этих примеров из области «растворения» этнических особенностей в современном (или, вернее, постсовременном) культурном мире, который по определению предполагает плюрализм и дивергентность, можно было бы прийти к заключению о снятии проблемы этнической идентичности в контексте конституирования нового дивергентного культурного пространства. Однако вопрос этот гораздо сложнее, и мы можем, рассматривая различные социокультурные процессы, а также связанные с ними теоретические построения, столкнуться и с совершенно иными стратегиями и рефлексиями.

Проникновение элементов Э. в культуру повседневности «большинства» имеет спонтанный характер, но одновременно Э. может стать и предметом сознательной экономической манипуляции. Такого рода стратегии вполне совместимы как с эклектизмом (пост) современной культуры, так и с массовыми оппозиционными движениями, во многом определявшими ее развитие, начиная с 1960-х гг. Город стал символом сообщества, которое может преодолеть различия культур и субкультур путем легитимизации этнического разнообразия и поддержки этнической (в отличие от расовой) идентичности.

Такой же эклектизм в конструировании культурного пространства, включающего маргинальные структуры, наблюдается и в массмедиа, особенно на телевидении, которое представляет географию дифференцированных культур и образов жизни как «попури интернационализма», включающего в себя целый ряд «малых» Италий, Гаван, Корей, а также «чайнатаунов», арабских кварталов, турецких зон: реальность заменяется производством имиджей и реконструкций, костюмных драм, инсценированных этнических праздников и т. д. К этому состоянию вполне можно применить определение Ж.-Ф. Лиотара: «Эклектизм — это нулевая степень общей культуры современности»¹.

В исследованиях, основанных на философии постмодернизма, проблемы «различия» маргинальных культур и меньшинств концептуализируются в терминах фикциональности, фрагментации, коллажа и эклектизма, проникнутых ощущением неустойчивости и хаоса. В этом видении мира и культуры проблема маргинальных сообществ теряет свой дистинктивный характер, становясь одним из фрагментов общекультурного коллажа. В то же время мы наблюдаем другие процессы как в повседневном бытии культуры, так и в теоретической рефлексии, связанные с интенсификацией голосов маргинальных культур, не удовлетворяющихся возможностью коммерциализировать свою идентичность или инкорпорировать ее фрагменты в доминантную культуру.

Большинство интеллектуальных рефлексий и теорий, направленных на установление границ идентичности, продуцируется внутри самих этих идентичностей и вступает в полемику с эгалитаристскими импульсами глобалистских устремлений.

Присущая постсовременной теории культуры критика культурных доминант сопряжена с отсутствием позитивного действия на социальном уровне, в то время как именно последнее стало характерной чертой всех позиций культурных маргиналов. Социальная активность является неотъемлемой частью конструирования Э. и гендера в процессе репрезентации. Это выражается и в ряде аспектов получившего широкое распространение в отечественных исследованиях последних лет термина «картина мира». Разнородность картин мира в доминантной и маргинальной культурах, проявляющихся как в социокультурной, так и в художественной сфере, объясняет разнородность типов репрезентации и несопоставимость эстетических критериев.

В процессе репрезентации также происходит переоценка культурных форм с точки зрения отхода от унифицированных нарративных репрезентаций субъективности. Говоря словами В. Бергена, искусство и теория должны показывать значение различий этнических, классовых, гендерных как процесса производства, как «нечто изменяемое, историческое, и поэтому то, по поводу чего можно что-то сделать»¹.

В этом контексте одной из важнейших проблем является конституирование Э. как категории с точки зрения понятия субъективности. В большинстве саморефлексивных конструкций субъективность всегда является исторически помещенной. В то же время с точки зрения Э. или феминизма их субъективность должна основываться на отказе от центристских моделей (этноцентризм, логоцентризм и т. д.). Репрезентации субъекта в доминантной культуре, будь то в визуальных образах или нарративах, всегда связаны с доксой и идеологией.

Там, где Э. становится предметом репрезентации, она конструируется как набор значений, который затем входит в культурное и экономическое обращение. Сам акт репрезентации становится продуктивным и конституирующим, хотя он не всегда связан с позитивным действием на социальном уровне. Репрезентация становится процессом конституирования субъективности, но она также показывает роль Другого в медиации культурного текста. «Лишение голоса» магистральной культурой становится основным моментом протеста со стороны авторов, принадлежащих к маргинальным культурам. Отсюда широкое использование в дискурсах культур меньшинств рассказа от первого лица, автобиографичности, «побуждения» к разговору. В феминистской практике такие стратегии разработаны Г. Спивак путем поощрения женщин рассказывать друг другу свои жизненные истории, что ведет к реконструированию идентичности и к возникновению коллективной субъективности.

В исследованиях Э. в настоящее время не существует культурного консенсуса в вопросе репрезентации, так как необходимость репрезентации различий между этническими группами создает сложную матрицу различий (возраст, пол, раса, класс, национальность, политические ориентации и т. д.), что дает гораздо более сложную структуру, чем традиционная оппозиция господствующей и периферийной культур.

¹ Burgin V. The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity. Atlantic Highlands, NJ, 1986. P. 108.

Таким образом, в понятии «Э.» заключено многообразие точек зрения, объединенных скорее некими общими деноминаторами, чем единством и униформностью концептуального поля.

Исследования культуры требуют дифференцированного подхода, поскольку они обладают потенциалом для обогащения и расширения представлений о маргинализируемых группах, но в то же время могут быть равнодушными и даже враждебными по отношению к их нуждам и потребностям. Культурные институты становятся средством как подавления и вытеснения, так и инкорпорации за счет потери идентичности маргинальных сообществ при помощи различных «измов», к которым известный теоретик в области гендерных исследований Бел Хукс относит «белый супрематизм», «гетеросексизм», «консьюмеризм», «империализм», «фаллоцентризм», «эссенциализм», «постмодернизм».

Определенное сходство между проблемами маргинальных культур (Э. и гендер) и ставшее обычным в исследованиях последних лет помещение их в один ряд позволяют применить эти слова и к проблеме Э. «Этикетки» представляют для Хукс институционализированные стратегии для распространения виктимизации и расизма, причем они не являются абстрактными категориями, а функционируют в специфичных культурных артефактах, таких как фильмы, романы, и других повседневных практиках. Мы опять сталкиваемся с необычайной важностью изучения культуры повседневности для анализа проблем маргинальных культур.

Интересно отметить, что для столь видной представительницы феминистского дискурса, как Бел Хукс, постмодернизм входит в число теоретических построений, направленных на поддержание существующей гегемонии. В этой связи можно подробнее рассмотреть взаимоотношения между постструктурализмом и маргинальными дискурсами класса — гендера — Э., которые при детальном рассмотрении оказываются весьма неоднозначными.

В исследованиях постсовременной культурной ситуации нередко подчеркивается одновременность возникновения постструктуралистской теории и выхода «дискурсов меньшинства» в теоретическое пространство. Возникает вопрос: какова взаимосвязь между рядом положений постструктуралистской теории, в особенности субъекта и субъективности, политики репрезентации и сопротивления в культуре, и обращением к этим проблемам со стороны представителей «культур меньшинства». Особенно остро этот вопрос встал в США, где «культуры меньшинства» представлены наиболее полно.

В своей известной работе «Что такое автор?» М. Фуко задает вопрос: «Не все ли равно, кто говорит?», выражая индифферентность к вопросу авторства и к традиционному буржуазному пониманию литературы как формы самовыражения.¹ Несомненно, было бы важным проанализировать стремление различных «культур меньшинства» к обретению собственного голоса, что служило бы важнейшим моментом в установлении культурной самоидентичности. Тем не менее эта полярность при более подробном рассмотрении оказывается, скорее, отношением взаимопроникновения и взаимопересечения, что во многом объясняется контекстом их генезиса, к которому исследователи относят движения социального протеста 1960—1970-х гг., деколонизации третьего мира, кризиса либерализма, истории и репрезентации.

Таким образом, возникает историческая связка между поворотом к постструктурализму в теоретической мысли Запада в 1970-е гг. и требованиями традиционно маргинализованных культур быть услышанными, видимыми и репрезентированными в культуре. Выступления представителей культур меньшинства было вызовом доминированию «белого маскулинного субъекта» и традиционному структурированию истории культуры.

Во многом это подготовило почву для деконструктивистского движения, которое приобрело особое звучание в американской литературной практике, т. е. именно в локусе выхода в широкое поле культуры маргинализованных меньшинств. Таким

образом, можно говорить о спорном, но тем не менее продуктивном взаимоотношении между европейской постструктуралистской теорией и практикой исследований по Э., гендеру и сексуальной ориентации в США.

Возвращаясь к отрицанию Фуко проблем идентичности, субъективности и авторства и его видимого противоречия со стремлением меньшинств обрести голос и сконституировать себя как субъект, можно сказать, что это связано с сопротивлением теории со стороны культур меньшинства, во всяком случае теории, оформленной в маскулинных, «белых», гетеросексистских евроцентристских концептах.

С этой точки зрения позиция исследователей, принадлежащих к культурам меньшинств, в отношении постструктуралистской теории определяется ее функционированием как новой формой интеллектуальной колонизации, которая подавляет выступления женщин, этнических, сексуальных и других меньшинств, лишая их авторства, притязания на голос, на присутствие и репрезентацию в культуре. В результате они приходят к противоречащей самой себе формулировке, содержащейся в «голосе на полях». Открывая радикальную перспективу путем признания аутентичности голосов Другого, постмодернистское мышление немедленно отгораживает эти голоса от доступа к более универсальным источникам власти путем помещения их в гетто, наделения прозрачной дружеской, специфичностью той или иной языковой игры.

На основании многочисленных исследований, посвященных культурам меньшинств, столь популярным в современной теоретической мысли, можно говорить о продуктивно диалектическом и интертекстуальном взаимоотношении между дискурсом меньшинства и постструктуралистской теорией конституирования исследовательского пространства, вмещающего проблемы культур маргинальных групп.

Многие представители этих культур обеспечивали теоретическую почву для постструктуралистской практики, постоянно бросая вызов европоцентристским понятиям субъекта, автора, репрезентации и нации. Для таких известных исследователей, как Г. Спивак, Э. Саид, Т. Де Лоурентис, постструктуралистская теория служит мощной и потенциально освобождающей критике «белых западных режимов знания и господства». Для Спивак особое значение приобретает деконструкция «извне» позитивизма, эмпиризма и европоцентризма в сочетании с критикой «изнутри» своих союзников — марксизма и феминизма.¹

Эта смена фокуса, динамика исследовательской позиции связана с проблемой субъективности, которая конституируется «на полях», но использует языковые инструменты господствующей культуры, тем самым подрывая ее. Маргинальное пространство становится пространством радикальной возможности, пространством сопротивления, но языковая солидарность, которая может привести к созданию коллективной самости этнического меньшинства, должна сочетаться с продуцированием знания, которое также происходит на внутреннем и внешнем уровнях.

По мнению Б. Хукс, колонизированным группам необходимо деколонизировать свой разум и действия, что является процессом «восстания подавленного знания». Исследования в этом направлении расширяют понятие *голоса Другого*, рассматривая его и как личностную, и как коллективную характеристику. Культурологический анализ в этом случае постоянно имеет дело с взаимоотношением между господствующей идеологией и «голосами с полей». Они приобрели статус самостоятельного исследовательского пространства, в котором реконструируются категории Э., класса, гендера, что ведет к новому пониманию построения культурной идентичности.

Понятия идентичности, Э., субъективности приобретают значение не только в области исследований культуры, но и в политических практиках, социальном пространстве, идеологии, интерпретации истории. Образуются новые «этнические поля», которые отделены как друг от друга, так и от магистральных исследований, хотя последние уже не могут игнорировать маргинальные дискурсы. В рамках самой магистральной культуры все большее значение придается открытию, интерпретации и диссеминации в качестве предмета изучения литератур и культур этнических и мар-

¹ См.: Spivak G.C. In Other Words: Essays in Cultural Politics. N.Y., L., 1988. P. 290.

гинальных групп, особенно в Северной Америке, которые ранее были исключены из канона, учебного плана, критики и истории. В то же время основной фокус исследований, принадлежащих этому маргинальному пространству, направлен на проблемы идентичности, авторства, традиции, голоса и конституирования специфичной литературной, исторической или культурной генеалогии. Другой важной проблемой маргинальных культур является акцент на возможности сопротивления и оппозиции, на власть метафоры в противоположность тотализирующим притязаниям западных гегемоний.

Сложность взаимоотношений между различными теоретическими направлениями последних лет показывает необходимость новой концептуализации в исследованиях культуры как в пространстве, в котором разнообразные культуры, языки, практики и теории взаимодействуют через границы. Это приведет к отказу от традиционных компаративистских моделей культуры и к ее пониманию как сложного, гибридного, транснационального пространства, в котором парадоксы идентичности и различия показывают необходимость создания новой теории, включающей в себя маргинальные культуры, различающиеся по своей доминанте — Э., гендеру или классу. Для выделения этих культур в качестве специфического объекта исследования необходимо выработать категориальный аппарат, основанный на новом понимании поликультурного пространства как поля взаимодействия гетерогенных тенденций.

См. также статьи: *Народная культура; Национальная культура; Общество; Племя. Народ. Нация; Социальная структура; Этнос.*

Соч.: Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983; Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997; Barth F. (ed) Ethnic Groups and Boundaries. L., 1969; Berry B., Tischler H.L. Race and Ethnic Relations. Boston, 1978; Brass P.R. (ed) Ethnic Groups and the State. L., 1985; Hall S. New ethnicities // Black Film, British Cinema. L., 1988; Hooks Bel. Yearning: Race, Gender and Cultural Politics. Toronto, 1990; Smith A.D. (ed.) The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986; Spivak G.C. In Other Words: Essays in Cultural Politics. N.Y., L., 1988.

