



Э.А. Орлова

Учебник для вузов

ИСТОРИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Москва
Альма Матер
2010

Москва
Академический Проект
2010

УДК 572
ББК 28.71
О11

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»

Рецензенты:

Шапинская Е.Н. — доктор философских наук, профессор;
Пелипенко А.А. — доктор философских наук, профессор;

Орлова Э.А.

О11 История антропологических учений: Учебник для студентов педагогических вузов. — М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010. 621 с. — (Фундаментальный учебник)

ISBN 978-5-8291-1076-5 (Академический Проект)

ISBN 978-5-902766-49-0 (Альма Матер)

В предлагаемой читателям книге рассмотрены основные западные антропологические теории XX века. В рамках отечественного обществоведения впервые представлены описание и анализ предметной области антропологии: интеллектуальный контекст формирования и изменения; основные направления и связи между ними; их современная познавательная и социальная значимость. Автор сосредоточивает внимание на базовом теоретическом содержании каждого из них, составляющем основу многообразных частных исследовательских моделей, теорий среднего уровня и прикладных разработок. Междисциплинарный характер антропологии как науки обуславливает обращение к некоторым смежным областям знания — философии, социологии, психологии. В то же время автор стремится показать ее целостность и общую тенденцию движения от первоначального макромасштаба исследований человечества к микроуровню анализа связей людей с окружением, характерному для настоящего времени.

Для специалистов в области социальных наук, преподавателей, аспирантов, студентов гуманитарных специальностей вузов.

УДК 572
ББК 28.71

ISBN 978-5-8291-1076-5
ISBN 978-5-902766-49-0

© Орлова Э.А., 2008
© Оригинал-макет, оформление,
Академический Проект, 2010
© Альма Матер, 2010

С момента возникновения в конце XIX в. теоретическая антропология претерпела целый ряд важных изменений, характеризующих ее движение от умозрительного уровня социальной философии к источнику специфично социально-научного знания. Следует отметить, что с самого начала она была отмечена рядом особенностей, которые сегодня обусловили ее место как одного из самых влиятельных интеллектуальных течений в познании человека, общества и культуры.

Прежде всего ей с самого начала была свойственна междисциплинарность. Действительно, социально-философские идеи тесно переплетаются здесь с историческими, психологическими, зарождающимися социологическими концепциями. Все это было окрашено убеждением в возможности и необходимости изучать социокультурную реальность научными методами, чтобы постичь законы человеческого существования во времени, ответить на вопрос о происхождении человека.

Далее, в рамках антропологии всегда доминировала идеология межкультурной толерантности. Интерес ее представителей к иным народам, к бесписьменным обществам, к тем, чей образ жизни существенно отличался от европейского, обуславливал стремление понять социокультурную жизнь других, а значит, принять ее самобытность как данное и самоценное.

Кроме того, здесь центром изучения был и остается человек в его жизненной среде, как природной, так и созданной им самим. Причем во внимание принимались не только формы организации, но и содержание совместного существования людей, определяемое характером их активности, вещественным и символическим измерениями. Это отличало антропологию от социологии, где акцент ставился на устойчивых структурах, поддерживающих социальную солидарность, и массовых общественных процессах, и от психологии, где предметную область составляли прежде всего внутрииндивидуальные детерминанты поведения. Иными словами, для антропологии характерна социокультурная ориентация в исследованиях человека, в разные времена и в разных условиях создающего общества и культуры и в то же время находящегося под их постоянным воздействием.

Наконец, с точки зрения методологии в этой области науки, где источник данных составляли прежде всего этнографические наблюдения и записи, исследователи всегда сохраняли непосредственную связь

с изучаемыми людьми как носителями культуры, живущими в конкретном социокультурном окружении. И хотя фиксировать, обобщать и интерпретировать данные такого рода непросто, поиски методов для этого продолжаются из-за уникального качества получаемой информации. В антропологии выявляются и описываются не институциональные структуры и функции, как в социологии, не внутрииндивидуальные процессы и состояния, как в психологии, но образ жизни людей, их взаимодействия и коммуникации в контексте природного и искусственного окружения. Поэтому основная методологическая задача здесь состоит в понимании «культуры другого», инокультурных способов упорядочения и изменения жизненной среды и отношения к ней.

Эта специфика делала антропологию наукой, обеспечивающей большую полноту знания о существовании людей в созданном ими социокультурном пространстве по сравнению с другими общественными науками. Однако в течение длительного времени — примерно до конца 1960-х гг. — здесь обнаруживается существенное ограничение. Дело в том, что тема происхождения человеческого общества и культуры, ранней первобытности и иллюзии относительно возможности реконструировать «цепь бытия человека» научными способами были характерными для антропологии с самого начала ее возникновения и на ее периферии сохраняются до сих пор. Эти ориентации характерны для европейской культурной парадигмы, начавшей формироваться в самом конце XIX в. и определявшей генеральные тенденции социокультурной динамики вплоть до последней трети XX в. Ее принято обозначать как модерн, и ее отличительной мировоззренческой чертой было стремление сохранить исходное допущение о единстве и целостности мироздания, о возможности с помощью новых познавательных и технических средств решить проблему, возникшую еще в Античности: достроить цепь бытия во всей ее полноте — от элементарных частиц материи до высших форм жизни во Вселенной.

В этом контексте и сформировалась антропология как социальная наука. Трудная, возможно, неразрешимая проблема — реконструировать «естественную историю» социокультурной жизни — на долгое время привязала антропологов к изучению ранней первобытности. Немногочисленность и сомнительность данных на этот счет была восполнена допущением о возможности теоретически восстановить далекое прошлое человечества, изучая сохранившиеся к тому времени бесписьменные общества с иной, по сравнению с европейской, формой социальной организации. В рамках сложившихся в европейской философии представлений об истории человечества они бездоказательно считались носителями фундаментальных характеристик ранней первобытности. Изучение и сравнение таких обществ на долгое время связало и ограничило предметную область антропологии: социальная организация, образ жизни, символические системы носителей этих культур.

В то же время близость к людям, чья культура изучалась, подробное систематизированное описание их повседневной жизни, тщательное выявление значений и смыслов их верований, обычаев, ритуалов — все это обеспечивало ценную информацию не столько о происхождении

общества и культуры, сколько о том, что со временем стали называть антропологическими, социальными, культурными универсалиями. И когда в конце 1960-х гг. возник вопрос о возможности и даже необходимости переместить фокус антропологических исследований к изучению современных сложных обществ, эта область социально-научного познания оказалась полностью готовой к такой переориентации.

Важно отметить и еще одно обстоятельство, обусловившее определенные преимущества антропологии перед другими социальными науками, такими как социология и психология. Это достаточно давнее обращение антропологов к лингвистическим и семиотическим теориям и исследовательским моделям. Соответственно уже с 20—30-х гг. XX в. активно изучались специфичные для различных культур формы символического выражения социально значимых аспектов совместной жизни, а их сравнение позволяло выявить существенно общие для них черты и принципы формообразования в отношениях людей с окружением.

Благодаря теоретической и методологической оснащенности антропология легко вписалась в изучение социокультурных процессов и событий, характерных для современных развивающихся и развитых обществ. На базе фундаментального антропологического знания сформировался целый комплекс теоретических моделей среднего уровня, относящихся к осмыслению социальных и культурных проблем. Помимо таких традиционных тем, как социокультурная стратификация, социализация, религиозные верования, семейные отношения и т. п., сложились новые: последствия глобализации в развивающихся странах; повседневная реальность; культура «другого»; этничность; гендерные исследования; изучение освоения окружения в младенческом возрасте, на доречевом уровне и т. п. Появились такие дифференциальные предметные области, как урбанистическая, политическая, правовая, экономическая антропология; антропология религии, образования, искусства, организации и т. п.

Исследования такого рода можно назвать комплексными в теоретическом отношении, поскольку с момента возникновения антропология систематическим образом вбирала и по-своему трансформировала знания из областей нейрофизиологии, наук о поведении, социологии, лингвистики, семиотики. Здесь практически не вставал вопрос — за исключением «культурологии» Л. Уайта — о «чистоте» этой науки, как это было, например, в социологии и психологии периода 1960-х гг. XX в. И когда сегодня психологи и социологи говорят о сближении своих наук с антропологией, речь может идти не столько о заимствованиях последней у первых двух, сколько о том, что именно они приобретают антропологическую окраску. Так, появление в рамках социологии микроуровня изучения общественных отношений; повседневной реальности; поведения людей в организациях и др. вне зависимости от явного признания сопровождалось активным использованием антропологического знания. Успехам когнитивной психологии и возвращению к теме так называемого развития личности также во многом способствовало помещение соответствующих феноменов в социокультурный контекст, которому специальное внимание уделялось исключительно в рамках социальной и культурной антропологии.

Сказанное ни в малой степени не умаляет достижений в области других социальных наук. Всего за сто с небольшим лет их существования объем и качество знаний о человеке, обществе и культуре существенно изменились по сравнению с предыдущими веками. Сегодня люди могут знать о себе и своем окружении почти все, что необходимо для того, чтобы вполне сносно существовать в его пределах и контролировать его. Когда это не происходит, вину следует возлагать не на качество имеющегося знания, а на нежелание и неумение большинства использовать его конструктивным образом.

И еще. Сегодня и среди ученых, и на уровне общественного мнения широко бытует представление о том, что социальные науки, в том числе антропология, находятся в кризисном состоянии. Однако надо хорошо представлять себе, о чем идет речь. Действительно, теории, которые считаются сегодня классическими, исчерпали эвристические возможности и не приспособлены к теоретическому осмыслению социальных и культурных проблем, появившихся во второй половине XX в. и пока не имеющих ни социально-научного, ни практического решения. Однако они вполне сохраняют свои инструментальные функции при соблюдении определенных условий их использования:

- применительно к классам ситуаций («позиции наблюдателя»), в отношении которых они разрабатывались;
- в границах их применимости, которые при исчерпанности эвристического потенциала становятся очевидными;
- в целях либо уточнения известных фактов, теоретических концептов, моделей, либо осуществления прикладных разработок, но не получения нового фундаментального знания;
- обращаясь только к тем методам и техническим приемам, которые полностью соответствуют научному содержанию этих теорий.

Следовательно, когда говорят о кризисе в антропологии, то подразумевают, что здесь накопилось множество нерешенных вопросов. Во-первых, потому что имеющиеся теории по самому их строению не могут дать ответы на них. Во-вторых, из-за того, что попытки дать их, исходя из новых исходных допущений, в начале пути оказываются многочисленными, неточными, противоречивыми. И только тогда, когда эти знания получают новую конвенционально установленную совокупность исходных допущений, релевантных проблем, методов их решения и критериев оценки полученных результатов, т. е., когда сформируется новая познавательная парадигма, станет понятным, как следует иметь дело с этими вопросами.