Лит.: Арутюнян Ю.В., Дробизева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. М., 1999; Белик А.А. Психологическая антропология. История и теория. М., 1993; Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Гидденс Э. Социология. М., 1999; Этнические стереотипы поведения. Л., 1985; Этничность и власть в полиэтничных государствах. М., 1994; Dialogue and Cultural History. L., Canada, 1995; Comparative American Identities: Race, Sex and Nationality in the Modern text. N.Y., 1991; Culture, Ethnicity and Identity: Current Issues in Research. N.Y., 1983; Encyclopedia of Cultural and Social Anthropology. L., N.Y., 1996; Van den Berghe P.L. Race and Ethnicity: Essays in Comparative Sociology. N.Y., 1970.

Е.Н. Шапинская

Язык

Язык (далее Я.) — это система символов, исторически возникшая в древних цивилизациях и служащая для передачи информации внутри или между сообществами.

Интерпретации понятия «язык»

Понятие «язык» не имеет устойчивого содержания в силу его повсеместного использования в разных науках и разговорной речи. Дать полное и исчерпывающее определение естественного Я., скорее всего, невозможно. Однако можно предположить, что понятие «Я.» имеет *аксиоматический* характер, как и ряд других понятий общественности (например, общество, культура). Французский лингвист А. Мартине сказал об этом так: «Язык, изучаемый лингвистами, есть язык человека. Мы воздержимся от уточнения этого понятия, ибо другие употребления слова "язык" почти всегда метафоричны... В обыденной речи слово "язык" означает собственно способ-

ность людей устанавливать взаимопонимание с помощью звуковых знаков»¹. Известные нам определения понятия «Я», как правило, имеют расширительную, частичную, описательную или редукционистскую форму. Приведем некоторые из них.

Наиболее краткое определение дал немецкий лингвист и культуролог В. фон Гумбольдт: «Язык есть орган, образующий мысль»². Крупный американский лингвист Л. Блумфильд в книге «язык»³, по существу, отказывается от определения Я. Современный американский лингвист С. Линкер дает его только в названии книги «Язык как инстинкт», но оно даже не выделено в специальном глоссарии.⁴

Швейцарский лингвист Ф. де Соссюр в книге «Курс общей лингвистики» исходил при определении Я. из понятия «речевая деятельность», базирующегося на нескольких «двусторонних» посылках: «1. Артикулируемые слоги — это акустические явления, воспринимаемые слухом, но сами звуки не существовали бы, если бы не было органов речи... /.../ 2. ...Звук есть нечто простое...». Но при этом «...он есть лишь оружие для мысли и самостоятельного существования не имеет. /.../ 3. У речевой деятельности есть две стороны: индивидуальная и социальная, причем одну нельзя понять без другой. 4. В каждый данный момент речевая деятельность предполагает и установившуюся систему, и эволюцию; в любой момент речевая деятельность есть одновременно и действующее установление... и продукт прошлого».

Ф. де Соссюр считал, что «...понятие языка не совпадает с понятием речевой деятельности вообще; язык — только определенная часть — правда, важнейшая часть — речевой деятельности. /.../ Язык есть нечто усвоенное и условное, и... язык должен занимать подчиненное положение по отношению к природному инстинкту, а не стоять над ним»⁵. Некоторые из этих положений составляют основу современной лингвистики, а некоторые уточняются. Сходными посылками оперировал немецкий лингвист К. Бюлер.⁶

Американский лингвист и культуролог Э. Сепир в книге «Язык. Введение в изучение речи» дал весьма пространное определение Я., которое здесь можно привести лишь в выдержках. «...Язык есть чисто человеческий, не инстинктивный способ передачи мыслей, эмоций и желаний посредством системы специально производимых символов. /.../ Сущность языка заключается в соотношении условных, специально артикулируемых звуков или их эквивалентов к различным элементам опыта. /.../ Язык есть прежде всего слуховая система символов»⁷.

А вот как характеризует Я. датский лингвист Л. Ельмслев: «Язык — инструмент, посредством которого человек формирует мысль и чувство, настроение, желание, волю и деятельность, инструмент, посредством которого человек влияет на других людей, а другие влияют на него; язык — самая первичная и необходимая основа человеческого общества. /.../ Язык, рассматриваемый как знаковая система и как устойчивое образование, используется как ключ к системе человеческой мысли, к природе человеческой психики. Рассматриваемый как надиндивидуальное социальное учреждение, язык служит для характеристики нации. Рассматриваемый как колеблющееся и изменяющееся явление, он может открыть дорогу как к пониманию стиля личности, так и к событиям жизни прошедших поколений. /.../ Язык становится средством трансцендентного познания... а не целью имманентного знания»⁸.

В работах американского лингвиста Н. Хомского это понятие также остается без определения.⁹ Но вот как он его описывает: «Знание родного языка можно... пред-

¹ Мартине А. Основы общей лингвистики // Новое в лингвистике. Вып. III. М., 1963. С. 369 — 370.

² Гумбольдт В., фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 75.

³ См.: Блумфильд Л. Язык. Благовещенск, 1999.

⁴ См.: Линкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.

⁵ Соссюр Ф., де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 46 — 48.

⁶ См.: Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. М., 1993.

⁷ Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 28 — 42.

⁸ Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. I. М., 1960. С. 264 — 265.

⁹ См.: Хомский Н. Логические основы лингвистической теории. М., 2000; Он же. О природе и языке. М., 2005.

ставить как систему правил, которую мы можем назвать *грамматикой* языка. /.../ Естественно предположить, что серьезное изучение реальной речевой деятельности возможно лишь в той степени, в какой мы понимаем сущность порождающих грамматик, которые усваиваются изучающими язык и применяются говорящими или слушающими»¹ (*курсив автора. — Л.П.*).

Некоторые энциклопедические издания дают весьма сжатые определения этого понятия, например: «язык, система знаков, служащая средством человеческого общения, мышления и выражения... Язык является специфическим социальным средством хранения и передачи информации, а также управления человеческим поведением»².

В нашей статье обосновывается следующее определение понятия «Я.», которое встречается в трудах Н. Хомского, С. Пинкера и Е. Панова. Это — *врожденная (развивающаяся в раннем детстве), социально обусловленная, присущая (в силу специфического строения организма и психофизиологических особенностей) только виду Homo sapiens способность (или предрасположенность) к речевой (символической) деятельности, т. е. комбинирования (творчество), накопления (культура) и передачи (коммуникация) сведений о внешнем мире, обществе и себе самом*. Если «Я.» — это способность, то «речь» — проявление данной способности.

История изучения Я. начинается с глубокой древности. По этому поводу существуют солидные историографические обзоры.³ Но совершенно невозможно выделить какой-либо универсальный принцип, согласно которому следует группировать исследователей и результаты их работ.

Во-первых, область лингвистических исследований весьма обширна, и она еще более увеличится, если говорить не просто о «лингвистике», но в целом о «филологии».

Во-вторых, в сфере изучения Я. авторы весьма «непоседливы». Они то и дело «перескакивают» с одной темы на другую, нарушая стройность историографических обзоров.

Наконец, в-третьих, в лингвистику, и весьма успешно, «внедряются», казалось бы, «посторонние» для нее специалисты. Так, например, в 1920-е гг. психологи Л.С. Выготский и Р.А. Лурия в Средней Азии изучали влияние грамотности на психологические характеристики людей. Они сделали вывод, что грамотность развивает логические способности, в частности возможность решать силлогизмы. К какой отрасли науки можно отнести это исследование? Акакой наукой занимается В.В. Иванов, если вспомнить его работу «Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем»?

Исследования теории знака основателей современной лингвистики Ф. де Соссюра, Ч.С. Пирса, Ч.У. Морриса имели «далекоидущие» последствия.⁴ Следует помнить, что у них были гениальные предшественники — Л. Блумфильд, Г. Гийом, Дж. Гринберг, Л. Ельмслев, А. Мартине, Э. Сепир, Б. Уорф, Н. Хомский, С. Линкер. Однако наиболее комплексные работы, связывающие воедино многие аспекты проблемы «Я.», принадлежат, на наш взгляд, Н. Хомскому, С. Линкеру и Е. Панову.

Отдельно следует рассмотреть такое направление, как *антропологическая лингвистика* — «...область лингвистического исследования, посвященная в основном синхронному или диахронному изучению языков, на которых говорят народы, не имеющие письменности»⁵. К основателям этого направления исследователи причисляют американских ученых Ф. Боаса, Э. Сепира, Б. Уорфа, Н.А. МакКуоуна, Л. Блумфильда, Дж. Гринберга, М. Сводеша и др.

¹ Хомский Н. Логические основы лингвистической теории. М., 2000. С. 4 — 6.

² Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 816.

³ См.: Березин Ф.М. История русского языкознания. М., 1979; Он же. История лингвистических учений. М., 1984; Десницкая А.В. (ред.) Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века. Д., 1984; Десницкая А.В., Кацнельсон С.Д. (ред.) История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985.

⁴ См.: Степанов Ю.С. (сост.) Семиотика: Антология. М., 2001.

⁵ Хойер Г. Антропологическая лингвистика // Зарубежная лингвистика, II. М., 2002. С. 44.

Близко к данному направлению примыкает проблематика *сравнительно-исторического языкознания*. В России ее разрабатывали Н.С. Трубецкой, Р.О. Якобсон, Н.Я. Марр, Вяч.Вс. Иванов, В.М. Иллич-Свитыч, В.М. Дыбо, Е.А. Хелимский, С.А. Старостин, М.М. Маковский и др. Во Франции — А. Мейе, О. Семереньи и др., а также ряд современных зарубежных авторов в области индоевропеистики.¹

Современные представления о естественном языке

В любом естественном Я. выделяются фонемы (звуки), морфемы (части слова), слова (маркеры объекта, действия, качества или состояния), предложения (законченная сформулированная мысль), целостные высказывания (тексты).²

Фонетика разных языков весьма разнообразна. Так, например, в койсанских языках Южной Африки есть уникальные щелкающие звуки. Значение слова во всех языках передается согласными звуками, а гласные звуки служат для лучшего его понимания.

В человеческой речи нет границы между звуками: «мы просто воображаем границу слова, когда достигаем конца звукового участка, который соответствует какой-то статье в нашем ментальном словаре. /.../ Восприятие речи — это еще одно биологическое чудодейство, составляющее языковый инстинкт»³. Но, конечно, такие границы существуют в Я. Слова обычно имеют префикс, корень, постфикс и флексию, но принципы словообразования в разных языках заметно варьируются. Также различаются и способы образования предложений.

Основные постулаты о Я., на которых строятся все лингвистические теории, сформулировал Ф. де Соссюр: это постулаты о *тождествах—различиях, синтагматике—парадигматике и синхронии—диахронии, произвольности—непроизвольности языкового знака*⁴.

Первый постулат говорит о том, что в Я. нет ничего, кроме тождеств и различий, причем отличительные свойства знака сливаются с самим знаком. Согласно второму постулату, в Я. различаются два основных типа отношений: парадигматические и синтагматические. Первый тип характеризует отношения между языковыми единицами, которые могут занять место друг друга в одной и той же позиции. Синтагматические отношения имеют линейный характер: это отношения между языковыми единицами в потоке речи.

Постулат о синхронии — диахронии предполагает, что ось одновременности, определяющая отношения между существующими элементами, резко противопоставлена оси последовательности во времени, по которой каждый из элементов первой оси располагается со всеми своими историческими изменениями.

Наконец, последний постулат говорит о произвольности знака по отношению к предмету объективного мира.

Эти постулаты никто не оспаривает, хотя они находятся в процессе постоянного уточнения.⁵ Многие из них вошли в социально-антропологическую литературу.

Н. Хомский обратил внимание на два универсальных факта в отношении Я.

Во-первых, Я. действует на основе принципа, согласно которому из ограниченного числа слов можно составить неограниченное число предложений. Иными словами, естественный Я. есть средство развития культуры. В науке эта возможность называется «дискретной комбинаторной системой»; кроме Я. она характерна для кода ДНК.⁶

Во-вторых, язык как сложно организованная система развивается у детей быстро и самопроизвольно. Поэтому Н. Хомский предположил, что существует некая «глу-

¹ См.: Иванов Вяч.Вс. (сост.) Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXI. Новое в современной индоевропеистике. М., 1988.

² См.: Блох М.Я. Теоретические основы грамматики. М., 1986. С. 97 — 142.

³ Пинкер С. Указ. соч. С. 150, 152.

⁴ См.: Соссюр Ф., де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 39 — 270.

⁵ См.: Степанов Ю.С. Основы общего языкознания. М., 1975. С. 256 — 265.

⁶ См.: Пинкер С. Указ. соч. С. 72 — 73.

бинная структура», Универсальная Грамматика, общая для всех языков мира, которая задается на генетическом уровне.¹

Важным свидетельством в пользу Универсальной Грамматики могут служить данные о превращении в группе малолетних детей *пиджинизированных* (частичных) языков в полноценные *креольские* языки² (о *контактных языках* см. далее), а также в самостоятельном возникновении Я. жестов в группах глухонемых детей.³

Происхождение языка

Проблема происхождения Я. вызывает затруднения у исследователей разной профессиональной ориентации.⁴ В настоящее время в теологии существует концепция, согласно которой физический тип современного человека возник в результате биологической эволюции, но вот душой, а следовательно, и Я., он обязан Богу. Однако С. Линкер не видит ничего невозможного в том, чтобы и языковый инстинкт развился эволюционно, т. е. в результате мутаций, закрепления выигрышных новоприобретений в генотипе и тем самым создания лучших условий для воспроизводства людей, обладающих подобными качествами.

Важная проблема здесь, на наш взгляд, заключается в следующем. Любое живое существо имеет определенную сигнальную систему, но до появления человеческого Я. она основывается всего на двух принципах: «1) каждый сигнал репрезентирует цельное, нерасчлененное представление об актуальной существенной ситуации; 2) набор сигналов задан генетически»⁵.