Иными словами, в данном случае кризис означает отнюдь не исчерпанность познавательных возможностей или социальную бесполезность антропологии. Речь идет о переориентации научного поиска на новую предметную область изучения и ответы на характерные для нее вопросы.

Проблема, рассмотрению которой посвящена предлагаемая читателям книга, заключается в поиске возможностей для преодоления двух классов расхождений:

- между существующими сложившимися теориями и новыми социокультурными фактами, которые не находят удовлетворительного объяснения в их рамках;

- между множественностью теоретических моделей, появившихся в последние десятилетия для интерпретации этих фактов, и несведенностью их к отчетливым познавательным направлениям, ориентированным на решение конкретных теоретических задач.

Есть еще и третий класс расхождений: между формирующейся сегодня предметной областью теоретических антропологических исследований и методами эмпирической проверки выдвигаемых здесь гипотез. Однако в книге речь идет только о теоретической антропологии. Современные методологические проблемы в этой области составляют предмет специального анализа и должны быть представлены в форме отдельной работы.

Цель настоящей книги заключается в том, чтобы, во-первых, обоснованно продемонстрировать поле возможностей для использования накопленного теоретического опыта при изучении современных социокультурных событий; во-вторых, выделить значимые для антропологии темы, которые могут быть аттракторами для многочисленных теоретических находок последних двух десятилетий XX в. Работа выполнена с использованием исторического и логического методов с акцентом на приоритетность второго. Представляется важным не столько описать последовательность событий, происходивших в области антропологии на протяжении XX в., сколько осмыслить ее современный познавательный потенциал для фундаментального изучения жизни человечества в созданном им самим мире.

Эти соображения налагают определенные ограничения на отбор и репрезентацию теоретического материала:

- Выявление возможности использовать классические антропологические теории для решения современных задач обусловило представленность только тех их общепризнанных положений, которые доказали свою научную жизнеспособность, познавательную полезность при упорядочении и изучении нового проблемного поля, появившегося в период постмодернистских изысканий. Соответственно все они представлены в позитивном ключе. Критические же соображения приводятся по двум причинам: либо чтобы показать, как недостатки теоретических моделей были впоследствии преодолены, либо чтобы очертить границы их применимости.
- Определение познавательного потенциала рассматриваемых теоретических ориентаций и обеспечение возможности их сравнения по этому показателю вызвало необходимость построения единой схемы, в соответствии с которой описывается каждая из них. Она в обобщенном виде отражает ключевые позиции теоретического исследования:
 - обусловленность, истоки, причины порождения изучаемого класса явлений;
 - концепция целостности и ее составляющих;
 - трактовка сходств и различий социокультурных феноменов;
 - представления об устойчивости и изменчивости изучаемых объектов.

В соответствии с этой схемой, насколько позволяет материал, описано каждое из представленных в книге теоретических направлений, существующих в рамках антропологии.

- Акцент преимущественно на логическом аспекте рассмотрения антропологических теорий обусловлен желанием показать определенную познавательную связь между ними. Соответственно выявляется, каким образом проблемы, возникающие и не нашедшие решения в пределах одних теорий, становятся центром изучения в других. Такое видение задачи определило последовательность в представлении теоретических направлений, характерных для антропологии XX в.

Заявленные в работе проблема и цель обусловили ее построение. Она начинается общим описанием антропологии как составляющей социально-научного знания с выделением исторических предпосылок ее формирования в этом качестве. Далее описывается движение теоретической мысли в антропологическом познании человека в его природном, социальном, символическом окружении от макроуровня — история человечества в целом — через «мезоуровень» — строение отдельной социокультурной единицы — до микроуровня — процессов взаимодействия и коммуникации между людьми в определенных ситуациях. Работа завершается рассмотрением общекультурных функций, возможностей и ограничений современной антропологии как источника социально значимого знания.

Первая часть работы «Антропология как социальная наука» посвящена определению места антропологии, ее познавательной специфики в контексте социально-научного знания. В первой главе «Исторические предпосылки формирования теоретической антропологии» рассматриваются представления о человеке и его социокультурном окружении, которые существовали в разные периоды прошлого, и движение этой области познания от философского к социально-научному уровню. Из представленных здесь материалов следует, что четыре ключевые темы — порождение, строение, многомерность и динамические характеристики изучаемых объектов — присутствуют во всех донаучных концептуализациях человека, общества, культуры. Эти темы были приняты в качестве структурных измерений при описании каждого из представляемых здесь теоретических направлений. Вторая глава «Становление теоретической антропологии» содержит краткое изложение основных этапов становления предметной области и проблемного поля этой науки. Третья глава «Понятийный аппарат социальной и культурной антропологии» представляет предметное поле изучения социокультурной жизни в системе логически взаимосвязанных понятий и категорий.

Во второй части «Макродинамика развития человечества» речь идет о первоначальных общетеоретических направлениях антропологических исследований, по сути определивших исходные допущения, границы и предметную область, которые до сих пор выделяют эту область социально-научного знания из всех других. Первая глава «Теоретические основания эволюционизма» посвящена анализу одной из самых ведущих общих антропологических теорий — эволюционной. Здесь представлены основные идеи и исследовательские ориентации, характерные как для классической, так и для современной стадий ее становления. Показано, что, несмотря на появление новых тем, неозволюци-

онизм существенным образом сохраняет преемственность по отношению к классическим первоисточкам. Выявляются познавательные возможности эволюционистских теоретических положений для решения современных антропологических проблем при условии, что понятие эволюции, развития будет использоваться в его четко определенном первоначальном смысле, и отграничено от тех, которые могут быть использованы для обозначения других форм социальных и культурных процессов.

Вторая глава «Историко-культурное теоретическое направление и его производные: диффузионизм, расизм» содержит описание теоретического направления, сторонники которого открыто противопоставляли свои идеи эволюционистским. Если в рамках эволюционизма подчеркивались моногенез человечества и последовательность социокультурной макродинамики, то в пределах так называемой культурно-исторической школы высказывались идеи полигенеза и уникальность центров зарождения культуры. В главе показано, как первая ориентация привела к активизации расистских исследований и идеологии, а вторая — к формированию диффузионизма. Расистские исследования более или менее утратили актуальность к началу второй половины XX в. благодаря убедительным доказательствам равноправной принадлежности всех выделенных в рамках физической антропологии человеческих рас к единому виду *Homo Sapiens*. Диффузионистская гипотеза нашла многочисленные эмпирические подтверждения, а концепция диффузии была интегрирована в рамки эволюционизма и включается в набор других механизмов социокультурного развития. В работе отмечается современная значимость идей полицентризма и уникальности происхождения культурных инноваций, но для объяснения не происхождения человека и культуры, а появления отдельных адаптационно целесообразных изобретений в разных человеческих сообществах и их распространения в больших или меньших территориальных пределах (ареалах).

Таким образом, оба крупномасштабных теоретических направления, которые их первоначальные приверженцы считали несопоставимыми в объяснении макродинамических социокультурных процессов, со временем перестали оцениваться в таком ключе. Оказалось, что их жизнеспособные, познавательные значимые идеи могут использоваться в соответствии с принципом дополнительности.

В третьей части «Строение социокультурных целостностей» показано, как в ответ на предельную обобщенность макромасштабных антропологических построений и накопление проблем, не разрешимых на этом уровне, появляются иные теоретические направления. В их рамках предметом изучения перестает быть история человечества и становятся принципы поддержания социокультурных целостностей, таких как общество, культура, личность, на уровнях социальных и символических систем. В первой главе «Теоретические основания функционального анализа» основное внимание уделяется концепции социальной системы и ее составляющим — институтам — как производным от необходимости удовлетворения человеческих потребностей, с одной стороны, и поддержания социальности — с другой. Ключевыми поня-

тиями в рамках этого теоретического направления стали «функция» и «структура», которые служили — и продолжают служить — инструментами для достоверного описания организации совместных действий людей в пределах устойчивых социокультурных целостностей. Следует подчеркнуть, что базовые концепты функционализма не изобретались заново, но уже содержались в рамках эволюционистской теории, где, правда, занимали периферийное положение. Критика функционализма, которая была особенно активной в конце 1960-х гг., не умалила его познавательной полезности, но способствовала уточнению границ применимости. И сегодня функциональный анализ успешно используется для изучения того, какими средствами и до каких пределов можно удерживать социокультурную систему в гомеостатическом состоянии. Интересно отметить тот факт, что концепция конфликта, которая в этот период активно противопоставлялась системным идеям, сегодня вполне согласуется с ними. Многие из тех, кого относят к конфликтологам, говорят о позитивных функциях этой формы социального взаимодействия не только в изменении, но и в поддержании социальной системы.

Вторая глава «Личность как производная культуры» акцентирует ход теоретических построений, которые позволили сопоставлять и выстраивать логические связи между такими разномасштабными единицами анализа, как культура и личность. Базовыми, хотя и не полностью эксплицированными, здесь были функционалистские допущения, поскольку обе они изначально рассматривались как системы. Многие из построений, осуществленных в рамках этого теоретического направления, такие как культурные конфигурации, национальный характер, модальная личность и т. п., в их реалистической трактовке оказались несостоятельными. Однако как идеально-типические модели в инструментальной функции они успешно используются до сих пор для решения задач, связанных с изучением организации многообразия индивидуальных проявлений в стандартных социокультурных ситуациях; освоения членами общества в процессах социализации типичных культурных форм поведения, деятельности, построения суждений. Следует подчеркнуть, что сторонники этого направления основное внимание уделяли не столько реальным деятельности и поведению людей, сколько их представлениям о своем окружении и отношениях с ним. Последние рассматривались как компоненты личностной структуры и детерминанты социализованных форм активности.

В третьей главе «Структурализм и постструктурализм» речь идет о теоретическом направлении, в рамках которого центром внимания становится выявление принципов организации символических систем. Здесь демонстрируется плодотворность перенесения и адаптации теоретических и методологических разработок, осуществленных лингвистами, в предметную область антропологии. Структурализм обеспечил теоретический каркас для изучения символического уровня социокультурной реальности. Постструктуралистская критика динамичности более ранних построений не разрушила их базовых познавательных принципов, которые ограничили и упорядочили предметную область изучения. Последующие теоретические разработки отличались от предшествующих ориентированностью на рассмотрение фе-

номенов, процессов и динамических механизмов микроуровня социокультурной реальности. Однако все это происходит внутри теоретических рамок, построенных структуралистами. В настоящее время структурный анализ широко используется в антропологии при изучении устойчивых символических образований и систем. Исследования такого рода приводят к интересным результатам при анализе не только традиционных культурных форм (мифы, ритуалы, обряды), но и современных областей символического пространства (мода, реклама, продукция массмедиа и т. п.). Сложнее обстоит дело с постструктуралистскими концептами, которые, безусловно, открывают совершенно новые познавательные горизонты, но пока являются лишь проницательными догадками и плодотворными гипотезами.

В части IV «О смене познавательных парадигм в социальных науках» в общем виде излагаются социокультурные и внутринаучные предпосылки, которые в совокупности вызвали движение в сторону смены познавательных парадигм. Его признаки были заметны уже в рамках структурализма и стали совершенно очевидными в пределах постмодернистских социально-научных поисков, таких как «новая этнография», интерпретативная, критическая, социокультурная антропология и т. п. Первая глава «Модернизация и постмодерн» представляет собой попытку представить появление постмодерна как реакцию на последствия модернизационных процессов, таких как возрастание степени сложности и динамизма социокультурной жизни; глобализация и как реакция на нее усиление ориентации на сохранение культурной самобытности; нарастание демографических и экологических проблем; обострение идеологических напряжений в области религии, гендерных отношений, концептуализации прошлого и т. п. Постмодернистское мировидение рассматривается в сравнении с предшествующими познавательными парадигмами — классической и модернистской — по одним и тем же параметрам, представляющим основные компоненты научно-познавательного процесса. Эту главу можно считать своего рода ключом к прочтению следующей части книги, где излагаются теоретические модели, окрашенные идеологией постмодерна.

Во второй главе «Понятие "культура"» в современной антропологии анализируются определения понятия «культура» антропологами, принадлежащими к разным теоретическим течениям, с целью показать, что, несмотря на кажущееся многообразие, они сводимы к нескольким общим измерениям. В любом определении культура трактуется:

- как производная социальной жизни;
- как искусственное окружение человека — вещественное, социально-организационное, символическое;
- как совокупность информации, транслируемой от одних групп людей к другим;
- как контекст совместного существования людей.

Обсуждение представлений о культуре именно в этом месте работы вполне оправданно. Именно в конце 1960-х гг., когда идеология постмодерна только начала формироваться, дебаты о содержании понятия «культура» были особенно активными. В результате было негласно решено, что согласие по общим параметрам его содержания делает

бессмысленным дальнейшие споры по его уточнению. Кроме того, с тех пор, говоря о культуре, каждый подразумевает, что имеется в виду социально-научная категория, познавательный инструмент, а не реальный объект.

В части V «Микродинамические тенденции в теоретической антропологии» нашли отражение те теоретические ориентации в антропологии, которые стали особенно заметными в последние десятилетия XX в. и пока не имеют общего конвенционального названия из-за своей многочисленности и разнонаправленности. В работе предпринята попытка организовать их согласно принятому в антропологии методу выделения культурных тем, характеризующих области нерешенных проблем, признанных определенным сообществом — в данном случае социально-научным — как имеющие особую значимость.

Первая глава «Антропологические трактовки интеракции» связана с темой социального взаимодействия. В ее рамках проблема состоит в переходе от рассмотрения индивида как актора или агента социального действия к изучению динамической области совместной активности людей. Становится понятным, что в этом случае анализ фокусируется не на индивидуальных интенциях и характеристиках личности, как это было принято в теоретических моделях «культура и личность», или на функциональных ролях, репрезентирующих индивида в терминах функционализма. В современных моделях центром внимания, исходной единицей анализа становятся люди в контексте ситуаций совместной активности, и таким контекстом считается культура. Предметной областью изучения в этом случае становится пространство интересубъективности, которое одновременно порождается сторонами взаимодействия и детерминирует их индивидуальные действия. Пока теории так понимаемой интеракции не существует, даже на символическом уровне, хотя теория символического интеракционизма существует в социологии достаточно давно, а коммуникативные процессы активно изучаются со второй половины XX в. Однако в главе показано, что исследования в этом направлении имеют богатые познавательные перспективы для изучения природы социокультурной реальности.

Вторая глава «Концепция медиации в социокультурном исследовании» посвящена теме опосредованности отношений человека с окружением. Сегодня считается, что исходной единицей анализа интеракции является не диада (например, Эго и Альтер, как в теории социального действия), но по меньшей мере триада — стороны взаимодействия и связывающее их опосредующее звено. Такой медиатор в современной антропологии носит название артефакта. В главе представлены имеющиеся сегодня концептуализации созданных людьми объектов, функций, которые они выполняют в контексте взаимодействия, их динамических характеристик. Введение в научный оборот понятия артефакта имеет для антропологии важное эвристическое значение. В сегодняшнем понимании оно становится исходной единицей анализа и наблюдения при изучении социокультурной динамики, поскольку прямо указывает не только на культурные объекты, претерпевающие изменения, но и на их место в соответствующей

системе классификации. В контексте интеракции появляется возможность проследить не только функционирование и изменение, но также порождение и деконструкцию артефактов.

В третьей главе «Интерпретация как антропологическая проблема» рассматривается значимая для современной антропологии тема наиболее точной репрезентации реалий изучаемой, даже собственной культуры. Она появилась в рамках так называемой новой этнографии, когда исследователи обнаружили, что прежние формы полевой работы оставляют за пределами внимания культурную информацию, которая стала важной в изменившихся социокультурных условиях, хотя для решения задач, характерных для предыдущего периода, таковой не считалась. Речь идет о необходимости увидеть события и явления чужой культуры с точки зрения ее носителей, а не с позиции европейца. Соответственно возник вопрос о том, как внешний наблюдатель может понять культуру «другого» изнутри и передать информацию о ней коллегам и заинтересованным читателям. В этом случае точная (близкая к первоисточнику) интерпретация сообщений, получаемых от информантов, с одной стороны, и этнографических данных с целью их обобщения и репрезентации — с другой, становится для антрополога центральной задачей. В главе описываются теоретические основания для ее наиболее приемлемых решений и существующие стилистические формы репрезентации инокультурной специфики. Анализ положения дел в этой области позволяет сделать значимый с точки зрения приращения антропологического знания вывод. Хотя тема интерпретации появилась и изучается в контексте методологии этнографических исследований, оказалось, что она имеет фундаментальное теоретическое значение для изучения знаковых и символических областей социокультурной реальности, семантических аспектов культуры.

Книга завершается частью VI «Социальная значимость антропологического знания», где обосновывается необходимость интеграции социально-научных представлений о человеке, обществе, культуре в рамки различных профессий, прямо не связанных с их познанием; широкомасштабного образования и просвещения в этой области; использования соответствующих знаний в решении социально значимых проблем. В то же время выявляются затруднения, имеющиеся на этом пути, обусловленные отношением общественности к социальным наукам, в частности антропологии, с одной стороны, и внутринаучными причинами — с другой.

Таким образом, книга по содержанию представляет собой систематизированное описание основных классических и современных теоретических ориентаций, сосуществующих в антропологии и определяющих ее специфику среди других социальных наук.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что автор не претендует на полноту описания антропологии как науки в целом с ее теориями среднего уровня, многочисленными эмпирическими обобщениями, прикладными разработками. Здесь речь идет об исходных основаниях и принципах антропологии как социальной науки, представленных самыми авторитетными из ее теоретических направлений. Они определяют область рационального познания, предметом которого стало совмест-

ное существование людей. В этих рамках сегодня сконцентрирован обширный теоретический и эмпирический материал, относящийся к порождению, сохранению и изменению социокультурных образований, к антропологическим универсалиям и культурному многообразию, к макро- и микроуровням человеческого бытия. Такая концептуальная база позволяет ставить и решать задачи, связанные с систематическим описанием, классификацией и объяснением различных аспектов социокультурной реальности.

Книга предназначена для исследователей, преподавателей, аспирантов и студентов, занимающихся проблемами человека, общества, культуры.

Часть I. Антропология как социальная наука

Исторические предпосылки формирования теоретической антропологии

Антропология как наука приобрела современные познавательные формы, предметную область, направленность на понимание не только чужих культур, но и своей собственной, в последней четверти XIX в. Однако значительно раньше осознание культурного многообразия и обусловленных им теоретических и практических проблем способствовало утверждению самоценности специального изучения совместного существования людей. Уже в конце XVIII в. стала заметной конвергенция между социально-философским знанием, с одной стороны, и этнографическими данными — с другой. В этот период интерес к человеческой природе сопровождается попытками найти организационные и институциональные способы для осуществления антропологических исследований и кумуляции эмпирической и теоретической информации.

Так, в Париже в конце 1799 г. было создано первое настоящее антропологическое общество *Société des Observateurs de l'Homme*¹, которое просуществовало недолго и не имело серьезных организационных и научных последствий. Но примечательно, что его существование совпало с попыткой Н. Бодена организовать научную экспедицию в Австралию, одной из целей которой был систематизированный сбор антропологических данных. Она оказалась неудачной. Тем не менее Ж.М. Дежерандо тщательно описал ее². Несмотря на неэффективность этих первых шагов по пути институционализации антропологии в совокупности они означали возникновение организованной этнографии в XIX и ее продолжение в XX в. Становление этой традиции осуществлялось в русле решения центральной задачи — систематического сбора данных, организованного в соответствии с предварительно выделенными наборами категорий, охватывающих физические, интеллектуальные, моральные характеристики человека. В таком контексте разрабатывались исследовательские программы и опросники, задавшие рамки для накопления и сравнения данных, полученных в разных регионах мира. Дополни-

¹ Slotkin J.S. Reading in Early Anthropology. N.Y. 1965. P. 15–21.

² См. Degerando J.M. The Observation of Savage Peoples. Berkeley, 1969; Moravia S. La scienza dell'uomo nel Settecento. Bari. 1970. P. 223–238, 365–396; Slotkin J.S. Reading in Early Anthropology. N. Y., 1965. P. 15–28.

ным фактором, который стимулировал развитие систематизированных наблюдений и их институционализацию, стало нарастающее понимание того, что объекты изучения — примитивные культуры — начинают исчезать под влиянием ускоренной европейской экспансии.