Переход к человеческому Я. означает возможность абстрагирования от конкретной ситуации, замены ее символом или системой символов. При этом, так как ситуаций в мире бесконечное количество, необходимо такое «орудие», которое позволит описать эту множественность конечным набором символов. Кроме того, переход к человеческому Я. означает возможность научения. Это тесно связано с предыдущим выводом, поскольку генотип не может включить все многообразие ситуаций. По существу, этот переход и означает возникновение человеческого Я. из системы коммуникаций, присущей другим живым существам.

Важно отметить и следующее. Для членораздельной речи необходим специфический анатомический аппарат, по крайней мере, для того, чтобы произносить гласные звуки. Этот аппарат предполагает специфическое строение гортани, неба, языка, нижней челюсти и пр.⁶ Очень похоже, что подобного рода анатомический аппарат возник эволюционно. Так, в определенном объеме он был характерен для нашего отдаленного родственника *Homo sapiens neandertalensis*.

Согласно исследованиям американского антрополога Ф. Либермана, реконструированного возможного речевого аппарата классического неандертальца из Ля-Шапель-о-Сен во Франции, последний мог произносить некоторые звуки. В частности, ему были доступны гласные «е», а также короткие гласные «а», «и» и т. д. Кроме того, он мог произносить несколько согласных — «д», «б», «с», «з», «в» и «ф».

Вполне возможно, что уже неандерталец обладал зачатками членораздельной речи. Об этом свидетельствует его достаточно развитая материальная культура, наличие погребальных обрядов (что может говорить о религиозных воззрениях), некоторых форм искусства. Кроме того, трудовые навыки, необходимые для поддержа-

¹ См.: Chomsky N. Reflections on language. Pantheon, 1975. P. 9 — 11; Хомский Н. О природе и языке. М., 2005. С. 13, 15, 23-24, 34, 72-75.

² См.: Holm J. Pidgins and creols. N.Y., 1980; Bickerton D. Roots of language. Ann Arbor, Mich., 1981; Линкер С. Указ. соч. С. 24 — 26.

³ См.: Линкер С. Указ. соч. С. 27 — 30.

⁴ См.: Донских О.А. Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, 1984.

⁵ Мартынов В.В. Категории языка. Семиологический аспект. М., 1982. С. 7.

⁶ Линкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.

ния материальной культуры, лучше всего передаются не способом имитации, а при посредстве ЯЛ. Пока неизвестно, были ли зачатки Я. у более древних представителей вида Номо.

Несомненно, анатомическое строение, необходимое для членораздельной речи, развивалось параллельно с другими органами, необходимыми для прямохождения (строение стопы, позвоночника) и трудовой деятельности (строение кисти руки). Вряд ли, конечно, следует придерживаться категоричного высказывания Ф. Энгельса о том, что «труд сделал из обезьяны человека». Но несомненно то, что внеинстинктивная деятельность способствовала отбору наиболее приспособленных к ней носителей биологических мутаций, так как давала преимущества при выживании и воспроизводстве.

К числу таких мутаций следует отнести изменения в психофизиологической структуре человеческого организма. Речь идет не только об увеличении объема человеческого мозга, но и возникновении его функциональной асимметрии, при которой левое полушарие (у правой) «заведует» логическими операциями, а правое — образными.² Но главное все же заключается в другом.

Во-первых, в человеческом мозгу (в лобных долях левого полушария — для правой) появились специальные зоны, обеспечивающие речевую деятельность. Это зона Брока, зона Вернике, Сильвиева борозда. Интересно, что эти отделы мозга по-разному обеспечивают речевую деятельность. «Предполагается, что "процессор научения грамматике" локализован в коре лобной доли левого полушария, а именно — в зоне Брока. При нарушении в этой области мозга больные высказываются короткими, грамматически неправильными предложениями. По-иному ведут себя пациенты с повреждениями зоны Вернике, лежащей в левой височной доле. Их речь построена из грамматически правильных, но лишенных смысла предложений»³.

Во-вторых, человеческий мозг устроен таким образом, что в раннем детстве идет лавинообразный рост связей между различными нейронами коры головного мозга, что напрямую связано с усвоением Я.⁴ Надо отметить, что по прошествии определенного времени, если ребенок находится вне человеческого общества и языковой среды, то возможность стать человеком в ментальном смысле этого слова или исчезает, или заметно уменьшается (феномен Маугли). Это можно назвать заменой инстинктивного поведения научением.

Неограниченная возможность научения есть основной инстинкт человека. Но, как известно, по этой причине человек — единственное в мире животное, которое очень длительный период времени совершенно беспомощно и полностью зависит от родителей, от общества. И здесь мы сталкиваемся с еще одним важным условием, без которого невозможен современный человек с его языковым инстинктом, — наличие соответствующим образом организованного общества.⁵

Все вышесказанное позволяет сделать вывод: для возникновения и развития Я. не обязательно апеллировать к акту Божественного творения. Мы видим саморазвивающуюся систему, при которой эволюционные шаги в анатомическом и психофизиологическом строении поддерживают развитие внеинстинктивной деятельности и общественной организации. И наоборот, внебиологические формы заставляют закреплять в человеческой группе наиболее выгодные мутации. Я. в данном случае выступает как наиболее эффективный посредник между биологическими и социально-культурными аспектами эволюции человеческого рода. Этот процесс, собственно, и называется *антропосоциогенезом*.

¹ См.: Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. Коммуникация в царстве животных и в мире людей. М., 2005. С. 77-104.

² См.: Иванов Вяч.Вс. Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999.

³ Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. С. 429.

⁴ См.: Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. М., 2005; Линкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.

⁵ См.: Джохансон Д., Иди М. Люси. М., 1984.

Более всего специалисты в области антропологии и лингвистики заинтригованы *проблемой соотношения Я. и мышления*. Интересные предположения по этой проблеме выдвинули американские лингвисты Э. Сепир и Б. Уорф («гипотеза Сепира — Уорфа»)¹. По мнению этих авторов, мышление людей обусловлено категориями, которые имеются в их Я.; частный случай — лингвистическая относительность, которая предполагает, что разница в Я. вызывает различие в мышлении их носителей.

В настоящее время эта гипотеза вызывает сомнения. «Идея о том, что мышление и язык — одно и то же, — это пример того, что может быть названо общепринятым заблуждением...»². Так, например, были опровергнуты идеи Э. Сепира и Б. Уорфа о влиянии Я. на постижение цветового спектра и категорий времени.³

То же самое можно сказать о многочисленности названий снега у эскимосов: «Антрополог Лора Мартин документально зафиксировала, что эта легенда родилась в городском кабинете, становясь все более впечатляющей с каждым пересказом. В 1911 г. Боас как-то случайно обмолвился, что эскимосы имеют четыре не связанных между собой корня для обозначения снега. Уорф приукрасил этот рассказ... Его статья широко разошлась по разным изданиям, потом стала цитироваться в учебниках и популярных книжках по языкознанию, что привело к невероятному раздуванию первоначально упомянутых цифр в книгах...»⁴.

Сомнения в «чистоте эксперимента» вызывают и исследования американского лингвиста А. Блума относительно использования сослагательного наклонения в английском и китайском языках и воздействия этих грамматических структур на мышление.⁵

Однако, несмотря на имеющиеся сомнения, гипотеза Сепира — Уорфа способствовала появлению других концепций, которые не столь жестко определяют связь между Я. и мышлением. Это концепции «языковой личности» и «языковой модели мира».

Концепция *модели мира* апеллирует к архетипам, т. е. к совокупности заключенных в Я., а потому «сокращенных и упрощенных отображений всей суммы представлений о мире в данной традиции». При этом модель мира «...реализуется не как систематизация эмпирической информации, но как сочетание разных семиотических воплощений, ни одно из которых не является независимым...»⁶. Проще говоря, автор пишет о том, что содержание и структура Я. данной группы определяют ее «мифологию».

Но эта концепция имеет и обратную сторону: Я. провоцирует слово и мифотворчество отдельного человека, становящееся достоянием коллектива. «Язык непосредственно участвует в двух процессах, связанных с картиной мира. Во-первых, в его недрах формируется языковая картина мира, один из наиболее глубинных слоев картины мира у человека. Во-вторых, сам язык выражает и эксплицирует другие картины мира человека, которые через посредство специальной лексики входят в язык... При помощи языка опытное знание, полученное отдельными индивидами, превращается в коллективное достояние, коллективный опыт»⁷. По существу, авторы

¹ См.: *Звегинцев В.А.* Теоретико-лингвистические предпосылки гипотезы Сепира-Уорфа // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; *Уорф Б.Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; *Блэк М.* Лингвистическая относительность (Теоретические воззрения Бенджамена Л. Уорфа) // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.

² *Пинкер С.* Указ. соч. С. 47.

³ Там же. С. 49 — 56.

⁴ Там же. С. 53; *Martin P.* «Eskimo words for snow»: A case study in the genesis and decay of an anthropological example // *American Anthropologist*. 1986. 88. P. 418 — 423.

⁵ См.: *Bloom A.H.* The linguistic shaping of thought: A study in the impact of language on thinking in China and the West. Hillsdale, N.Y., 1981.

⁶ *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 5.

⁷ *Серебренников Б.А., Кубрякова Е.С., Постовалова В.И. и др.* Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988. С. И.

уверяют нас в том, что при помощи Я. человек творит и укрепляет в социуме новый «миф».

Интересно сравнить эти высказывания с еще одним взглядом, связывающим Я. и мышление. «В основе базовой функции метаязыкового сознания лежит механизм языкового контроля, обеспечивающий автоматизм мыслительной и речевой деятельности коммуникантов в случае соблюдения норм и включение сознательных усилий в случае нормативных нарушений и напряжений»¹. Это высказывание не противоречит двум предыдущим: лояльности Я. по отношению к уже существующему в нем «мифу» и настороженности по отношению к вновь возникающему.

При таком подходе гипотеза Э. Сепира и Б. Уорфа о безраздельном влиянии Я. на мышление принимает более скромные очертания. В отношении мышления Я. играет амбивалентную роль: он помогает ему, выстраивая логические ряды, но он и мешает, способствуя (или не очень препятствуя) мифотворчеству.

Скорее всего, мышление возникло еще на «доязыковой» стадии. Применительно к онтогенезу известный французский психолог Ж. Пиаже пишет: «...позволительно сделать вывод, что мышление предшествует Я. и что язык ограничивается тем, что глубоко преобразует мышление, помогая ему принять устойчивые формы посредством более развитой схематизации и более гибкой абстракции»².

Существует множество примеров мышления, не опосредуемого Я. Эти случаи наблюдаются при афазии, то есть утрате Я. в результате травмы; мышление характерно для людей, глухонемых с рождения и не владеющих ни одним искусственным Я. Известны случаи, когда глухонемые дети придумывали свой Я.

В исследованиях американского лингвopsихолога К. Уинн доказано, что уже в пятимесячном возрасте младенцы умеют на элементарном уровне считать в уме. Элементарные формы мышления существуют у животных, например у обезьян. Современные психолингвисты формулируют следующий вывод. «Люди думают не на английском, китайском или языке апачей; они думают на мыслекоде... Предположительно, он располагает символами для выражения понятий и комбинациями символов, которые соответствуют носителю и объекту действия... Но в сравнении с любым конкретным языком, мыслекод должен быть богаче в одних отношениях и проще — в других»³.

Вероятно, носители разных языков имеют схожие мыслекоды. «Похоже на то, что они даже совпадают: универсальный мыслекод. Знание Я., таким образом, означает знание того, как можно перевести мыслекод в словесные цепочки и наоборот. Люди, лишенные Я., тем не менее, обладают мыслекодом, а младенцы и многие животные предположительно обладают его более простым диалектом»⁴.

Я., таким образом, не равнозначен мышлению, но способствует (или может способствовать) его усилению и оптимизации.

Данным положениям предшествовали идеи французского лингвиста Гюстава Гийома. В частности, он писал: «В глубине нас структура языка представляет собой возможность мысленного видения, которую язык, стремясь к необходимости и достаточности, переводит в возможность мысленного высказывания, затем в возможность устного или письменного высказывания, затем в действительную устную или письменную речь. /.../Говорящий не заботится о возможности мысленного видения, ему достаточно возможности словесного высказывания...»⁵.

С учетом вышесказанного можно говорить о тесной системе положительных обратных связей между мыслекодом и Я. Однако пока совершенно непонятно взаимоотношение между такими лингвистическими категориями, как *языковой инстинкт*,

¹ Вепрева И.Т. Языковая рефлексия в постсоветскую эпоху. М., 2005. С. 317.

² Пиаже Ж. Генетический аспект языка и мышления // Психолингвистика: Сб. статей. М., 1984. С. 328.

³ Уинн К. Addition and subtraction in human infants // Nature. 1992. 358. P. 749 — 750.

⁴ Линкер С. Указ. соч. С. 69 — 70.

⁵ Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. М., 1992. С. 22.

Универсальная Грамматика, мыслекод. Возможно, ими описывается один комплекс predispositionности человека к речевой деятельности.

Сходство языков. Языковые универсалии

Идея о существовании универсалий Я. была предложена американскими лингвистами Д. Гринбергом, Ч. Осгудом, Д. Дженкинсом в 1961 г. Они, в частности, писали: «За бесконечным поражающим многообразием языков мира скрываются общие для всех них свойства. При всем безграничном несхождении оказывается, что языки созданы как бы по единому образцу. /.../ ...Поскольку язык представляет собой форму индивидуального поведения и одновременно форму общечеловеческой культуры, универсалии дают установить связь с психологическими закономерностями (психолингвистика) и сформулировать выводы относительно человеческой культуры в целом (этнолингвистика)»¹.

Языковые универсалии обнаруживаются по следующему принципу: если в Я. есть признак X, то в нем или наверняка, или с огромной долей вероятности есть признак Y (обратное не обязательно; так, если в Я. есть слово для определения «пурпурного», в нем будет слово для определения «красного», но не наоборот). В современных Я. обнаружено множество универсалий², которые, возможно, указывают на родство ментальных структур человечества и на происхождение всех Я. мира из единого праязыка (биологическая параллель: анатомическое строение всех видов позвоночных показывает, что они произошли от одной группы предков.)

Последнее предположение можно подтвердить и фактами об универсальном характере языкового развития. Я. изменяется под воздействием многих причин: изоляции, культурных заимствований и т. д. Как писал аргентинский лингвист Э. Косериу, «от так называемых "внешних факторов" не зависит только абстрактный язык, зафиксированный в грамматике и словаре. Изменяется же *реальный язык в своем конкретном существовании*»³ (курсив автора. —Л.П.).

Американскому лингвисту Моррису Сводешу удалось доказать, что скорость таких изменений, по крайней мере в лексике, постоянна для всех Я. мира. Для этого он выяснил, что та «...часть лексического запаса, которая обозначает коренные, фундаментальные и вместе с тем обыденные понятия, в противовес специальной, или так называемой "культурной", части словаря изменяется с относительно постоянной скоростью. /.../ ...Процент одинаковых слов, сохранившихся в обоих языках, показывает то количество времени, которое прошло с момента их разделения»⁴. За период в 1000 лет сохраняется приблизительно 85% общей лексики.

Было бы интересно перечислить «устойчивые» группы слов, а таких слов он выделил сначала 200, а потом сократил до 100. Это некоторые личные местоимения, вопросительные слова, коррелятивные слова, локализирующие слова, обозначения движения и покоя, действия, периоды времени, числительные, определения количества и величины, предметы и явления природы и т. д. (всего 23 группы)⁵.

Если посмотреть на весь список, то очевидно, что наиболее устойчивыми оказались слова, описывающие жизнь небольшой первобытной общины. Так, например, в

¹ Гринберг Дж., Осгуд Ч., Дженкинс Дж. Меморандум о языковых универсалиях // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970. С. 31.

² См.: Хоккет Ч.Ф. Проблема языковых универсалий // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970; Хёнгсвальд Г. Существуют ли универсалии языковых изменений? // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970; Фергусон Ч. Допущения относительно носовых: к вопросу о фонологических универсалиях // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970.

³ Косериу Э. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. 3. М., 1963. С. 147.

⁴ Сводеш М. Лексикостатистическое датирование доисторических лингвистических контактов (На материале племен эскимосов и североамериканских индейцев) // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 24-25, 33.

⁵ См.: Сводеш М. К вопросу о повышении точности в лексикостатистическом датировании // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 75 — 77.

группу «предметы культуры и культурной деятельности» входят слова: шить, веревка, стрелять, охотиться, варить, считать, играть, одевание, работать, танцевать, копье, вонзать, сражаться. Однако нетрудно подсчитать, что через 2 тыс. лет общей лексики в двух языках сохранилось бы всего 72 %, а далее, если добавлять еще по тысяче лет,— 61 %, 52 % и так вплоть до того времени, когда через 25 тыс. лет в двух языках останется 1 — 2 % родственных слов.

Это значит, что метод М. Сводеша имеет предельную историческую глубину, после которой родство Я. установить не удастся. Поэтому на основе этого метода невозможно реконструировать лексику праязыка.

Здесь мы вступили в область *сравнительно-исторической лингвистики*, возникшую в XVIII в. на основе изучения индоевропейских языков. Предполагается, что основателем этого научного направления стал живший в Бенгалии британский ученый Уильям Джонс, который в 1786 г. открыл близкое родство между латынью, древнегреческим Я. и санскритом¹, что привело к выявлению группы живых и мертвых Я. Европы и части Азии, объединенных в индоевропейскую языковую семью. Предполагали, что все эти языки или имели общего языка-предка, или восходили к диалектам одного Я.² С тех пор были выявлены и исследованы многие другие языковые семьи.³

При помощи методов *глоттохронологии* удается выявить и родство некоторых языковых семей между собой. Особые успехи здесь очевидны у Московской школы сравнительно-исторического языкознания (В. Иллич-Свитыч, С. Старостин, В. Дыбо, А. Милитарев и другие). Так, было установлено отдаленное родство между семитохамитскими, картвельскими, индоевропейскими, уральскими, дравидийскими, алтайскими Я., которые были объединены в ностратическую надсемью.⁴ Такое же очень древнее родство было выявлено между северокавказскими, синотибетскими и некоторыми индейскими Я. Но чем дальше в глубь времен, тем менее надежными становятся методы глоттохронологии.

Поэтому составленное в настоящее время «языковое древо», начиная от праязыка, выглядит, скорее, как гипотеза. Надо добавить, что наглядное представление об истории Я. формируется именно как древо: на общем стволе расположены ветви — некоторые из них потолще и постарше (индоевропейский праязык), некоторые потоньше и помоложе (например, русский Я.). Подобный образ развития Я. мира доказывается скорее не фактически, а логически: по тому же принципу принято представлять развитие биологических видов. Методы сравнительно-исторического языкознания позволяют реконструировать особенности жизни людей отдаленных эпох (например, см. работы Э. Бенвениста, Вяч. Иванова и т. д.).

Социальные функции и виды (формы) языка

Социальные аспекты функционирования Я. связаны в первую очередь с синхронией, с обстоятельствами его бытования в конкретных социально-культурных условиях. Обычно Я. существует как система *диалектов (социолектов), наречий и говоров*. В доклассовых и крестьянских обществах выделяется такой феномен, как *языковая непрерывность*. В этом случае один Я. через систему диалектов плавно переходит в другой.

¹ См.: Барроу Т. Санскрит. М., 1976. С. 11.

² См.: Андреев Н.Д. Раннеиндоевропейский праязык. Л., 1986.

³ См.: Гаджиева Н.З. (ред.) Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Современное состояние и проблемы. М., 1981; Она же (ред.) Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Задачи и перспективы. М., 1982; Она же (ред.) Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Теория лингвистической реконструкции. М., 1988; Шайкевич А.Я. Введение в лингвистику. М., 1995. С. 196 — 299.

⁴ См.: Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь. М., 1971; Он же. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь. Указатели. М., 1976; Он же. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь (по карточкам автора). М., 1984.

Такова, например, была ситуация до начала XX в. (т. е. массовой грамотности и широкого распространения СМИ) в России, где русский Я. (московский говор) через диалекты переходил сначала в белорусский, а потом и в польский. Ситуация языковой непрерывности наиболее ярко выражена на Новой Гвинее, где Я. ближних деревень взаимопонимаемы, а жители отдаленных друг от друга деревень встречаются при общении с языковым барьером.

Вот как эта ситуация описывается в литературе. «Видоизменения языковой системы, связанные с определенной территорией, называются диалектами... Более крупные диалекты иногда называют наречиями, которые могут включать многочисленные говоры. С собственно лингвистической точки зрения граница понятий "язык" и "диалект" очень условна, между ними нет принципиальной разницы... Неудивительно поэтому, что далекие друг от друга диалекты могут объединяться иногда в один язык и, наоборот, близкие диалекты иногда оказываются по разную сторону языковой границы»¹.

Так, например, многие китайские диалекты, зачастую находящиеся вне пределов взаимопонимания, объединяются в один китайский Я.. А тюркские кыпчакские Я. (татарский, башкирский, карачаевский, балкарский, ногайский и т. д.), носители которых вполне способны общаться друг с другом без переводчика, определяются по языковому, а не диалектному критерию.

Видоизменение общезыковой системы, связанное не с территорией, а с социальной группой, называется *социальным диалектом* (социолектом). Наиболее экзотический пример социолекта — это существование мужских и женских Я. у некоторых народов Меланезии, Азии и Америки. Наиболее распространенные случаи — существование молодежных Я., Я. высших и низших сословий, профессиональных арг, включая Я. преступного мира.

Как полагают социолингвисты, нормальное состояние человеческого общества — это дву- и многоязычие. Оно связано с неизбежностью *языковых контактов* между различными человеческими группами. Известный американский социолингвист У. Вайнрайх разделял *двуязычие* как практику попеременного пользования разными Я. и *интерференцию* как отклонение от норм одного Я. вследствие того, что человек знает несколько языков. Причем нередко использование того или иного Я. зависит не только от вопроса взаимопонимания, но и от *статуса* обоих Я.. Автор считает, что двуязычие «...представляет собой препятствие для формирования идей и их передачи»².

Современные исследования опровергают мнение националистически настроенных людей о том, что дву- и многоязычие негативно влияет на человеческую психику. Скорее наоборот, этот фактор способствует большей интеллектуальной мобильности, так как позволяет оперировать категориями нескольких культур, дает основания для лучшей социальной мобильности. Следует отметить, что всегда в полиэтнических и полиязыковых обществах имеет место факт различного статуса отдельных Я., тесно связанного со статусом той или иной этнической группы. Выделяются такие Я. с высоким статусом, как *литературный (письменный), государственный, Я. межнационального общения*, который может выступать в форме *койне*.

Литературный Я. имеет свою письменность и литературу в противоположность *бесписьменным* Я., сохраняющим культурное наследие в устной форме. Нередко один народ имеет несколько литературных Я. (армяне, норвежцы) или пользуется в качестве литературного Я. другого народа (литературный Я. австрийцев — хойдойче).

На государственном Я. осуществляется делопроизводство, причем в этом качестве может использоваться и один из местных Я., который получает название *официально-*

¹ См.: Шайкевич. А.Я. Указ. соч. С. 175.

² См.: Вайнрайх У. Языковые контакты. Состояние и проблемы исследования. Благовещенск, 2000. С. 127, 129, 130; Вережанин Е.М. Психологическая и методическая характеристика двуязычия (билингвизма). М., 1969; Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие // Зарубежная лингвистика. III. М., 1999; Табуре-Келлер А. К изучению двуязычия в социологическом плане // Зарубежная лингвистика. III. М., 1999; Гринберг Дж. Определение меры разноязычия // Зарубежная лингвистика, III. М., 1999; Эрвин С.М. Семантический сдвиг при двуязычии // Зарубежная лингвистика, III. М., 1999.

го (например, шведский Я. в Финляндии). Я. межнационального общения — обычно наиболее распространенный в данном регионе, который может обеспечивать межэтническое взаимодействие. Например, в Дагестане, кроме русского, эту функцию выполняют аварский и лакский Я.. В современном мире в этом качестве выступает английский Я. (правда, весьма упрощенный). Специальный случай — Я. культуры или религии (латынь, церковнославянский, арабский и пр.), которые до недавнего времени использовались разными народами для интеллектуального общения или богослужения.

Койне — это усредненный Я., возникший в рамках группы родственных диалектов и обеспечивающий взаимодействие между их носителями. Нередко койне лежит в основе государственных и литературных Я. Отдельный пример возникновения государственного Я. из Я. культуры — *иврит*. Перечисленные в двух предыдущих абзацах категории составляют предмет государственной языковой (культурной) политики.

Языковые контакты, двуязычие и интерференция могут иметь еще несколько последствий: формирование языковых союзов, жаргонов, пиджинов и креольских Я.. Первым понятием обозначается группа неродственных или отдаленно родственных Я., расположенных по соседству и обнаруживающих общие черты в своей грамматике и фонетике. Образование языковых союзов связано с тесными контактами и взаимообменом лингвистическими навыками. Такие союзы можно обнаружить на Северном Кавказе, на Балканах, в регионе «Китай и Юго-Восточная Азия». При этом выделяется особая форма — культурно-языковые союзы, то есть «...группы языков с общим культурно-историческим прошлым, проявляющимся в сходстве словаря (особенно семантики), стилистики, системы письма, иногда и грамматики».

На земном шаре уже несколько веков существует четыре больших культурно-языковых союза. Речь идет об интернационализмах, которыми эти Я. насыщены и которые восходят к одному-двум местным Я.. Один из этих культурно-языковых союзов охватывает Европу, второй — исламские страны Азии и Африки, третий — Индию и страны Юго-Восточной Азии, а четвертый — Китай, Корею, Японию и Вьетнам.¹ Очевидно, что понятие «культурно-языковые союзы» тесно связано с тем, что определяется как «цивилизация».

Понятия жаргона, пиджина и креольского Я. трактуются в целом как «контактные Я.», т. е. это «новая система, новый язык с собственной фонологией, словарем, грамматикой», возникший на основе нескольких других языков.² Однако три этих типа располагаются по определенной шкале.

Жаргон — это в данном случае Я., возникший для временных контактов, не имеющий устойчивых языковых компонентов. Пиджин имеет продолжительный во времени характер, однако это Я., не имеющий своих носителей. «Задача жаргона и пиджина — обслуживать минимум потребностей в коммуникации; наиболее типичные ситуации их возникновения — торговля и низкоквалифицированный труд (в прошлом, например, рабов на плантациях, сейчас — иностранных рабочих в добывающих отраслях промышленности). Если людям редко приходится прибегать к такому элементарному средству общения и контингент лиц, участвующих в коммуникативном процессе, постоянно меняется, то стабильная система не успевает складываться, и этот вспомогательный язык либо просто исчезает, либо остается на стадии жаргона»³. Наиболее известный пример креольского Я. — это суахили (арабская основа, влияние банту), который считают родным в Восточной Африке 40 млн. человек.

Искусственные языки

К вопросам социолингвистики можно отнести проблемы искусственных Я. и паралингвистических способов коммуникации. В первом случае следует говорить о Я.,

¹ Шайкевич А.Я. Указ. соч. С. 188—189.

² Беликов В.И. Пиджины и креольские языки Океании. Социолингвистический очерк. М., 1998.

С. 5.