В 80-х гг. XIX в. были обозначены области антропологических исследований, предопределившие дифференциальную направленность научных поисков. Об этом писал де Мортие в 1884 г. в своем предисловии к первому номеру журнала «Человек»: «Цель антропологических наук — полное понимание человека. Эти науки, образующие вместе согласованную сферу знаний, включают:

- Собственно антропологию, или естественную историю человека, включая эмбриологию, биологию, психофизиологию, анатомию.
- Палеоэтнологию, или предысторию: происхождение человека и его существование в глубокой древности.
- Этнологию: распределение людей на Земле, изучение их обычаев и поведения.
- Социологию: взаимоотношения людей между собой и их связи с животным миром.
- Лингвистику: образование языка, связей или родства языков, легенд, мифов и фольклора.
- Мифологию: формирование, развитие, историю и взаимовлияние религий.
- Медицинскую географию: воздействие климата и атмосферных явлений на человека; географические и этнические патологии;
- Демографию: статистические данные о человечестве³.

Из этого перечня видно, что антропология с самого начала определяется как многосоставная область познания. Об этом же свидетельствует отчет, представленный О.Т. Мэйсоном для Смитсоновского института (США) также в 1884 г. В качестве ее компонент назывались изучение происхождения человека, археология, физическая антропология, психология, этнология, сравнительная филология, мифология и фольклор, технологическое развитие, социология. Наконец, в том же году президент Королевского антропологического института У. Флауэр в своей речи подчеркнул, что «одной из самых больших трудностей, связанных с выделением антропологии как специфичной предметной области изучения... является разнообразие отраслей знания, объединяемых этим названием»⁴. Вплоть до настоящего времени не прекращается критика ее разнородности, и когда она исходит от самих антропологов, внутренние конфронтации и споры по частным поводам часто заслоняют общее поле исследований и определяющие его основные темы. И в то же время с момента возникновения и до сих пор антропология определяется ее адептами как наука о человеке в целом, в рамках которой изучаются и вопросы о его происхождении и связях с окружением, и созданный им искусственный мир, и организация взаимодей-

³ J.Gruber. Forerunners // In.: R. Naroll and F. Naroll, eds. Main Currents in Cultural Anthropology. Meredith Corp. N. Y., 1973. P. 26.

⁴ Flower W.H. Essays in Museums and Others Things Connected with Natural History. London, 1898. P. 25 – 251.

ствия и коммуникации людей. Все эти аспекты человеческого существования сохраняют актуальность и сегодня, поскольку изменение его условий, структурных и содержательных характеристик порождает новые вопросы в отношении тех же самых тем, которые с самого начала конституировали антропологию как науку.

И хотя до XIX в. она в таком качестве не существовала, это не означает, что люди не проявляли специального интереса к самим себе и созданному ими миру. Письменные источники прошлого содержат множество описаний быта, нравов, образа жизни, культурных ценностей, святых мест, экзотических обычаев разных народов. Речь идет главным образом о дневниках, письмах путешественников, паломников, торговцев, размышлениях философов и литераторов о природе человечества. Содержанием таких текстов были общие идеи такого рода, перемежающиеся результатами личных наблюдений, порой весьма точных и поразительных.

Концепции антропогенеза

Зарождение западных антропологических идей прослеживается в рамках рационалистической традиции, проявившейся после 600-х гг. до н. э. и установившейся в естественной философии Аристотеля спустя три столетия. Представления до-сократических греков о происхождении человека и самом раннем его образе жизни порождались смешением мифологической и рационально-философской ориентации, а также записями путешественников. Античные мыслители в этом вопросе не отличались приверженностью к какой-то одной позиции и не пытались построить ортодоксальное учение. И так продолжалось вплоть до начала христианской эры.

Нескольким мифологическим концепциям порождения космоса, приписываемым древним грекам и получившим развитие во времена Античности (гомерические, орфические, олимпийские, Гесиодовы, Овидиевы повествования), соответствовали свои представления о происхождении человека. При отсутствии общепринятой идеи творения задача упорядочить их во времени не ставилась. Древние авторы спорили, был ли процесс движения человечества от золотого до железного века непрерывным, или человек заново появлялся в каждую эпоху. Мнения расходились и относительно образа жизни людей во времена золотого века. Одни считали, что это было безмятежное существование; другие связывали его с тяжким трудом.

Принято считать, что примерно к середине V в. до н. э. в естественной философии возобладал рационалистический взгляд на происхождение человека, мифологические образы использовались лишь в метафорическом смысле, и было признано, что первобытный человек отличался от современного. Но мнения до сих пор расходятся относительно того, как появился первый человек и каково было его движение по пути к цивилизации.

Для греческой натурфилософии характерна трактовка процесса зарождения жизни как выделения разных субстанций из единой «прото-

массы». Так, Анаксимандр (611 — 547 гг. до н. э.) утверждал водное происхождение жизни, в том числе человека, который со временем полностью адаптировался к существованию на суше. Эмпедокл (V в. до н. э.) выделил четыре фазы происхождения животных. На начальной стадии по отдельности появлялись формы живого в виде голов, туловищ, ног, глаз и т. п. На второй стадии эти части, объединяясь в случайные сочетания, порождали разнообразные живые целостности, отличавшиеся разной степенью взаимного соответствия. Из них выживали только те, у которых комбинация частей оказывалась гармоничной. На последних двух стадиях они вышли из земли и вод, определились в отношении пола, с чего и началось воспроизведение различных видов живого, в том числе человека, который удачно приспособился к окружению и, согласно Анаксагору (500? — 428 гг. до н. э.) превосходит их только умом и способностями к обучению и использованию орудий.

Эти особенности рассматривались как своего рода предпосылки динамики ранней первобытности. Так, римский поэт Лукреций (96? — 55 гг. до н. э.) выделил в ней четыре последовательные стадии:

- первобытный человек произошел из земли одновременно с другими животными и подобно им вел трудную и суровую жизнь;
- постепенно человек научился поддерживать огонь, обрабатывать землю, применять орудия труда, строить жилище; он начал культивировать растения и одомашнивать животных; к этому же времени относилось формирование семьи и устойчивых социальных связей;
- с появлением собственности, богатства, особенно в виде золота, стали распространяться зависть, воровство и в конечном итоге войны, ставшие источником постоянных распри и беспорядков;
- чтобы взять под контроль этот хаос, были установлены государство и закон, сделавшие возможным политическое упорядочение социальных отношений.

В отличие от Лукреция Порфирий (232? — 304? гг.) считал, что первобытный человек находился в гармонии с природой, и потому был свободен от жизненных тягот. Однако за этой начальной стадией последовали пастушество, а затем земледелие, которые стали источниками таких зол, как алчность и войны, порождаемые собственностью⁵.

Важным аспектом античной интерпретации человеческого разнообразия, следовательно, можно считать идею природной и культурной его детерминации. Отсюда выводились различия в цвете кожи, волос и глаз людей, в фактуре волос, росте и телосложении. Так, Гиппократ (460? — 344? гг. до н. э.) приписывал физические и умственные особенности людей воздействию специфических географических и климатических условий. Он полагал также, что однажды приобретенная физическая особенность со временем может наследоваться из поколения в поколение.

Следует отметить, что хотя различия между людьми признавались, ни греки, ни римляне не построили их классификации по основаниям либо физических особенностей, либо языков, либо обычаев. За исклю-

чением неизвестных племен, селившихся за пределами освоенных географических пространств, греки и не-греки, граждане и не-граждане Римской империи безоговорочно считались принадлежащими к человеческому роду.

В античной интерпретации разнообразие человечества определялось не только обстоятельствами места и природы его происхождения. Уже отдельные до-сократики пытались объяснить различия между народами в терминах времени. Ему приписывалась циклическая форма, которая соответствовала представлению об универсуме как совершенном и полностью законченном, упорядоченном силой космического разума. Эти идеи греки приписывали египетским жрецам Гесиоду и Гераклиту (VI – V вв. до н. э.). Они были распространены в Средней Азии, Индии, на Дальнем Востоке, в Сибири.

Классическая трактовка изменений, связанных с человеческим существованием, вписывалась в концепцию циклического времени, предполагающую повторяемость всех событий и явлений. Мифологические Пять Веков Человеческой Истории — Золотой, Серебряный, Бронзовый, век Героев, Железный — считались стадиями всего лишь одного из эпизодов космического цикла, описанными Гесиодом, а позже Платоном (427 – 347 г. до н. э.). Пифагор (IV в. до н. э.) утверждал, что события каждого цикла повторяются бесконечно во всех деталях. Его точку зрения воспроизвел Марк Аврелий (121 – 180 г.). Считалось, что на первой стадии каждого цикла — Золотой Век — мир полностью подчинен божественной воле. Постепенно она ослабевает, и в заключительной фазе — Железный Век — наступает хаос, который преодолевается новым божественным вмешательством. Так цикл замыкается. Каждый новый начинался для человека с состояния первобытной «невинности», продолжается его постепенной деградацией и заканчивается полным вырождением.

Идея циклического времени соседствовала с другой основополагающей концепцией — цепи бытия, — утверждающей совершенство и полноту универсума. Наиболее известную форму ей придал Платон. В схематичном виде она может быть представлена так. Создатель как олицетворение Блага сотворил универсум, который является полным воплощением мира идей. Этот мир был создан лишь однажды, и его компоненты нельзя изменить или уничтожить: постоянство и завершенность являются имманентными свойствами божественной природы. Свойство изменчивости он приписывал миру форм, последовательность движения которых мыслилась как циклическая. Эта идея получила название «принципа полноты»⁶.

Аристотель добавил к концепту цепи бытия два других принципа: «непрерывность» и «линейная градация». Согласно первому, если явления, в частности живые существа, упорядочиваются по одному специфическому признаку, то получают линейные ряды. Они, однако, состоят не из четко разграниченных, но из пересекающихся классов свойств. Области взаимных наложений образуют «сумеречные» зоны, где одна и та же характеристика может быть приписана сразу обоим

⁶ Lovejoy A.O. The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea. Cambridge; Mass., 1936.

составляющим. Однако в этом случае качественные различия между упорядочиваемыми единицами оставались за пределами внимания, и системы классификации, в том числе в мире живого, могли осуществляться по любому признаку, т. е. их могло быть множество.

Концепцию цепи бытия Аристотель основывал на «принципе линейной последовательности», который назвал «натуральной шкалой» (*Scala naturae*). Считая классификацию искусственной процедурой, он тем не менее предполагал, что для животных можно построить последовательные ряды по «степени совершенства». Она определяется естественными критериями, таким как наличие крови или чего-то подобного, размеры тела, продолжительность жизни и т. п., и зависит от меры присутствия каждого из них. Получилась шкала из одиннадцати ступеней с человечеством на верхнем полюсе и «зоофитами» на нижнем. В Средние века к «лестнице жизни» Аристотеля были добавлены другие ступени.

Объединение принципов полноты, непрерывности и линейной последовательности породило концепцию универсальной цепи бытия, составленной из переходящих одно в другое звеньев и имеющей иерархическую форму. Каждое звено отличается от предшествующего и последующего в самой малой степени. Начиная с Аристотеля, это была общая концепция природного порядка, разделяемая греческими философами. Она не содержала представлений ни о филогенетическом родстве, ни о темпоральности в мире живого.

Тема происхождения человека и разнообразия человеческих сообществ не переставала обсуждаться и в эпоху Средних веков. Соответствующая информация извлекалась главным образом из двух типов источников, к которым средневековые авторы относились как к непрерываемо авторитетным. Во-первых, переписывались — зачастую неточно и фрагментарно — классические тексты; во-вторых, мировоззренческие основания черпались из Священного Писания.

Средневековые энциклопедии не содержали оригинальных этнологических идей. Это были обрывки античных текстов, искаженных ошибочными пересказами и вымыслами, с названиями, перепутанными настолько, что их стало невозможно соотнести с сообществами, к которым они первоначально относились. Сюда включались также неточности, преувеличения и фантазии из сохранившихся трудов Плиния Старшего, Помпониуса Мэла и других римских авторов. А записи этнографического характера, сделанные торговцами, пилигримами, легионерами, были столь незначительными, что в то время не оказали особого влияния на трактовку человеческого разнообразия.

Средневековые авторы не уделяли особого внимания физическим особенностям и обычаям не-христиан, проживающих в пределах освоенных территорий и на их границах. Их больше занимали племена, в особенности из отдаленных ареалов земного шара, описанные в классических трудах. Следует отметить, что «История» Геродота — наиболее точный из ранних образцов описания человеческого многообразия — в этот период в Западной Европе была неизвестна (за исключением немногочисленных отрывков): ее латинский перевод появился в Венеции лишь в 1474 г. Данте Алигьери (1265–1321), который считается эталоном образованности и мастерства эпохи Средневековья, в своем

мировоззрения не выходил за пределы того, что содержалось в античных и библейских текстах. Популярны в то время описания Марко Поло (1254? – 1324) своих путешествий не содержали значимых этнографических данных. Такова была связь средневековых представлений о человеке с классическими источниками.

Известно, что христианское толкование происхождения человека и первобытного образа жизни можно найти в первых одиннадцати частях Бытия, первой из книг Пятикнижия в Ветхом Завете. Хотя использование фрагментов из них привело к ряду противоречий в этом вопросе, общей осталась идея о сотворении Адама после событий, которые произошли в первые шесть дней сотворения мира и о первоначальной жизни его и Евы в Эдеме, где они пребывали в состоянии невинности и гармонии с окружением.

Придерживаясь этой догмы, Отцы Церкви в то же время не отрицали и возможности самозарождения жизни. Так, Августин, епископ Хиппо (354 – 430) полагал, что помимо семени, позволяющего животным воспроизводить потомство, существуют особые элементы, которые при определенных условиях активизируются и порождают жизнь. И только первочеловек — Адам появился в результате однократного акта божественного творения, и от него произошли все люди.

Человеческое многообразие приписывается в Книге Бытия нескольким событиям, начинающимся с изгнания из Эдема. С этого времени первородная пара утратила гармонию с природой и вынуждена была тяжким трудом обустроить свое существование в новых условиях.

Сыновья Адама и Евы продолжили человеческий род. Каин после убийства брата Авеля ушел в землю Нод и в полигамном браке стал прародителем собственной линии, отличавшейся культурным многообразием. Семья Адама сохранилось через их третьего сына Сета, породившего долгую линию, потомком которой был Ной. Другим стимулом повышения меры человеческого многообразия стали события, которые последовали за Всемирным потопом, когда смерть Ноя завершила Адамову культуру, а каждый из трех его сыновей стал основателем своей группы народов.

Разнообразие возросло еще больше вследствие третьего демографического события: разделения божественным вмешательством общего языка, которым пользовались участники строительства Вавилонской башни, на множество отдельных и несходных между собой. После этого человечество окончательно утвердилось в различиях обычаев и языков и более не могло вернуться к единой традиции. Вероятно, с этого времени разным народам начали приписываться и физические отклонения от идеальной формы Адама.

Культурная неоднородность людей, соотносимая с уходом Каина из родительского дома, разрастанием народов, прародителями которых были сыновья Ноя, и вавилонским разделением языков, рассматривалась в рамках христианского мировоззрения как существенный признак деградации человечества. Свидетельством этого же считались и все проявления цивилизации. Античные представления о человеческом вырождении, сопровождавшие концепции пяти веков истории и циклического времени, полностью соответствовали библейским взглядам на

грехопадение Адама. Обе мировоззренческие позиции подкрепляли друг друга и были приняты первыми Отцами Церкви в качестве основ христианской антропологии.

Мыслители Средневековья не связывали человеческое многообразие с параметром времени, и соответственно представления о нем были внеисторичными. Отцы Церкви ограничивали расселение всех потомков Адама пределами известной в то время зоны распространения человечества, что подкреплялось и мнением средневековых географов о пригодности для жизни именно этой территории. Предполагалось также, что племена варваров и монстров продолжали проживать в местах, отведенных им античными авторами. В этих мировоззренческих рамках ересь считалось любое сомнение в том, что все люди произошли от Адама и жили только в адамовой области.

Как уже отмечалось, христианские авторы признавали человеческое многообразие, но не его божественное происхождение: Адам является единственным сотворенным Всевышним прародителем человеческого рода, который в дальнейшем разнообразился в соответствии с уже упомянутыми библейскими событиями. Эта догма приобрела название гипотезы «моногогенеза». Следует отметить, что в противовес ей существовала концепция «полигенеза», предполагавшая, что у человечества был не один, а несколько центров зарождения. Христианские мыслители, например, Августин, резко критиковали эту позицию и, следуя Священному Писанию, обосновывали ее принципиальную неправомерность.

Хотя первопричиной человеческого многообразия считались библейские события, классические представления о его обусловленности факторами окружения также принимались во внимание. Так, Исидор, епископ Севильи (560? – 636), объяснял культурные и физические различия между человеческими сообществами отношениями между семьюдесятью тремя народами, порожденными сыновьями Ноя. Его работы цитировались в качестве главных источников вплоть до конца эпохи Ренессанса.

В энциклопедии Бартоломео Ангеликуса (известен с 1230 по 1250 гг.), английского францисканца, человеческие сообщества располагались следующим образом: по мере удаления от географического центра адамитов им приписывались все более невероятные черты, приближающие их к античным монстрам. В объяснении описываемых различий между людьми он ограничивается самой общей ссылкой на их обусловленность спецификой местного окружения.

Сказанное свидетельствует о том, что античное представление о цепи бытия не противоречило христианскому объяснению неравенства, существующего в универсуме. Эта концепция позволяла определить место в природе всех разновидностей людей — от адамитов до существ, которые считались либо выродившимися людьми, либо нелюдьми, находясь, таким образом, в цепи бытия ниже сыновей Адама. И здесь средневековым мыслителям пришлось внести коррективы в классические представления о мироустройстве. Для них события, связанные с происхождением и последующей деградацией человека, обусловившие современное им разнообразие человеческих сообществ, были уникальными. Столь же неповторимыми, как искупление Христом человеческих грехов и обещанный Судный День. Следовательно,

идея циклического времени оказалась несовместимой с библейским видением, обусловившим его осевой характер. Августин, например, разрешил это противоречие, толкуя упоминания о циклах в Священном Писании применительно к движению небесных тел и воспроизведению жизни и природных явлений. В то же время нет никаких свидетельств, что концепция цепи бытия в Средние века подразумевала иерархическую и динамическую упорядоченность событий. Классификация популяций обосновывалась не эмпирическими, но умозрительными религиозными критериями.

Ситуация начала меняться в эпоху Возрождения, которая признана в Западной истории периодом, «когда человек открыл человечество». Дальнейшая политическая и торговая экспансия европейцев обусловила признание как данного многочисленных физических и культурных вариаций жителей вновь открытых частей земного шара. Попытки объяснить это многообразие в рамках моногенетической концепции происхождения человека и с точки зрения библейского отсчета времени потерпели неудачу, в частности при столкновении с американскими индейцами. Эти народы не были описаны ни в Библии, ни в трудах античных авторов.

Сторонники моногенетизма пытались сохранить тезис о едином происхождении человечества неизменным. Для этого следовало искать сходство между индейцами и потомками Адама в Старом Свете. Предпринимались попытки установить культурные и физические параллели между индейцами и Десятью потерянными родами Израиля, греками, римлянами, карфагенянами, финикийцами. Чтобы оправдать ортодоксальную моногенетическую концепцию единства человечества, папа Юлий II (1443—1513) издал в 1512 г. указ, относящий американских индейцев, как и других людей, к потомкам Адама.

Тем не менее сохранялось и представление о происхождении народов в разных географических зонах и, возможно, даже в разные времена. Его сторонники полагали, что каждый народ имел своего прародителя, откуда и проистекают их физические и культурные особенности. Наиболее известным защитником полигенетизма был Исаак де ла Пейпер, который в своих работах «*Praeadamitae*» и «*Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesis*» (1655) пересмотрел ряд ортодоксальных позиций, относящихся к человеческой истории. Его сторонники и последователи, например, переинтерпретировали в предложенном им ключе происхождение американских индейцев. Идея полигенезиса никогда не была санкционирована церковью. Тем не менее она оставалась одним из оснований, позволяющим объяснять человеческое многообразие, и ставила под сомнение ту его меру, которая была зафиксирована в Библии и у античных авторов.

В связи с этим возник вопрос о критериях и пределах расширения границ человечества: следует ли помимо многочисленных прародителей приписывать к нему какие-то из окологуманских существ. Для ряда европейских первооткрывателей XVI и XVII вв. этот вопрос был актуальным, когда речь шла о том, относить дикарей и приматов к людям или животным. Вообще в этот период начиная с 1625 г. описания человекообразных обезьян оказывали влияние более на социальную фило-

софию, чем на биологию, поскольку многие путешественники были склонны приписывать человеческие качества приматам, а качества животных — туземцам. В свои записи они также добавляли классические описания мифологических чудищ.

Следует подчеркнуть, однако, что все это многообразие было вписано в концепцию цепи бытия с ее принципами изначальной множественности и однолинейной последовательности каждой из ее составляющих. Она позволяла разместить в природе как цивилизованные народы, так и дикие племена. Представление же Аристотеля о «сумеречных зонах» пропущенных звеньев, составлявшее интегральную часть, обеспечивало возможность включать в эту цепь и ранее неизвестные человеческие сообщества, и даже человекообразных обезьян и вымышленных существ.