³ Там же. С. 15—17.

полностью соответствующих естественным, но намеренно придуманных для их замещения. Наиболее известным из них можно считать *эсперанто*, созданный Л.М. Заменгофом в 1887 г. для облегчения общения между людьми.¹ Надо, однако, сказать, что эсперанто строился по модели европейских Я., т. е. вряд ли мог стать всемирным Я. общения. Но, например, компьютерные «Я.» нельзя отнести к категории искусственных языков, так как они не соответствуют приведенному ранее определению естественного Я. Эсперанто — это в потенциале креольский Я., а «Я.» компьютера — это набор команд для «нашего электронного друга».

Паралингвистические способы коммуникации восходят к упрощенным формам естественного Я., но имеют специфическую природу. К ним относятся распространенные в некоторых культурах Я. жестов, свиста, а также Я. глухонемых и т. д.² Можно расширить сферу паралингвистики, включив сюда некоторые символические Я. типа дорожных знаков, форменных различий, торговых марок и т. д. По существу, они в известной мере обслуживают лишь одну — коммуникативную — функцию естественного Я.. Ведь даже если говорить о наиболее развитой паралингвистической форме — Я. глухонемых, — трудно рассуждать применительно к ней о категориях «внутреннего Я.», связанного с мышлением.

Особое направление социолингвистики называется *лингвистической прагматикой* и «...изучает поведение знаков в реальных процессах коммуникации»³. В его рамках исследуются такие проблемы, как речевые акты (речевая деятельность), роль Я. в моделировании социального взаимодействия, речевые стратегии и пр. В силу специфичности этого направления лингвистики, его полидисциплинарного характера здесь придется ограничиться лишь ссылкой на основные работы.⁴

Язык и письменность

Письмо и письменность изучаются разделом лингвистики, названным *грамматологией*. «К письму относятся зафиксированные в специальных текстах норматив построения и интерпретации письменного произведения, азбука, пропись, учебная грамматика, а к письменности — система текстов, соотносимых по определенным признакам между собой и с текстами других письменностей, образующих ареал»⁵.

Письмо можно отнести к новой (после Я.) форме символической человеческой деятельности, преобразующей фонетические знаки в зрительные. Знаки письма, по существу, не повторяют звуки Я., а указывают его носителю, какие звуки здесь подразумеваются: так, в русских словах «мама» и «мямя» буква «м» относится к разным звукам естественного Я.

Поэтому вряд ли можно говорить о письме как об искусственном Я.; оно ближе к паралингвистическим способам коммуникации. Письмо оперирует «знаком для знака» — т. е. это уже не «вторая», а «третья» реальность. Из четырех выделенных нами в определении естественного Я. функций письмо усиливает функции творчества

¹ См.: *Исаев М.И.* Язык эсперанто. М., 1981.

² См.: *Колианский Г.В.* Паралингвистика. М., 1974; *Кондратов А.М.* Книга о букве. М., 1975; *Семёнова З.В., Исаев М.И.* Учебник языка эсперанто. М., 1984; *Соломиника А.* Семиотика и лингвистика. М., 1995. С. 206-210.

³ *Арутюнова Н.Д., Падучева Е.В.* Истоки, проблемы и категории прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985. С. 3.

⁴ См.: *Клаус Г.* Сила слова. Гносеологический и прагматический анализ языка. М., 1967; *Чемоданова Н.С. (ред.)* Новое в лингвистике. Вып. VII. Социолингвистика. М., 1975; *Белл Р.Т.* Социолингвистика. Цели, методы и проблемы. М., 1980; *Падучева Е.В. (ред.)* Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М., 1985; *Городецкий Б.Ю. (ред.)* Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986; *Петров В.В. (ред.)* Язык и моделирование социального взаимодействия. Сб. статей. М., 1987; *Дейк Т.А. ван* Язык. Познание. Коммуникация: Сб. работ. М., 1989.

⁵ См.: *Волков А.А.* Грамматология. Семиотика письменной речи. М., 1982. С. 19; *Зиндер Л.Р.* Очерк общей теории письма. Л., 1987; *Иванов Вяч.Вс. (сост.)* Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXI. Новое в современной индоевропеистике. М., 1988.

(художественная литература и пр.), трансляции (передачи и накопления опыта) и коммуникации.

Возникновение письма можно связать с возникновением государственности — по крайней мере, это справедливо для развитых стадий письма. В эволюции письма таких стадий прослеживается несколько: *пиктография*, *идеография*, *слововое письмо*, *буквенное письмо*.¹ Следует отметить, что письмо возникло независимо в разных (и во многих) частях планеты, а этот факт, вероятно, свидетельствует об универсальном характере человеческой культуры, связанном с универсальностью человеческого Я.

Пиктографическое письмо опирается на систему конвенциональных (или, по крайней мере, взаимопонимаемых) символов, однако оно далеко от фонетической, грамматической и синтаксической природы естественного Я.. Пиктографическое послание передает лишь общий смысл, который может быть воспроизведен в естественном Я. разными способами. При дальнейшем развитии письма образ все более привязывается к его фонетическому символу. Возможно, само письмо повторяет «маршрут» развития человеческого Я. — от «цельности и нерасчлененности» образа, фиксируемого одним знаком, до создания отдельных знаков для важных частей этого «образа».

Следует отметить, однако, что если само письмо возникло спонтанно во многих частях мира, то *фонетическое письмо*, основанное на азбуке, т. е. на графической имитации звуков естественного Я., возникло однажды — в Финикии. Усвоенное древними греками, оно стало или прямой основой, или моделью для азбук всех народов мира. «Третья реальность» в виде письма (и главное, литературы) не стала последней. Театр, радио, кинематограф, телевидение, компьютер создают новые системы опосредований между «цельностью и нерасчлененностью» образа реального мира и внутренним миром человека.

См. также статьи: *Коммуникация межкультурная*; *Культура: основания, определения, понятия*; *Мифы*; *Народная культура*; *Национальная культура*; *Общество*; *Племя*. *Народ*. *Нация*; *Ритуал*; *Социальная структура*.

Соч.: Белл Р.Т. Социоллингвистика. Цели, методы и проблемы. М., 1980; Блумфильд Л. Язык. Благовещенск, 1999; Блэк М. Лингвистическая относительность (Теоретические воззрения Бенджамена Л. Уорфа) // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. М., 1993; Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие // Зарубежная лингвистика. III. М., 1999; Вайнрайх У. Языковые контакты. Состояние и проблемы исследования. Благовещенск, 2000; Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. М., 1992; Городецкий Б.Ю. (ред.) Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986; Гринберг Дж. Осгуд Ч., Дженкинс Дж. Меморандум о языковых универсалиях // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970; Гумбольдт В., фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984; Гумбольдт В., фон. Язык и философия культуры. М., 1985; Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация: Сб. работ. М., 1989; Дьяконов И.М. (ред.) Тайны древних письмен. Проблемы дешифровки: Сб. статей. М., 1976; Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; Жинкин Н.И. Язык — речь — творчество. М., 1998; Иванов Вяч.Вс. Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999; Клаус Г. Сила слова. Гносеологический и прагматический анализ языка. М., 1967; Косериу Э. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. III. М., 1963; Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М., Жуковский. 2003; Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Становление человека печатающего. М., 2005; Мамудян М. Лингвистика. М., 1985; Марр Н.Я. Баскско-кавказские лексические параллели. Тбилиси, 1987; Мартине А. Основы общей лингвистики // Новое в лингвистике. Вып. III.

¹ См.: Кондратов А.М. Книга о букве. М., 1975; Дьяконов И.М. (ред.) Тайны древних письмен. Проблемы дешифровки: Сб. статей. М., 1976; Фридрих И. История письма. М., 1979; Кнорозов Ю.В. (ред.) Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986.

М., 1963; *Мейе А.* Сравнительный метод в историческом языкознании. М., 1954; *Падучева Е.В. (ред.)* Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М., 1985; *Панов Е.Н.* Знаки, символы, языки. Коммуникация в царстве животных и в мире людей. М., 2005; *Петров В.В. (ред.)* Язык и моделирование социального взаимодействия: Сб. статей. М., 1987; *Пиаже Ж.* Генетический аспект языка и мышления // Психолингвистика: Сб. статей. М., 1984; *Линкер С.* Язык как инстинкт. М., 2004; *Потебня А.А.* Мысль и язык. Киев, 1993; *Сводеш М.* Лексикостатистическое датирование доисторических лингвистических контактов (На материале племен эскимосов и североамериканских индейцев) // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; *Сводеш М.* К вопросу о повышении точности в лексикостатистическом датировании // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; *Семереньи О.* Введение в сравнительное языкознание. М., 1980; *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993; *Соссюр Ф., де.* Труды по языкознанию. М., 1977; *Степанов Ю.С. (сост.)* Семиотика: Антология. М., 2001; *Теньер Л.* Основы структурного синтаксиса. М., 1988; *Трубецкой Н.С.* Избранные труды по филологии. М., 1987; *Трубецкой Н.С.* Основы фонологии. М., 2000; *Уорф Б.Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; *Фергусон Ч.* Допущения относительно носовых: к вопросу о фонологических универсалиях // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970; *Фридрих И.* История письма. М., 1979; *Хёнигсвальд Г.* Существуют ли универсалии языковых изменений? // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970; *Хоккет Ч.Ф.* Проблема языковых универсалий // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970; *Хомский Н.* Логические основы лингвистической теории. М., 2000; *Хомский Н.* О природе и языке. М., 2005; *Чемоданова Н.С. (ред.)* Новое в лингвистике. Вып. VII. Социолингвистика. М., 1975; *Якобсон Р.* Избранные работы. М., 1985; *Chomsky N.* Reflections on language. Pantheon, 1975; *Hausser M.* The evolution of communication. Cambridge, MA, 1996.

Лит.: Андреев Н.Д. Раннеиндоевропейский праязык. Л., 1986; *Арутюнова Н.Д., Падучева Е.В.* Истоки, проблемы и категории прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985; *Барроу Т.* Санскрит. М., 1976; *Беликов В.И.* Пиджины и креольские языки Океании. Социолингвистический очерк. М., 1998; *Березин Ф.М.* История русского языкознания. М., 1979; *Березин Ф.М.* История лингвистических учений. М., 1984; *Блох М.Я.* Теоретические основы грамматики. М., 1986; *Бондалетов В.Д.* Социальная лингвистика. М., 1987; *Вепрева И.Т.* Языковая рефлексия в постсоветскую эпоху. М., 2005; *Верещагин Е.М.* Психологическая и методическая характеристика двуязычия (билингвизма). М., 1969; *Волков А.А.* Грамматология. Семиотика письменной речи. М., 1982; *Гаджиева Н.З. (ред.)* Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Современное состояние и проблемы. М., 1981; *Гаджиева Н.З. (ред.)* Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Задачи и перспективы. М., 1982; *Гаджиева Н.З. (ред.)* Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Теория лингвистической реконструкции. М., 1988; *Гринберг Дж.* Определение меры разноразличия // Зарубежная лингвистика, III. М., 1999; *Десницкая А.В. (ред.)* Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века. Л., 1984; *Десницкая А.В., Кацнельсон С.Д. (ред.)* История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985; *Джохансон Д., Иди М. Люси.* М., 1984; *Донских О.А.* Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, 1984; *Звегинцев В.А.* Теоретико-лингвистические предпосылки гипотезы Сепира—Уорфа // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960; *Зиндер Л.Р.* Очерк общей теории письма. Л., 1987; *Иванов Вяч.Вс. (сост.)* Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXI. Новое в современной индоевропеистике. М., 1988; *Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь. М., 1971; *Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь. Указатели. М., 1976; *Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь (по картотекам автора). М., 1984; *Исаев М.И.* Язык эсперанто. М., 1981; *Кац-*

нелсон С.Д. Общее и типологическое языкознание. Д., 1986; Кнорозов Ю.В. (ред.) Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986; Колианский Г.В. Паралингвистика. М., 1974; Кондратов А.М. Книга о букве. М., 1975; Маковский М.М. Лингвистическая генетика. Проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. М., 1992; Мартынов В.В. Категории языка. Семиологический аспект. М., 1982; Рождественский Ю.В. Общая филология. М., 1996; Семенова З.В., Исаев М.И. Учебник языка эсперанто. М., 1984; Серебренников Б.А., Кубрякова Е.С., Постовалова В.И. и др. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988; Соломиник А. Семиотика и лингвистика. М., 1995; Степанов Ю.С. Основы общего языкознания. М., 1975; Табуре-Келлер А. К изучению двуязычия в социологическом плане // Зарубежная лингвистика. III. М., 1999; Туманян Э.Г. Язык как система социолингвистических систем. Синхронно-диахроническое исследование. М., 1985; Хойер Г. Антропологическая лингвистика // Зарубежная лингвистика, II. М., 2002; Философский энциклопедический словарь. М., 1983; Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990; Шайкевич А.Я. Введение в лингвистику. М., 1995; Эрвин С.М. Семантический сдвиг при двуязычии // Зарубежная лингвистика, III. М., 1999; Bickerton D. Roots of language. Ann Arbor, Mich., 1981; Bloom A.H. The linguistic shaping of thought: A study in the impact of language on thinking in China and the West. Hillsdale, N.Y., 1981; Holm J. Pidgins and creols. N.Y., 1980; Martin P. «Eskimo words for snow»: A case study in the genesis and decay of an anthropological example // American Anthropologist. 1986. 88; Wynn K. Addition and subtraction in human infants // Nature. 1992. 358.