18 кс Как отмечает К. Кеннеди, к середине XVIII в. объяснение физического и культурного многообразия человечества можно свести к четырем основным гипотезам⁷:

- Деградационизм. Исходя из этой идеи, существование «дикарей», а также приматов, объяснялось вырождением людей и считалось низшей его ступенью после грехопадения Адама. Движение от нее к высшим животным по цепи бытия подразумевало «сумеречную зону», т. е. пересечение неопределенного множества пропущенных звеньев.
- Обусловленность окружением. Эта гипотеза повторяла представления Гиппократов о связи многообразия человеческих сообществ с различиями в географических и климатических условиях их проживания.
- Полигенез. В этом случае предполагалось, что различия между народами объясняются их автохтонным происхождением. Вырождение и особенности окружения также признавались, но считались источником вторичных модификаций человеческих сообществ.
- Прогресс. Эта идея предполагала интерпретацию истории человечества как движения по пути совершенствования. Она представляла собой окончательное для эпохи Ренессанса решение спора о превосходстве между «Античностью и современностью» в пользу последней. Считалось, что прогресс достигается за счет человеческого разума и накопления знаний. С этого времени философы прогрессивистского направления стали меньше внимания уделять вопросам происхождения человека и его месту среди других живых существ. Они сконцентрировались на стремлении понять, каким образом человечество могло бы ускорить совершенствование себя и условий своего существования за счет углубления соответствующих знаний.

17 кс С начала XVII в. с развитием геологических и биологических исследований темы происхождения, разнообразия механизмов изменения и места в природе человека из разряда философских спекуляций начали перемещаться в область науки. Их изучение все в большей степени связывалось с анализом и оценкой фактического материала, с построением эмпирических обобщений.

⁷ Kennedy K.A.R. Race and culture // In: Naroll R., Naroll F., eds. Main Currents in Cultural Anthropology. Meredith Corp., 1973. P. 136–137.

Если в период с 1790 по 1830 г. представители ряда геологических школ пытались идентифицировать данные своих полевых исследований в соответствии с библейскими догматами, то к середине XIX в. стало понятно, что это невозможно. Во-первых, оказалось, что многие изменения на Земле происходили задолго до возникновения жизни. Во-вторых, благодаря многочисленным находкам палеонтологов пришлось признать, что древность человеческого вида превосходит догматически установленные временные пределы. В-третьих, из областей ботаники, зоологии, микробиологии была заимствована схема для классификации человеческих популяций на основе их физических различий, породившей понятие расы. В эпоху Ренессанса и в первой половине XVIII столетия этот термин относился только к разнообразию животных и к человечеству не применялся. Он начал использоваться в рамках палеонтологии человека со времени открытия в Германии ископаемого гоминида в 1856 г.

В течение длительного времени представления о возникновении Земли и человека определялись классической концепцией истории. И пока количество древних останков людей было небольшим, попытки связать их с современными человеческими сообществами по нескольким анатомическим признакам оказывались относительно успешными. Однако по мере накопления результатов палеонтологических раскопок мнения относительно места и времени человеческого происхождения менялись. Вначале большинство данных было получено в Европе, и в период с 1856 по 1890 г. ее и считали этим местом. Но когда сообщения об ископаемых гоминидах стали приходиться с Явы, из Китая, из Палестины, его предполагаемая география сместилась на Восток, а затем в Африку, где, начиная с 1924 г. результаты раскопок оказались более древними, чем прежние европейские и азиатские.

Такие открытия трактовались в поддержку концепции полигенеза, предполагавшей многочисленность центров происхождения человека. Данные прямо не подтверждали, но и не опровергали эту гипотезу. Соответственно ее сторонники могли утверждать не только множественность центров зарождения человечества, но и низший уровень развития позднейших популяций по сравнению с теми, чье происхождение определялось как более древнее. Подобные идеи породили как расовую проблематику, так и полемику вокруг нее — вначале идеологическую, а затем научную.

Сходства и различия человеческих сообществ

Выше в схематичном виде были представлены донаучные предпосылки появления того течения в антропологии, в рамках которого социальные и культурные формы существования человечества соотносились с его происхождением. Однако можно проследить и другую крупномасштабную тенденцию. Речь идет о многочисленных описаниях поведения, нравов, обычаев, наблюдаемых античными, а позже западноевропейскими авторами при их контактах с чужими народами. В дальнейшем такие данные обобщались и служили основой для выводов о социальных и культурных характеристиках как отдельных этнических образований, так и человечества в целом.

Интерес людей к самим себе и созданному ими искусственному окружению, к сходствам и различиям между человеческими сообществами в синхронном и диахронном планах, к причинам и последствиям изменений на вещественном, социальном, символическом уровнях взаимодействий и коммуникаций со всей определенностью можно считать универсальной характеристикой культуры. Об этом свидетельствуют существующие с незапамятных времен археологические артефакты, иконические изображения, архитектурные сооружения, а с появлением письменности — многочисленные религиозные и философские трактаты, описания, сделанные путешественниками, записи мифов и фольклора, литературные произведения. За множество столетий информация, зафиксированная в источниках такого рода, накапливалась, комментировалась, пересматривалась, отвергалась, а затем снова становилась центром внимания. Содержащиеся в них сведения представляют собой смесь реальных наблюдений, плодов глубокомысленных размышлений, слухов, фантазий, официальных сообщений. По мере накопления они многократно использовались в разных наборах, пересматривались, перетолковывались и до сих пор используются как эмпирические свидетельства прошлого.

Зв. фон. а.

Возникновение этой антропологической традиции принято связывать с именем Геродота (484 — 424 гг. до н. э.), и не только по причине его умелого отбора и упорядочения описываемых им событий, — отмечает Д. Грубер⁸, — но и потому, что его труды хорошо сохранились в качестве источника информации о прошлом. Геродот стал родоначальником парадигмы, которая на многие века определила характер исторических трудов: отношения между государствами и политическими лидерами как их олицетворением, что было созвучно фигуре мифологического героя. Только в XIX в. эта идея утрачивает актуальность и появляется «социальная история», которая также обеспечила предпосылки для формирования антропологии как науки.

В то же время в трудах Геродота, несмотря на то что он писал политическую историю, прослеживаются детальные описания поведения людей, их обычаев, подробностей отношений родства. Согласно Майерсу⁹ у него прослеживаются начала концепции культурной целостности и относительности: «Если бы всем народам было предложено выбрать самые лучшие из обычаев, каждый поставил бы на первое место свои собственные; но им хорошо бы также убедиться и в их несовершенстве»¹⁰. В качестве новой и основополагающей она начала осознаваться только в XVII в.

Геродот много путешествовал и описал около пятидесяти племен, стараясь отделить результаты своих непосредственных наблюдений от вымыслов, мифологем и стандартных для греческой культуры априорных оценок. Он не уделял специального внимания вопросам происхож-

⁸ Gruber J. Forerunners // In: Naroll R., Naroll F., eds. Main Currents of Cultural Anthropology. Meredith Corp., 1973. P. 29.

⁹ Myres J.I. Herodotus and anthropology // In: Marrett R.R. ed. Anthropology and the Classics. Oxford, 1908. P. 122 — 167.

¹⁰ Godley A.D., transl. Herodotus' Histories. Jobe Classical Library. Mass., 1969. P. 51.

дения человека. В его этнографических записях преобладали описания языков, религиозных обрядов, одежды, практики строительства, систем родства, брачных обычаев. Для него физические критерии не были достаточным основанием для суждения о различиях человеческих сообществ: когда люди с одинаковым цветом кожи, волос и глаз проживали в разных географических зонах, их языки и ремесла оказывались несходными.

История накопления этнографических наблюдений была тесно связана с политической и торговой экспансией, которая была характерна для классической Греции. Она открывала пути к познанию нравов и обычаев других народов, и до Геродота уже существовал обширный объем сведений, полученных, скорее всего, из рассказов воинов, торговцев, путешественников, осуществлявших эту экспансию и осваивавших ее последствия. Эта традиция не была характерной только для классической Греции, но обнаруживается и в более поздние времена. Нидхэм¹¹, например, выделяет литературный жанр, популярный примерно с начала Новой эры до XV в., в период политической и торговой экспансии Китая, и связанный с описанием встречавшихся на этом пути различных сообществ людей и их обычаев. В трудах мусульманских географов также приводятся описания новых для них народов и образцов жизни. И хотя во всех источниках такого рода отсутствует антропологическая проблематика в ее классической и современной формах, из них постоянно черпаются материалы для проверки этнологических гипотез.

Проницательность наблюдений и строгость описаний, делающие труды Геродота интересными для антропологов, постепенно снижаются в более поздних хрониках, хотя и построенных по заданному им образцу. На смену подробным этнографическим записям приходят попытки искусственных систематизаций фактов — реальных и вымышленных — относящихся к человеку. Это особенно характерно для времен Римской империи. Так, «Естественная история» Плиния Старшего (23 — 79 г. н. э.) представляет собой беспорядочный каталог географического распространения человека, содержащий описания того, что тогда представлялось нормальным и ненормальным во внешнем виде и поведении людей, реального и абсурдного в отношении человеческих сообществ, фактического и фантастического по поводу экзотических нравов и обычаев. Более того, эта работа представляла собой компиляцию замечаний из вторичных источников разного рода, нередко сомнительного содержания. И хотя как солдат и колониальный чиновник он много путешествовал по Римской империи, его дневниковые записи личных наблюдений по количеству не перекрывали описаний странных и невероятных феноменов.

В своих писаниях Плиний следовал сложившемуся стереотипу. Хотя по мере римской экспансии количество столкновений с ранее неизвестными народами росло, у авторов этого периода наблюдался сдвиг от описания непосредственных наблюдений, как у Геродота, к историям о

¹¹ Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 3: Mathematics and Sciences of the Heavens and the Earth. Cambridge, 1959.

получеловеках и племенах монстров. «У Плиния не было каких-либо последовательных критериев для различения народов, а его поглощенность курьезами и диковинками помешала ему выделить общие черты и возможные свидетельства в пользу родства между группами... [Его] антропология была перегружена историями о людях-монстрах, и ему не доставало любознательности в отношении точности и надежности, характерных для ранних этнографических записей»¹².

16. Энциклопедия Плиния Старшего состояла из тридцати семи томов, четыре из которых были посвящены антропологическим темам. Они то позже и стали образцом для подражания более поздних римских авторов. Помпониус Мела (43 г. н. э.) в работе «De situ orbis» описал жителей Египта, Средней Азии и Каспийского региона, Индии, Аравии, Англии. Латинский грамматик Кай Юлий Солинус (III в. н. э.) составил компендиум «De mirabilibus mundi». Повествование начиналось с Рима и распространялось на Южную Европу, Африку, Францию и Западную Россию. В этих текстах отсутствовали записи непосредственных наблюдений авторов. Они содержали рассказы о фантастических людях и монстрах, невысказанных языках, обычаях, внешних обликах. Даже в официальных документах того времени факты перемежались пересказами невероятных событий и слухов, как например, у Тацита (55? — после 117 г. н. э.).