Л.С. Перепелкин

А

Адлер П.	414
Адлер Ф.	115
Адорно Т.	278, 707, 708
Айнсворт М.	900
Аквинский Фома	38
Алаев А.Б.	481
Алашеев С.	508
Александр Дж.	188, 189, 267-268, 271, 272, 276
Алексеев В.П.	95
Алигьери Данте	38
Алмонд Г.	734, 735
Альберти Леон Батиста	39, 40
Альварес Р.	247
Альварес-Перер Ф.	24
Альтман И.	236-237
Альтюссер Л.	174, 281, 282, 872
Амин С.	825
Аммон О.	166-167
Ампер Ж.-Ж.	91
Ананьев Б.Г.	598
Андерсон Б.	931
Андерсон Д.	22
Андре К.	16
Андреева Г.М.	914
Андрианов Б.В.	220
Анкерман Б.	17, 126
Антисери Д.	640
Антуан М.Ж.	92
Анучин Д.Н.	108
Анфиас Ф.	309
Аппадурай А.	77, 247, 250
Аристотель	176, 775
Арним А. фон	101
Арутюнян Ю.В.	61
Афанасьев А.Н.	107
Ахилес Т.	16

Б

Баден-Пауэлл Б.Г.	56, 59, 470
Баландье Ж.	531
Бальтазар Х.У. фон	601

Бандура А.	119-120
Барнес Дж.	66
Барнов В.	152
Барри Г.	217
Барт П.	423
Барт Р.	26, 98, 174, 270, 325, 327, 710, 747
Барт Ф.	930
Барулин В.С.	444, 839
Бастиян А.	15, 16, 101, 149, 193, 199
Батлер Дж.	798
Бауман З.	699, 700
Бауман Р.	225
Бауманн Г.	105
Бауэр О.	94
Бахофен И.	16, 193
Бебель А.	94
Бейлз Р.	188
Бейль	44
Бейтс М.	209
Бейтсон Г.	20, 985
Бек У.	689, 692, 693, 823
Беккер Г.	72, 771
Белановский С.А.	505
Белингаузен Ф.Ф.	107
Белинский В.Г.	728
Белл Д.	279, 280, 690, 701
Бендикс Р.	826
Бенедикт Р.	20, 21, 150, 151, 161, 290, 881
Беннет Д.	214, 479
Бенхабиб С.	732, 733
Бергер В.	407
Бергер П..Л.	277, 698, 770, 876, 877, 912
Бердяев Н.А.	217, 632, 633
Березкин Ю.Е.	536
Берк К.	125
Берри Дж.	218
Бест С.	299
Бестужев А.Ф.	49
Бетей А.	66
Бехтерев В.М.	110
Бёрджесс Р.Л.	124

Бжезинский З.	213
Бидни Д.	126
Билз Р.	894
Бинсвангер Л.	148, 880
Бирн Р.У.	120
Биттнер Э.	221
Блам А.	221, 225, 226
Блартон-Джонс Н.	907
Блау П.	409
Блох М.	73, 342, 531
Блум А.	974
Блумер Г.	876
Блумер Д.	392
Блумфильд Л.	969
Блур Д.	72
Боас Ф.	15, 17, 20, 58, 77, 78, 105, 127, 161, 168, 265, 290, 294, 405, 882
Бовуар С. де	794
Богданов В.В.	109
Богораз-Тан В.Г.	108, 213
Боден Ж.	933
Бодрийяр Ж.	26, 98, 280, 323, 331-332
Бок Ф.	151, 353
Бокль Г.Т.	211, 340
Бокс Х.О.	120
Болинг Р.	576
Болтон Р.	217, 218
Боннэ Ш.	192
Босков А.	771
Боулби Дж.	230
Боханан П.	139
Брайтмен	82
Бранниган Ч.Р.	900
Браун Н.	26
Бромлей Ю.В.	61, 110, 445, 924-925
Бросс Ш. де	91
Броуни Я.	933
Бруни Леонардо	39
Бруно Джордано	41, 43
Буравой М.	242, 245, 502
Бургиньон Г.	215
Бурдые П.	98, 99, 256, 275, 276
Буслаев Ф.И.	107
Буш К.	120
Бушел Д.	124
Бхабха Х.	309
Бэйджхот У.	200
Бэйн Р.А.	115
Бэкон М.	217
Бэр К.М.	14
Бюхер К.	102-103

В

Вайд А.	22
Вайда Э.	195, 215
Вайнрайх У.	978
Вайц Т.	16, 101, 149, 156, 160, 168, 192
Ваккенродер В.	51
Валла Лоренцо	39
Валлерстайн И.	245
Ван Маанен Дж.	502
Вебер М.	105, 255, 271, 411, 532, 562, 662, 774
Веглин Ч.Ф.	23
Вейлэ К.	103
Вейсс А.П.	114, 115
Вейте Р.	420
Верба С.	734, 735
Вернан Ж.-П.	642
Вернер О.	23, 139
Веселовский А.И.	101
Вестермарк Е.	16
Вестфаль-Хелльбуш З.	105
Веспери М.	407
Видер Л.	221, 225
Вико Дж.	16, 45, 69, 199, 669-670
Виллиген Дж. ван	540, 544
Виллис П.	274-275
Виллис Р.	907
Вильсон В.	932
Вильямс Р.	82, 256, 962
Винкельман И.И.	52
Вирт Л.	563, 810, 813
Висалберги Э.	120
Витгенштейн Л.	225, 329
Виткин Х.	217
Вольтер Ф.	46, 47, 92, 335, 336
Вольтман Л.	165-166
Вольф А.	247
Вольф Х.	48, 248
Воронкова Л.П.	591
Ворсли	77
ВудХ.	221
Вульф Э.	59, 77, 245, 475
Вундт В.	149, 156-157, 158, 160
Выготский Л.С.	149, 908

Г

Газенко О.	216
Гайяно Д.	414
Галантер Ю.	120

Галев Б.Г.	120	Грамши А.	82, 256, 268, 274, 281, 282
Гальперин С.Д.	59	Графский В.Г.	583
Гальтон Ф.	166	Гребнер Ф.	17, 58, 104, 126, 128
Гамет Ф.	502	Григорьян Б.Т.	604
Ганди М.	70	Грим Я.	101, 107
Гарстен К.	248	Гроссберг Л.	286
Гартман Э. фон	142	Гроссе Э.	103
Гарфинкель Г.	26, 222, 696	Гроций Г.	57
Гастев А.К.	759	Губогло М.Н.	61
Гатри Э.Р.	114, 115	Гуди Дж.	71, 848
Гваттари Ф.	98, 288, 318, 325, 328, 330	Гудинаф У.	23, 132, 139, 387,663,671
Гегель Г.В.Ф.	51, 53, 148, 149, 153, 155-156, 158, 191, 210, 314, 629, 899	Гудфеллоу Г.	573
Геккель Э.	143, 159	Гузинде М.	17, 128
Гекели Дж.	231	Гумбольдт А. фон	687, 969
Геллиер Э.	74, 731	Гумилев Л.Н.	110, 216-217, 925-926
Гельвеций К.	46, 47	Гумперц Дж.	225
Гельвальд Фр.	103	Гунта А.	244
Генкель И.	17, 128	Гурвич	97
Геннеп А. ван	94, 816	Гуревич П.С.	639
Георга И.Г.	107	Гуссерль Э.	148, 641
Гердер И.Г.	48, 100, 101, 338, 670, 734	Гюнтер Г.	166
Герланд Г.	103	А	
Гессе Г.	144		
Гибсон Дж.	119	Д'Аламбер	46
Гидденс Э.	7, 26, 348, 353, 717, 770, 771, 825, 947	Д'Андреаде Р.	131, 133
Гийом Г.	975	Дави Ж.	96
Гилрой П.	300, 307, 308	Да Винчи Леонардо	40, 42
Гинс Г.К.	759	Далей Т.	248
Гинсберг М.	126	Дали С.	146
Гирц К.	24, 26, 70, 72, 74, 75, 77, 255,271,291, 504, 508, 616	Дальтон Дж.	476, 477, 478, 575-576
Глакмен М.	66, 67, 69, 183, 498, 500, 622, 623, 652, 848, 866-867	Данбар Р.	120
Глейзер Н.	202	Данилевский Н.Я.	213, 338
Глюкман М.	26, 265	Данн Дж.	238,902-903
Гмелин И.-Г.	107	Дарвин Ч.	62, 192, 194, 200
Гоббино Ж.-А. де	95, 162-164, 339	Девис К.	188
Гоббс Т.	42, 44, 45-46, 92, 766	Де Вое	230
Годелье М.	73, 174, 532, 578	Делёз Ж.	26, 98, 288, 313, 318, 320, 325, 328, 330
Головин В.М.	107	Дельфи К.	797
Гольбах	46	Демоз Л.	162
Горер Дж.	20, 151	Деникер Ж.	94
Гоулднер О.У.	278-279	Дерлик А.	300
Гоффман Э.	271,487,564, 696, 815, 816	Деррида Ж.	26, 98, 316, 327, 329, 330
Граберн Н.	249	Джевертс Д.	249
		Джеймс У.	944
		Джеймсон	77
		Джемс У.	111

Дженкс К. 282, 284
 Джефферсон Г. 221, 228
 Джонс Н.Б. 230
 Джонс У. 977
 Дидро Д. 45, 46, 47, 92
 Дикс Х. 20
 Диксон Р. 128
 Диксон У. 496
 Дильтей В. 149, 160, 161, 268, 525

Диттмер К. 105
 Додд С.К. 115
 Доллард Дж. 20, 118, 150
 Достоевский Ф.М. 70
 Драйвер Г. 131
 Дреттас Ж. 24
 Дридзе Т.М. 26
 Дробижева Л.М. 61
 Друкер П. 760
 Дуглас М. 66, 71-72, 272
 Дункан Б. 563
 Дункан О. 563
 Дьюи Дж. 111, 153
 Дэнгирар Ж.-К. 24
 Дю Буа К. 20, 78, 79, 308, 572, 882

Дюркгейм Э. 16, 18, 25, 66, 93, 95 — 96, 158, 170, 177, 178-179, 193, 210, 272, 273, 277, 525, 562, 775-776, 848, 852 -854, 855, 944, 952

Е

Ельмслев Л. 969
 Емельянов Ю.Н. 444-445, 596
 Ензен А. 105
 Ерасов Б.С. 449, 618
 Ефименко П.С. 471, 479

Ж

Жарнявска-Йоргес Б. 501

З

Зенталл Т.Р. 120
 Зервудацки С. 24
 Зёдерблом Н. 944
 Зибер Н.И. 16, 193, 571
 Зиммель Г. 105, 347, 792

Зингер Э.А. 114
 Знанецкий Ф. 115, 421
 Зуев В. 107

И

Иванов В.В. 25, 97, 445
 Ильина М. 507
 Иконникова С.Н. 445
 Ингольд Т. 429
 Инкелес А. 752
 Ионин Л. 8, 352, 353, 445, 447, 591, 698
 Ипполит Ж. 146
 Иэрхарт Б.Г. 948
 Йин Р. 408
 Йоргенсен Дж. 131, 406, 413, 414, 459

К

Кавелин К.Д. 16, 193
 Каган М.С. 639, 683
 Казагранде Д. 139
 Калам-Гриоль Ж. 24
 Калачев Н.В. 470
 Калиновский Г. 107
 Кампанелла Томмазо 43
 КамперД. 600
 Камю А. 740
 Кант И. 6-7, 10, 44, 47, 48, 149, 153, 154-155, 158, 191, 629, 879

Кантор Дж.Р. 114
 Каплан П. 423
 Карбонье Ж. 582
 Кардинер А. 20, 161, 882
 Кареев Н.И. 774, 775
 Кармин А.С. 683
 Карнейро Р. 131
 Кассирер Э. 630, 639, 945
 Кастанеда К. 26, 97
 Кастельс М. 691
 Каутский К. 94
 Квинтилиан 38
 Кейнс Дж. 755
 Келле В.Ж. 766
 Келли П. 319
 Келлнер Д. 299
 Кеннел Дж. 902
 Кереньи К. 144
 Кесслер С. 797
 Киблицкая М. 508

Кирни М.	77, 242	Кун А.	107
Кисинг Ф.	139	Кун Т.	13,21,26, 72,410
Киссинджер Г.	213	Куницын А.П.	49
Клакхон К.	20, 354, 554, 555, 649, 650, 654, 671, 911	Куннисон Ш.	498, 500
		Кунов Г.	103, 947
Клаус М.	902	Купер А.	75
Клейн В.	793	Кустанс Д.М.	120
Клейнманн А. и Д.	250	Кутбы С.	829
Клемм Г.	16, 192	Кушнер П.И.	61
Клиффорд Д.	26, 77, 248, 263, 306	Кэббин А.	400, 403
Ключевский В.О.	217	Кэмпбел Д.	400
Ковалевский М.М.	16,58, 107, 193, 359		
Коган Л.Н.	587	И	
Козер Л.	186	Да Барс У.	20
Козлов В.И.	61, 110, 220	Лагуна Дж.А. де	114
Козлова Н.Н.	447, 455, 589, 590	Лазарсфельд П.	398, 419
Колберг Л.	913	Лайон Э.	550
Колл Дж.	120	Лакан Ж.	26, 146-148, 174, 330
Коломи П.	188, 189		
Колридж С.Т.	51	Аакер К.	422
Комаров М.С.	589	Ламарк Ж.	192
Кон И.С.	491, 593	Ламетри	46, 47
Кондильяк	46	Ландберг Дж.Э.	115
Кондорсе М.	45, 335, 336	Ландино Кристофоро 41	
Конклин Х.	139	Лассуэл Г.	717
Коннер М.	907	Лафарг П.	94
Коннор У.	74, 929	Лацарус	158
Конт О.	16, 92-93, 176, 177, 193, 198, 339, 776	Ле Клер Э.	576
Конфуций	32	Леббок Дж.	15, 16, 63, 193
Копнин П.В.	642	Лебон Г.	149, 157, 212
Копперс В.	17, 18, 128	Левеллен Т.	77, 78, 245, 250, 254, 266
Коронил Ф.	303	Леви М.	188
Кортаев А.В.	536	Леви-Брюль Л.	16, 96-97, 193, 945
Косериу Э.	976	Левин М.Г.	220
Костюченко Л.	699	Левинсон Д.	20
Котт Н.	424	Леви-Стросс К.	7, 24, 68, 69, 71, 72, 81, 97-98, 146, 168, 169-170, 171-173, 174-175, 179, 325, 326, 345, 348, 357, 428-429, 448, 531, 587, 590, 650, 661, 662, 803, 872, 873-874, 943, 950, 952
Коффка К.	117		
Коцеба О.Е.	107	Лейбниц	48, 144, 191
Козн А.	741, 742	Лейч В.	315
Козн Р.	400	Леке Б.	215
Крапах М. фон	230	Ленин В.И.	471, 761, 932
Крашениников С.П.	107	Лепехин И.И.	107
Кребер А.	15, 17, 120, 126, 127, 150, 160, 161, 168, 217, 265, 474, 650, 867	Лессинг Г.Э.	48
Кристева Ю.	26	Летурно Ш.	16, 93, 193, 212
Крузенштерн И.Ф.	107		
Куайатт Д.	120		
Куббель Л.Е.	532		
Кук С.	577		
Кулишер М.И.	107		