Постепенная фрагментация Римской империи и становление христианской культуры обусловили особенности познавательных ориентаций Средневековья. «Это не было временем отвлеченного интеллектуализма, когда беспристрастные наблюдения человеческого разнообразия ведут к антропологическим обобщениям, либо самоанализа, обращения к человеческой природе, являющихся основной проблемой антропологии. Несмотря на экспансию христианства миссионерства, которое институционализировало сохранение и продолжение определенных направлений исследований, они, за редким исключением, не имели антропологического значения и носили исключительно прагматический характер, служа только целям Церкви»¹³.

Редкие описания обычаев в основном были некритическим следованием образцу Плиния Старшего¹⁴. Однако со временем их содержание все более отвлекалось от наблюдаемых событий и приобретало характер мифов и легенд. В это время особенно распространенными были жанры травников и бестиариев, содержащих беспорядочные ботанические и зоологические сведения, где скудные факты переплетались с богатыми вымыслами. При копировании ранних источников переписчики обычно делали ошибки или вставляли в текст свои домыслы, что, безусловно, искажало первоначальное содержание.

В большинстве своем это была литература, основанная на христианских догматах, способствующая их распространению и потому носящая популярный характер, где общедоступность достигалась ценой

¹² Gruber J. Op. cit. P. 34.

¹³ Kennedy K.A.R. Op. cit. P. 128.

¹⁴ См. Hodgen M. Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia, 1964. P. 49–74.

отказа от точных наблюдений. Соответственно потворство невзыскательным интересам и ориентация на развлекательность побуждали авторов к фантазиям и абсурдным описаниям обычаев вымышленных народов.

Были, однако, и Крестовые походы, благодаря которым множество европейцев попало на Восток и столкнулось с новыми для себя и чуждыми культурными формами. Однако завоевательская ориентация и идеология этих перемещений обусловили недоброжелательную и мистическую трактовку увиденного. С этнографической точки зрения непосредственные контакты с другими народами не оставили заметных интересных результатов. А в рамках торговых связей прагматические текущие задачи перекрывали интерес к внимательному наблюдению культуры другого или критическому анализу собственной. Все описания обычаев, черт образа жизни, паттернов поведения чужих культур были фрагментарными, наполненными домыслами вследствие непонимания, сильно окрашенными идеологическими и этноцентрическими оценками.

Итак, если в Средние века представления о происхождении человека и разнообразии народов были достаточно систематизированы и породили конкурирующие гипотезы «моноцентризма» и «полицентризма», то в отношении культурного многообразия различий в нравах и обычаях людей в эту эпоху не появилось сколь бы то ни было значимых с точки зрения антропологии материалов.

Последующее политическое распространение христианства в сочетании с экономическим ростом, в том числе расширением пространства континентальной торговли изменили интеллектуальный климат в Европе. Усилились секулярные тенденции, повысился интерес к эмпирической реальности, началось формирование познавательных оснований европейской науки как особой специализированной области культуры. Все это повлияло на смену ориентаций в изучении человеческого существования. Одним из важных направлений в ренессансном мировидении стал повышенный интерес к реальности, к деталям окружения в отличие от воображаемых картин мира прошлого. Эта позиция воплощалась и в искусстве, и в философии, и в формирующемся научном познании.

Так, «Государь» Макиавелли (1513 г.), «Утопия» Томаса Мора (1515–1516 г.) и в меньшей мере «Французская монархия» Клода де Сейсела (примерно тот же период) свидетельствуют о заинтересованном, но объективном внимании к жизненным деталям, в данном случае к умению управлять государством. Каждое из сочинений характеризуется попыткой скорее описать реальную практику, чем высказывать моральные суждения или строить идеальные системы. Авторы старались тщательно и подробно описать то, что «есть», и избегать поучений с позиции «что должно быть»¹⁵.

Повышенный интерес к человеку и человечеству проявлялся также в увлечении коллекционированием античных артефактов, а также в появ-

¹⁵ Hexter J.H. Claude de Seyssel and normal politics in the age of Machiavelli // In.: Singleton C.S., ed. Art, Science and History in the Renaissance. Baltimor, 1967.

лении кунсткамер, где наряду с природными выставлялись экзотические и диковинные искусственные экспонаты. Коллекционирование сопровождалось поиском сведений о физических особенностях, языках, обычаях различных человеческих сообществ. Такого рода данные объединялись в словари и энциклопедии, такие как «*Omniium gentium mores etc.*» Йохана Боэмуса (1520 г.), «*Cosmographia*» Себастьяна Мюнстера (1554 г.), «*Anthropometamorphosis*» Джона Буевера (1653). Здесь обсуждались не только внешность, телосложение, цвет кожи, глаз, волос представителей разных сообществ, но и их характер, а также язык и привычки. Все это проверялось на соответствие классическим описаниям племен у Геродота или Бартоломео. В то же время подобные тексты отличались от более ранних включением новых сведений, основанных на свидетельствах тогдашних естествоиспытателей и путешественников. Принято считать, что с этих времен начались антропологические изыскания и определена их основная тематика. Но пока это еще не были научные исследования, поскольку отсутствовали принципы организации имеющегося материала, методология отбора и интерпретации новых фактов, критерии оценки результатов.

В то же время с формированием идеи прогресса открылись новые возможности для построения обобщений синхронного и диахронного порядка в отношении совместного существования людей. Последователи этой доктрины обращались к идеям классического и христианского деградационизма, но совсем с других позиций. Они считали современные им примитивные народы частью универсума человеческой культуры. При этом одни полагали, что дикари, будучи людьми, обладают своими достоинствами и в своей самодостаточности заслуживают тщательного этнографического изучения; другие же считали их потенциально способными к совершенствованию, к преодолению состояния дикости при помощи цивилизованных европейцев. Таким образом, прогресс трактовался как источник культурного совершенствования и как атрибут образа жизни цивилизованных народов, более примитивные черты которых также последовательно изменялись в лучшую сторону.

Концепция прогресса вполне соответствовала христианской идее осевого времени, но открывала новые возможности в трактовке разнообразия человеческих культур. Например, в статичную концепцию дикости как неизменного аспекта нецивилизованного человечества было введено представление об историческом времени, которое допускало возможность движения от примитивности к цивилизованности. Помимо этого, появились основания считать примитивные сообщества ключом к пониманию истоков культуры: они рассматривались как образцы, свидетельствующие об образе жизни «естественного» человека — персы у Монтескье, гуроны у Вольтера, таитяны у Дидро и т. п., а Ж.Ж. Руссо трактовал общественный договор как связующее звено между первобытным человеком и его цивилизованными, хотя и менее довольными жизнью потомками.

В таком интеллектуальном контексте изменился характер описаний образа жизни чужих народов. И дело было не только в том, что в XV в. началась эра Великих географических открытий. Несмотря на широту охвата и интенсивность контактов с новыми народами сообщений об

их обычаях было не так уж много (по подсчетам Хаймса, тридцать в XVI в., сорок — в XVII в., шестьдесят — в XVIII в.)¹⁶. Сама тональность этих сообщений стала другой. Такие путешественники, как Мор и Макиавелли, отличались практичностью и прагматизмом, их внимание привлекали в первую очередь детали повседневности. А свобода от идеологического догматизма обусловила бесстрастный и описательный тон изложения. Подобными чертами отличались и описания, сделанные Колумбом. Их содержание свидетельствует о том, что он принимал неизвестные ранее сообщества, чужие обычаи и нравы как часть естественного человеческого мира.

Увлечение коллекционированием, характерное для эпохи Ренессанса, распространилось и на письменные формы. Стали появляться тексты, представляющие упорядоченное описание чужестранных обычаев. Одним из первых образцов такого рода Хогден считает труд «De inventioribus regum» (1499 г.) Полидора Вергилия неоднократно переиздававшийся в течение двух последующих веков. Представленные здесь социальные институты и другие обычаи были достаточно немногочисленными «по сравнению с обильным описанием орудий труда, механических приспособлений, ремесел, способов деятельности, областей знания, всего, что теперь называется изобретениями. Этот материал был фрагментарным и неорганизованным. Практически отсутствовали попытки [его] классификации, а если и появлялись, то вскоре прекращались... [Но] именно этот итальянский ученый эпохи Ренессанса был среди первых (если не первым), кто увидел необходимость уделять внимание социальной и этнологической активности человека, выделив его из теологического, космологического и биологического миров»¹⁷.

Принято считать, что к концу XVI в. сформировалась традиция коллекционирования обычаев разных вновь открываемых народов в рамках одной книги. Такие собрания были источником не только развлечения, но и данных для сравнения и рефлексии, позволяющих авторам увидеть особенности собственного общества. Возрастающие письменные коллекции обычаев и деталей образа жизни чужих народов использовались как материал для примеров и комментариев, относящихся к собственному обществу авторов. Д. Грубер считает одним из лучших примеров такого использования «Утопию» Т. Мора, но также возрастало количество философов, видевших в этих данных эвристический механизм для поддержания своего понимания социальной морали. Таким образом, детали обычаев поддерживали существующие системы; они не приводили к созданию новых¹⁸.

Первым примером иного использования данных такого рода принято считать «Опыты» Монтеня (1533—1592), особенно раздел о каннибалах. За описаниями многообразных обычаев и стандартными моральными суждениями он сумел увидеть более фундаментальные

¹⁶ Hymes D. Preliminary bibliography for the study of the history of anthropology (mimeo). 1970.

¹⁷ Hodgson M. Ethnology in 1500: Polidore Vergil's Collection of Customs. Isis, 1966. P. 318, 324.

¹⁸ J. Gruber. Op. cit. P. 42—43.

характеристики человека, на которых базируются эти различия и благодаря которым они становятся доступными пониманию участников межкультурных контактов. По степени преодоления провинциализма и этноцентризма этот текст сродни описаниям Геродота, однако с использованием новых и более точных сведений. Позицию Монтеня принято оценивать как образец отношения антрополога к материалу, с которым он работает: уважение к чужой культуре, внимание к ее деталям, стремление к пониманию их контекстуального смысла, рефлексивность.