Лефебр А.	696, 697, 698, 743, 746	Макиавелли Николо	41, 42-43
Лефевр Л.	120	МакКена В.	797
Лешли К.С.	114, 115	МакКлинток А.	299
Лёш А.	105	Маклелланд Д.	752
Ли Кс.	246	Мак-Леннан Дж.	15, 16, 63, 193, 198
Ли Р.Б.	20, 230	Маклюэн М.	701, 711, 713, 716, 717, 748
Либерман Ф.	972	Максимов А.М.	109
Линд Р.С.	867	Максимов А.Н.	108
Линд Х.М.	867	Мак Робби А.	281, 282
Линденау Я.	107	Мак-Хью П.	221, 225, 226
Линкольн Б.	215	Малахов В.С.	691, 692
Линтон Р.	20, 867, 882, 889, 892, 895	Малиновский Б.К.	18, 20, 58, 64-66, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 77, 108, 152, 154, 160, 161, 178, 179, 181-182, 265, 405, 406, 540, 553, 557, 572, 621-622, 624, 650, 652, 661, 803, 848, 888, 945
Линч М.	221	Мальбранш Н.	631
Лиотар Ж.-Ф.	26, 98, 279, 280, 329, 964	Мангейм К.	743
Липперт И.	16, 193	Мандевиль	45
Липперт Ю.	15, 102	Манетти Дж.	38, 40
Липе Ю.	103	Мани Л.	300
Липсет С.	188, 269	Мани Т.	144, 737, 738
Лист Ф.	105	Маретт Р.	943
Лисянский Ю.Ф.	107	Маркарян Э.С.	646, 677
Литке Ф.П.	107	Маркович Я.	107
Лич Э.	66, 67, 68-69, 71, 75, 174, 849, 873	Маркс К.	17, 73, 81, 94, 145, 532, 533, 631, 869
Ллойд-Морган К.	110	Маркузе Г.	26, 278, 708
Локк Дж.	44, 45-46	Маркус Д.	77, 261
Ломброзо Ч.	211	Мартинье Х.	420
Лонсбери Ф.	23	Маслоу А.	93
Лоренц К.	148, 160, 230-231, 239, 843	Мастерс Р.А.	239
Лосев А.Ф.	821	Матвеев П.А.	471
Лосский Н.О.	633	Маурер Г.Л. фон	469
Лотман Ю.М.	97	Межуев В.М.	618
Лоуи Р.Р.	126	Мейн Г.Дж.С.	56, 59, 63, 470
Лоуи Р.Х.	161	Мейнард Смит Дж.	120
Лукман Т.	698, 770, 876, 877, 912	Мейо Э.	494, 496
Луман Н.	6, 188, 189, 357	Мейр Ф.	66
Льюис О.	26	Мелетинский Е.М.	951
Лэнг Р.	26	Мелье Ж.	46
Лэнг Э.	63, 942	Мердок Дж.П.	22, 118, 139, 653, 654, 656, 871
Ляпуз Ж.В. де	95, 166, 167	Мертон Р.	19, 151, 178, 184- 185, 269, 385, 396, 874, 875
Ляски Р.	211	Мерфи Г.	153
М		Метро Р.	20
Майн Г.	199	Механ Х.	221
Майнов В.Н.	471	Мечников Л.	212
Макайвер Р.	115		
Макаров Н.П.	472		
Мак-Гру У.	120		
Макдональд Р.	707		

Мид Дж.Г.	111, 125, 149, 153, 695, 913, 914	Натори П.	525
Мид М.	20, 150, 151, 161, 204, 245, 265, 542, 793, 881, 905, 906-907, 908	Науманн Г.	59, 469
Миклухо-Маклай Н.Н. 108		Нерсисянц В.С.	582
Миллер Г.-Ф.	107	Неттинг Р.	214
Миллер Дж.	120, 741, 907	Неш Д.	247, 249
Миллер Н.Э.	118, 119, 150	Нидхэм Р.	174
Миллер О.Ф.	107	Никольский В.К.	109
Милль Дж.С.	199	Нисбет Р.	824
Мильке В.	131	Ницше Ф.	145
Минц С.	250, 501	Новалис Ф.	51
Мирабо В.Р.	334	Новицкий Г.	106
Мирандола Пико дела 40 — 41		Новотный К.	106
Митчелл К.	66	Нойманн Э.	144
Митчелл Р.У.	120	Ньюман Л.	412
Могилянский Н.М.	110	Ньютон Д.	748
Мойнихан Д.	202, 932	Нэдел С.	863-864
Монро Т.	470	Нэррол Р.	23, 206
Монтень М.	46, 57	Нэш Дж.	501, 502
Монтескье Ш.	46, 91, 199, 209-210, 212, 658, 662, 734, 940	Нэш М.	478
Морган Д.	499	Нэш Ф.	893
Морган Л.Г.	16, 58, 77, 126, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 530, 935	О	
Морелли	57		
Моррис Ч.	662	Озерцовский Н.	107
Мосс М.	25, 95, 96, 170, 178, 534, 572, 623, 848, 854, 855, 856- 857, 945	Окен Л.	192
Мукаржовский Я.	147	Олпорт Г.	151
Мукке И.	16	Орлова Э.А.	170, 175, 349-350, 358, 446, 448, 592, 699, 702, 822
Муллов П.А.	470	Ортега-и-Гассет Х.	706
Мунро Р.Г.	904	Ортнер Ч.	256
Мунро Р.Л.	904	Ортнер Ш.	795
Мур В.	822	Оруэлл Дж.	284
Мур У.	188	Освальд Л.	217
Мэйзон О.	127	Остин Дж.	225
Мэйр Л.	888	Оукли Э.	794
Мюллер М.	107, 941	П	
Мюллер Ф.	103		
Мюльман В.	18	Павлов И.П.	110, 117, 118
Мюнх Р.	188, 189	Паллас П.С.	107
Мюрдал Г.	168	Пальмиери Маттео	39
		Парекх Б.	296
		Парк Р.	553, 554, 555, 804, 806, 808, 809, 810, 894
		Парсонс Т.	19, 21, 125, 151, 186-188, 189, 203, 204, 205, 221, 255, 268-269, 349, 368, 658, 661, 662, 672, 743, 769, 771, 793, 823, 874-875

Н

Надеждин Н.П.	14, 17
Наролл Р.	131, 386, 400

Паскаль	46
---------	----

Скалли Д.	423	Тейлор Ф.У.	494
Скиннер Б.Ф.	120, 121-123, 124	Теннис Ф.	93, 105, 354, 562, 836
Скиннер Г.У.	479	Тернер Б.	503
Смелсер Н.	188	Тернер В.	26, 272, 273, 847
Смирнова Е.Р.	448	Тернер Дж.	770
Смит В.	249	Террей Э.	73
Смит М.Б.	124	Тик Л.	51
Смит У.	941	Тиле К.	941, 943
Смит Э.	74	Тирикьян Э.	351, 771, 876, 881
Соколов Н.	107, 683	Тирумалеш К.	289
Соколовский А.	103	Тихонович В.А.	831
Соловьев В.	730, 733	Тишков В.А.	61, 926
Соренсон Е.Р.	230	Тодоров Т.	82
Сорокин П.	162, 587, 660, 727,917,951	Тойнби А.	341-342
Соссюр Ф. де	25, 97, 146, 147, 168-169, 268, 269, 272, 969, 971	Токарев С.А.	110,947,951,952
Сохань Л.В.	831	Толдlian К.	306
Спенс К.	118	Толмен Э.Ч.	115-117, 121
Спенсер Г.	104, 176-177, 192, 197, 198, 200, 776, 823-824, 850, 942	Толстов С.П.	220
Спербер Д.	120, 173	Толстой Л.Н.	70
Спивак Г.	309, 965	Тома Ж.	24
Спиноза	145	Томас У.А.	115, 421
Спиро М.	133	Томаселло М.	120
Спрадли Дж.	415	Томпсон Э.П.	283
Стейнер К.	249	Топоров В.Н.	25, 288
Стенхауз Л.	408	Торндайк Э.	НО, 112, 114, 115, 117, 122
Степан Я.	484	Тоффлер О.	343, 718
Столлер Р.	794	Тощенко Ж.Т.	357
Стоунквист Э.В.	804, 807, 808, 809, 810, 811-812	Тревартен К.	903
Страусс А.	504	Триандис Г.	917
Стродбек Ф.	671	Тримборн Г.	105
Стросс А.	556	Трубецкой Н.	25, 213
Стрэттерн М.	799	Туривальд Р.	18, 105, 572
Стюард Дж.	22, 58,213-214	Туровский М.Б.	623, 639
Стюарт Дж.Х.	195, 200, 201	Тынянов Ю.Н.	20
		Тэн И.	158
		Тэрнер В.	66, 69-71
		Тюрго А.	45, 92, 335, 336

У

Т		Уайт В.	497, 741
Тайлер С.	26	Уайт Л.	10,21-22,58, 205, 217, 588, 592, 595, 615-616, 623, 638, 653, 663, 677
Тайлор Э.Б.	15, 16, 57, 62, 63, 77, 126, 159, 193, 194, 196, 197, 198, 645, 648, 908, 909, 942	Уайт Х.	26
Тамбини Д.	89	Уайт У.Ф.	284, 564
Тард Г.	93, 149, 157- 158, 851, 909	Уайтген Э.	120
Тартаковская И.Н.	506, 507	Уайтинг Б.	152, 217, 218, 219
Татищев В.	107	Уайтинг Дж.	118, 150, 151, 152, 217,218,219,911
Тейлор Р.Б.	220	Уилкс М.	470
		Уиллер Дж.	126

Уилсон Г.	894	Франкенберг Р.	300
Уилсон М.	894	Франциск Ассизский 70	
Уилсон Ш.	499	Фрейд З.	20, 70, 117, 140- 142, 145, 147, 149, 152, 160, 161, 906, 913, 914
Уильямс Д.	139		
Уильямс Р.	26, 283	Фрейденберг О.М.	821
Уинн К.	975	Фрейк К.	23, 139
Уинч П.	291	Фрид М.	58, 535
Уисслер К.	17, 127, 128, 654	Фридман Д.	77, 250
Уланд Л.	101	Фризен У.В.	230
Унгер И.	16, 192	Фримен Дж.	511,516,517,519
Уолинг Ф.	215	Фробениус Л.	17,58, 104, 126, 212,664
Уолкер К.	497		
Уолл Э.	288-289	Фромм Э.	20, 144-146, 148, 151, 162,598, 632, 634
Уоллес Э.Ф.К.	119, 893		
Уолтерс Р.	120	Фрумкина Р.М.	26
Уорд Л.	851	Фрээр Дж.	63, 70, 77, 196, 198, 803, 942, 943
Уорнер У.Л.	188, 495, 564, 868- 869, 870-871	Фуко М.	13, 21, 26, 72, 77, 98, 174, 275, 280, 320, 322, 323, 326, 332, 490, 491, 966
Уорсли П.	73-74		
Уорф Л.	20	Фулье А.	158
Уорф Б.	974, 975	Фурестьер А.	334
Уотсон Д.Б.	110, 112-114, 115, 117, 118		
Ушинский К.Д.	524, 600		
Уэббер Р.	26		

Ф

Фабиан Й.	260	Хабермас Ю.	26, 148, 279, 348, 740, 769, 822, 825
Февр Л.	342-343	Хайдеггер Г.-Г.	146, 636
Федоров Ю.М.	358	Хайдеггер М.	880
Федотов Г.П.	726, 727	Хайек А.Ф. фон	775
Фейблман Дж.	616	Хаймс Д.	19, 23, 24, 139, 225
Фейерабенд П.	26	Хайнд Р.	219, 239
Фейербах Л.	630	Хаксли Дж.	168
Фергюсон А.	57, 335, 570	Халл К.Л.	117-118, 121
Фергюсон Д.	242	Халлоуэл И.	119, 150, 151, 153, 161
Ферраро К.	412	Хальбвакс М.	857-859
Ферри М.-П.	24	Хаммерсли М.	411, 549
Ферро М.	931	Хампстен Э.	424
Фёрс Р.	66, 69, 477, 479, 573	Хамфриз ДА.	900
Фирт Р.	183, 864-865	Хан Э.	102
Фихте	51,52,53	Ханнерз У.	77, 79
Фичино Марсилио	39-40	Хантер У.С.	114, 115
Фишер Г.	105	Хантингтон С.	202, 213
Фишер М.	261	Харви Д.	964
Флек Л.	72	Харрис З.З.	23
Флиер А.Я.	619, 639, 735	Харрис М.	23, 26, 58, 77, 126, 201
Флоренский П.А.	633	Харузин А.Н.	107
Флорида Р.	690-691	Харузин М.Н.	108
Фортес М.	66, 69, 71, 183, 863	Харузин Н.Н.	59, 108
Фостер Дж.М.	59, 474-475, 479, 540, 542	Харузина В.Н.	108
Фрагаши Д.М.	120		

Хаусхофер К.	105, 213	Чебоксаров Н.Н.	61, НО, 220
Хебдидж Д.	281, 744, 745, 746	Чейпл Э.	540, 542
Хейс К.М.	120	Чекановски Я.	126
Хелд Д.	241	Челинцев А.Н.	472
Хенигсвальд	19	Чемберлен Х.С.	164-165, 166
Херсковиц М.Д.	150, 290, 573, 888, 889-891, 892, 895, 911	Чехов А.П.	70
Хесс Э.Х.	118	Чешко С.В.	61
Хехтер М.	758	Чижевский А.Л.	216
Хиггинз Б.	753	Чичерин Б.Н.	946
Хиршберг В.	105	Чубинский П.П.	470
Хобсбаум Э.	74, 730		
Хобхауз Л.	126	Ш	
Хоггарт Р.	283	Шанин Т.	479
Хоккарт А.М.	161	Шапер А.	183
Холл С.	281, 284, 300, 308, 409, 425, 717, 742, 745, 746, 963	Шапкина Н.В.	448
Холмберг А.	543	Шаронов В.В.	444
Холпайк К.Р.	907	Шаррон	46
Холт Э.Б.	114, 115	Шварц Д.	426
Хомманс Г.	498	Шварцман Х.	502
Хомманс Дж.К.	122, 123-124	Швейцер Т.	25
Хомский Н.	120, 125, 147, 173, 969, 971	Шекспир У.	70
Хонигман Дж.	150, 881	Шелер М.	97, 598, 601, 630, 632, 633
Хоркхаймер М.	707, 708	Шеллинг Ф.-В.-Й.	51-52
Хофстед	917	Шерцер Дж.	225
Хофштед Дж.	760	Шестов Л.	633
Хубер Дж.	795	Шефтсбери	47
Хукс Б.	966, 967	Шеффле А.Э.	851
Хульткранц О.	214	Шилз Э.	19, 21, 188
Хьюджесс П.Х.	413	Шиллер И.Ф.	525
Хьюз Э.Ч.	814-815	Шиммин Г.С.	904
Хьюсен А.	279	Широкогоров С.М.	61, 104, 110, 923, 924, 928
Хэгерстранд Т.	130	Шкловский В.Б.	20
Хэддон А.	63	Шлегель А.	51, 52-53
Хэмблин Р.Л.	124	Шлегель Ф.	51
Хэнкинс Ф.	168	Шлейермахер Ф.-Э.-Д.	53
Хэннон М.	511, 516, 517, 519	Шлёцер А.	101
		Шмидт В.	17, 18, 58, 104 — 105, 126, 128
ц		Шмидт М.	572
Циммерман Д.	221, 225	Шмитт К.	737
Цицерон	38	Шнейдер Г.	576
ч		Шотт Р.	105
Чайлд Г.	565	Шохат Э.	299
Чайлд И.	150, 217, 218	Шпенглер О.	752
Чамберс П.	540	Шринивас М.	66
Чаянов А.В.	472, 478-479	Штаерман Е.М.	537
		Штарке К.	16
		Штейн Л.	103
		Штейнталь	158
		Штеллер Г.В.	107
		Штернберг Л.Я.	16, 108, 193

Штомпка П.	824	Эллиуль Ж.	737
Шумпетер Й.	759	Элькин А.	928
Шурц Г.	102	Эмерсон Р.М.	221
Шюц А.	125, 135, 221, 226, 698, 804	Эммет И.	499
		Энгельс Ф.	17, 73, 94, 535, 631, 792, 869, 973
Щ		Энджелл Дж.	111
Щеглофф Э.	221, 225, 228	Эншлен Ш.	947
Щер В.	26	Эпикур	39
Щербина В.В.	522	Эпплбаум Г.	502
Щербина Ф.А.	479	Эриксон Г.	904
		Эриксон Э.	151, 913
Э		Эррингтон Ф.	249
Эванс-Причард Э.	66, 67-68, 69, 71, 72, 75, 183, 209, 210, 291, 863	Эртъе Ф.	174
		Эрхард Л.	755
Эгган Ф.	183	Эскобар А.	247
Эггер Б.	285		
Эдгертон Р.	217, 218	Ю	
Эйбл-Эйбсфельдт И.	230, 231-236, 901	Юбер А.	96
Эйзенштадт Ш.	822, 825, 827	Юм Д.	45, 46
Эйхенбаум Б.М.	20	Юнг К.-Г.	70, 97, 142-144, 162, 634, 788-789
Экман П.	230, 696	Я	
Эко У.	26, 322, 708-709	Якобсон Р.О.	20, 25, 97, 146, 169
Элверт Г.	25	Яковенко И.Г.	652, 678
Элиаде М.	97, 144, 287, 945	Якушкин Е.И.	59, 471
Элиас Н.	340-341	Янг И.М.	296
Эллер Дж.	80	Ярская-Смирнова Е.Р.	449
Эллиот-Смит Г.	64	Ясперс К.	105, 634, 954

Предисловие (У. Разлогов).....	3
Антропология в системе нар о человеке и культуре (Вместо введения, Ю.М. Резник).....	5
Раздел I. ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ШКОЛЫ	
Культурная (социальная) антропология: состояние и динамика развития (Э.А. Орлова).....	11
1.1. Исторические предпосылки и основные национальные школы.....	28
Антропологические идеи в Древности и Средневековье (А.А. Пелипенко).....	28
Антропологические идеи эпохи Возрождения (А.А. Пелипенко).....	37
Антропологические учения эпохи Просвещения (А.А. Пелипенко).....	44
Антропологические идеи романтизма (А.А. Пелипенко).....	50
Этнология (этнография): становление науки (Ю.И. Семенов).....	54
Британская социальная антропология (А.А. Никишенков).....	62
Американская культурная антропология: постколониальный период (А.Н. Соловьева).....	72
Французская этнология (Л.С. Перепелкин).....	91
Немецкая этнология (Л.С. Перепелкин).....	100
Российская этнология (А.А. Никишенков).....	106
1.2. Основные традиции и парадигмы.....	по
Бихевиоризм (В.Г. Николаев).....	110
Диффузионизм и культурная диффузия (Э.А. Орлова).....	125
Когнитивная антропология (Э.А. Орлова).....	132
Психоаналитический подход в культурной антропологии (А. А. Пелипенко).....	140
Психологическая антропология (А.А. Белик).....	148
Психологическое направление (в социокультурной антропологии) (А. А. Белик)	153
Расово-антропологическая школа (В.Г. Николаев).....	162
Структурализм (Е.Н. Шапинская).....	168
Функционализм (В.Г. Николаев).....	176
Эволюционизм (Э.А. Орлова)	191
-Экологическая антропология (А.А. Белик).....	209
Этнометодология (В.Г. Николаев).....	221
Этология культуры (этология человека) (А.А. Белик).....	230
1.3. Новые направления.....	2-ю
Антропология глобализации (А.Н. Соловьева).....	240
Критическая («рефлексивная») антропология (А.Н. Соловьева).....	253
Культура и общество (как исследовательское направление в антропологии) (Е.Н. Шапинская).....	267
Культурные исследования (Е.Н. Шапинская).....	280

Культурный релятивизм (Е.Н. Шапинская).....	287
Мультикультурализм (Е.Н. Шапинская).....	292
Постколониальные исследования (в антропологии) (А.Н. Соловьева).....	298
Постмодернизм (П.К. Гречко).....	311
Постструктурализм (Е.Н. Шапинская).....	325
Теории цивилизаций (антропологический аспект) (В.М. Хачатурян).....	334

Раздел II. ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

2.1. Культурная антропология как наука.....	345
Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания (Ю.М. Резник).....	345
Понятийный аппарат культурной антропологии (Э.А. Орлова).....	362
Методология культурно-антропологических исследований (Э.А. Орлова).....	384
Методы полевых исследований в культурной (социальной) антропологии (Е.Р. Ярская-Смирнова, П.В. Романов).....	405
Социальная и культурная антропология на Западе: опыт преподавания в англоязычных странах (Н.К. Иконникова).....	428
Социальная и культурная антропология в современной России: опыт образовательной деятельности (Ю.М. Резник).....	433
Этика культурной (социальной) антропологии (Е.Р. Ярская-Смирнова).....	458
2.2. Отрасли (разделы) культурной антропологии.....	465
Структура культурной (социальной) антропологии (Ю.М. Резник).....	465
Крестьяноведение (крестьянские исследования) (Ю.И. Семенов).....	468
Медицинская антропология (Е.Р. Ярская-Смирнова)	482
Организационная антропология (П.С. Романов).....	493
Организационная экология: популяционно-селекционная версия (В.В. Щербина) 510	
Педагогическая антропология (А.Г. Климов).....	524
Политическая антропология (Н.Н. Крадин).....	529
Прикладная антропология (Е.Р. Ярская-Смирнова, П.В. Романов).....	540
Прикладная антропология и социальная инженерия (Ю.М. Резник).....	552
Урбанистическая антропология (Э.А. Орлова).....	561
Экономическая антропология (Ю.И. Семенов).....	569
Юридическая антропология (Н.И. Новикова)	579
2.3. АНТРОПОЛОГИЯ науки о человеке и культуре.....	585
Антропология и другие науки о культуре и обществе (общий обзор) (Ю.М. Резник) .	585
Общая антропология (Ю.М. Резник).....	597
Культурология: предмет и структура (О.Н. Астафьева, К.Э. Разлогов).....	606
Культурология: проекты общей науки о культуре (Ю.М. Резник).....	615
Философская антропология (П.С. Гуревич).....	627
Философия культуры (В.М. Межуев).....	638

Раздел III. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

3.1. Культура: понятие и типы.....	648
Культура: опыт антропологической интерпретации (Ю.М. Резник).....	648
Культура: основания, определения, понятия (Э.А. Орлова).....	659

Культура: структура и функции (Ю.М. Резник).....	676
Культурная система (А.А. Пелипенко).....	686
Культура в эпоху глобализации (В.М. Межуев).....	688
Культура повседневности (Е.Н. Шапинская).....	694
Массовая культура (Е.Н. Шапинская).....	705
Народная культура (Н.Г. Михайлова).....	719
Национальная культура (В.М. Межуев).....	726
Политическая культура (С.Н. Гавров).....	733
Субкультура (Е.Н. Шапинская).....	741
Экономическая культура (Л.С. Перепелкин).....	750
3.2. Культура и общество.....	766
Культура и социальность: проблема институционализации (Ю.М. Резник).....	766
Общество (Ю.И. Семенов).....	774
Антропосоциогенез (Н.В. Клягин).....	777
Архетип (А.А. Пелипенко).....	788
Гендер (Е.Н. Шапинская).....	791
Магия (А.А. Пелипенко).....	799
Маргинальность (культурная) (В.Г. Николаев).....	803
Мифы (А.А. Пелипенко).....	817
Модернизация (С.Н. Гавров).....	821
Образ жизни (Э.А. Орлова).....	830
Община (П.К. Гречко).....	836
Ритуал (А.А. Пелипенко).....	845
Социальная структура (В.Г. Николаев).....	849
3.3. Культура и личность.....	878
Личность (в культурной антропологии) (Ю.М. Резник).....	878
Аккультурация (В.Г. Николаев).....	886
Детство (А.А. Белик).....	896
Инкультурация и социализация (В.Г. Николаев, Ю.М. Резник).....	910
Коммуникация межкультурная (А.Г. Климов).....	916
3.4. Этнос и культура.....	923
Этнос (Л.С. Перепелкин).....	923
Племя. Народ. Нация (Ю.И. Семенов).....	935
Религия (религиозные системы) (Л.С. Перепелкин).....	940
Фольклор (Н.Г. Михайлова).....	957
Этничность (Е.Н. Шапинская).....	960
Язык (Л.С. Перепелкин).....	968

Именной указатель.....	984
------------------------	-----

Научное издание

Под ред. Резника Юрия Михайловича

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Энциклопедический словарь

Компьютерная верстка

О. Г. Горюнова

Корректоры

Е.Ю. Самсонкина

ЮЛ. Кривицкая

*ООО «Академический Проект»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Испытательного центра издательской продукции
Государственного учреждения НЦЗД РАМН
№ 282/106643 от 28.06.2010 г.*

*Издательство «Культура»
105215, Москва, ул. Парковая 13-я, д. 27, оф. 2*

*ООО «Константа»
610014, г. Киров, ул. Щорса, 95*

*По вопросам приобретения книги
просим обращаться в ООО «Трикта»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aproject.ru
Интернет-магазин: www.aproject.ru*

*Подписано в печать 28.12.08.
Формат 70 x 100/16. Гарнитура BalticaC. Бумага писчая.
Печать офсетная. Уел. печ. л. 62,5. Тираж 3000 экз.
Заказ № 2450.*

*Отпечатано с электронного файла издательства
в ОАО «Областная типография "Печатный двор"»
432049, г. Ульяновск, ул. Пушкирева, д. 27*

Энциклопедический словарь «Социокультурная антропология: История, теория и методология» представляет собой первое и наиболее полное в отечественной литературе справочное издание, которое раскрывает историю и современное состояние данной науки, сложившееся в конце XX — начале XXI в.

Том состоит из трех разделов, отражающих структуру социокультурной антропологии как научной и учебной дисциплины: раздел I («История социальной и культурной антропологии»), раздел II («Теория и методология социокультурной антропологии»), раздел III («Основные понятия и проблемы социокультурной антропологии»).



ISBN 978-5-902767-37-4



9 785902 767374