К концу XVIII в. складывается тенденция отношения к этнографическим данным, ставшая нормой для этнологов XIX в. Отчеты иезуитов-миссионеров и государственных чиновников, строгие записи таких натуралистов, как Линней; дневники таких путешественников, как Кук, — все эти тексты отличались одновременно заинтересованностью и беспристрастностью. Формирование этой стилистики в дальнейшем породило традицию нового эмпиризма, определившую характер наблюдения и описания человеческих сообществ.

Нередко имеющиеся данные использовались для исторических реконструкций. Так, Д.Ф. Лафито, пребывавший в качестве миссионера у ирокезов с 1712 по 1717 г., в своей работе «Нравы американских дикарей в сравнении с первобытными нравами» писал: «Я не был удовлетворен простым знанием натуры индейцев, их обычаев и повседневной жизни, я искал в этой жизни и обычаях признаки самой глубокой древности. Я внимательно изучал труды ранних авторов, знакомых с обычаями, законами и привычками тех людей, с которыми они встречались. Я сравнивал эти обычаи между собой и признаю, что хотя у древних авторов были некоторые догадки относительно индейцев, обычаи самих индейцев давали мне много больше для понимания некоторых вещей, упоминаемых древними авторами»¹⁹. Он сумел впервые выделить местные классификацию системы родства, возрастную градацию, политическую организацию, описывая их в собственных терминах ирокезов и подчеркивая необходимость именно такого подхода к чужим культурам. Подобно Монтеню, Лафито стал предвестником более поздней методологии этнографических исследований.

Со временем познавательная и — шире — культурная ценность наблюдений, относящихся к туземцам, возрастала. Все увеличивающийся объем сведений об их обычаях постепенно становился базой данных для исторических реконструкций, а также построения и документального подтверждения теоретических обобщений. Более того, подбор такого рода материалов в ходе разного рода экспедиций постепенно становился обязательным. Так, Д. Кук сопровождал путешествие натуралиста Дж. Бэнкса, и в его обязанности входило «наблюдение за национальным духом, характером, расположением и количеством туземцев»²⁰. Позднее, уже в XIX в. в состав экспедиций специально включались те, кто отвечал за описание особенностей местных жителей.

¹⁹ W.N. Fenton. J.F. Lafitau (1681–1746), the precursor to scientific anthropology // South — Western Journal of Anthropology. 1969.

²⁰ Cameron H.C. Sir Joseph Banks. London. 1952. P. 18.

Знание о культурном многообразии оказывалось все более необходимым при решении как теоретических, так и практических проблем, обусловленных расширением сферы и интенсификацией межкультурных контактов. Все это обусловило распространение представления о самоценности этнографических данных. Оно продолжает удерживаться до сих пор в противопоставлении «реальных фактов» и «теоретических спекуляций».

В то же время становление социальной философии стимулировало формирование другой тенденции в изучении человеческого существования. В противовес партикуляризму, доминировавшему в эмпирических описаниях нравов и обычаев чужих народов, проявлялся все возрастающий интерес к генерализации разнокачественных и слабо упорядоченных данных, к построению теоретических обобщений, для которых они могли бы использоваться в качестве источника подтверждения или опровержения гипотез.

А. Кребер²¹ рассматривал сложившиеся на этих основах этнографию и концепцию культуры как целого в качестве двух уникальных характеристик антропологии, отличающих ее от других наук о человеке и обществе. Первая относится к описанию поведенческих черт и обычаев; вторая — к построению культур и паттернов поведения как систем.

Дж. Майрес²² предположил, что еще Геродот был не чужд идее целостности отдельной культуры через признание этнической идентичности, подразумевающей, что общие черты поведения и социальное объединение основываются на подчинении обычаю. Вообще представления о типах культур подразумеваются в работах греческих авторов связаны с описанием последовательности исторических стадий. Конечно, это были искусственные конструкты, без специального структурно-функционального и динамического упорядочения.

Уже в конце XVI в. целостности такого рода начали различаться как противопоставление дикости и цивилизации, ставшее общепринятым к XVIII в. Как отмечает Хупперт²³, цивилизация в противоположность дикости «предполагает... образ жизни, который не является ни „сельским“, ни „аскетическим“; она подразумевает определенную степень свободы и рациональности в противоположность простому следованию традиции... Она включает в себя развитие письменности, искусства и науки и, наконец, мораль, выходящую за рамки племенной традиции»²⁴. Первым, кто, по мнению Хупперта, в явном виде признал это различие, был С. де ла Попелинье, предложивший изучить переход от дикости к цивилизации. При этом он, как и более поздние авторы, придерживающиеся рационалистической позиции, рассматривал цивилизацию и варварство как культурные целостности, т. е. системы поведения, согласованные с функционированием общества. Эти категории означали

²¹ Kroeber A.I. The history of the personality of anthropology // American Anthropologist. 1959.

²² Myres J.L. Herodotus and anthropology / In: Marrett R.R., ed. Anthropology and the Classics. Oxford, 1908. P. 112–167.

²³ Huppert G. The Idea of Civilization of Hans Baron. Firenze, 1971. P. 759–769.

²⁴ Ibid. P. 767.

идеальные состояния человеческого существования и не использовались как атрибуты конкретного образа жизни.

Изменение ситуации началось в конце XVII в. и продолжалось в XVIII в. В это время усилился интерес к социальности как таковой, а также к природе социальных институтов как ее проявлений, способов их функционирования и взаимодействий в качестве ограничителей человеческого поведения. Самой заметной фигурой, олицетворяющей открытие культурной системы как исторической реальности, считается Дж. Вико. Его работа «*Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle nazione*» представляет собой попытку объяснить этнические различия, исходя из характеристик, общих для всего человечества. Это представление о культуре как системе действительно представляло собой новую познавательную ориентацию.

В то же время, как отмечают Берджин и Фиш²⁵, «хотя Вико творил и был опубликован в восемнадцатом веке, он был дитя века семнадцатого», поскольку его трактат представляет одну из многочисленных попыток систематическим образом объяснить божественный порядок с рациональных и секулярных позиций. Он впервые рассмотрел культуру как механизм унификации, действующий в рамках отдельных человеческих объединений или «наций», позже названных этническими группами. Эта точка зрения на поведение отличалась от общепринятых тогда его объяснений через набор обычаев или фазовые состояния человеческих сообществ. Она также была реакцией на допущение о наличии идеальной системы, с которой необходимо соотносить различия в поведении при их описании и оценке.

Согласно «новой науке» Вико, для понимания человека и его бытия в мире необходимо, сравнивая различные народы, имеющие свои особенности внутренней исторической институциональной динамики, выделить общие черты. Позже в рамках антропологии эта формула изучения современных культур была принята как основная, позволяющая понять общие закономерности человеческого существования.

Д. Грубер, подчеркивая значимость работы Вико для развития антропологии, выделил основные позиции его учения²⁶:

- Человек отличается от остальных животных изобретением институтов. Их совокупность можно приравнять к понятию культуры, принятому в современной антропологии. Становление человечества происходило в процессе совместного формирования институтов. Таким образом, чтобы определить человеческую сущность, необходимо понять, как эти институты изначально возникли и развивались в дальнейшем.
- Изучать институты следует, используя письменные источники, а не ограничиваться умозрительными построениями. Мифы и фаблю были для Вико материалом, из которого он извлекал данные о ранних состояниях человеческой культуры. Сто пятьдесят лет спустя А. Лэнг настаивал на том же, оспаривая распространенную тогда

²⁵ Bergin T.G., Fish M.H. The New Science of Giambattista Vico. Ithaca, 1968.

²⁶ Gruber J. Op. cit. P. 45–47.

точку зрения М. Мюллера на миф как на результат лингвистической ошибки.

- Вико проводил различие между культурой человечества в целом, понимаемой как «универсальные и неизменные принципы... основополагающие для всех наций», и отдельными культурами, «бесчисленным многообразием обычаев» разных народов. Основной целью его «новой науки» было изучение этих принципов, однако он считал это возможным только путем сопоставления данных частного характера. Сходство его сравнительной истории в проблемах и подходах со сравнительной этнологией XX в. проявляется в акценте на различиях в происхождении и развитии наций и недоверии к концепции диффузии.
- Вико полагал, что институциональные системы, т. е. культуры отдельных наций, формировались независимо друг от друга и имеют собственную историю. Будучи обособленными, они в то же время двигались параллельными путями в рамках системы, образуемой тремя стадиями их существования: Божественная, Героическая, Человеческая. По его мнению, такая динамика обусловлена природой и потребностями человека. Таким образом, он отказывается от идеи универсальной истории органической жизни, утверждая, что мир наций был создан людьми, и его образ следует искать в модификациях человеческого сознания. Исключение он делает для естественного права, которое, по его мнению, «появилось независимо у разных народов, не знаящих друг о друге».
- При анализе институтов, особенно на стадии происхождения, Вико подчеркивал их связь со специфично человеческими потребностями, адаптационную природу, полезность: «Они истоками своими имели общественные нужды или человеческую выгоду и... они позже совершенствовались, по мере того как талантливые люди осмыслили их». Он, ссылаясь на Геродота, выделял три основополагающих института — религия, брак и семья, смерть и похороны, относительно которых «все люди согласны и всегда были согласны...» Это объяснялось аксиомой, утверждающей, что «одинаковые идеи, рожденные народами, друг с другом не знакомыми, должны иметь общие истинные основы».

Вико сформулировал проблемы и концепты, ставшие центральными для формирования и последующего развития антропологии от Причарда до Боаса.

Другой выдающейся фигурой, заложившей основы антропологической науки, считается Й.Г. Гердер. Его «Путешествие по Европе» (1769) содержит исторические материалы, а также записи собственных наблюдений. Подобно Вико, он считал различия между народами ключом к пониманию сущности человечества. При всем различии стиля мышления он, как и Вико, пытался преодолеть односторонность философии рационализма, сторонники которого основное внимание уделяли униформности человеческой природы. Он также полагал, что мир людей представляет собой изменяющуюся совокупность множества культур разного происхождения, т. е. исторических процессов. В то же время они трактовались как производные общей человеческой природы.

В своей работе Гердер основное внимание уделял политическим институтам и их функционированию в многочисленных германских государствах. Однако он признавал, что их форма определяется вплетенностью в сеть других институтов и практик, которая определяет целостность каждой нации. Он подчеркивал значимость культивирующей роли институтов, обуславливающих становление каждого индивида как члена общества, в поддержании этой целостности: «Ни один человек не существует сам по себе; он вплетен в ткань целого, он — лишь одно звено в цепи поколений, одна цифра в кумулятивной прогрессии своего рода»²⁷.

Гердер развил идеи Вико относительно языка как унифицирующего посредника, объединяющего институты и людей в устойчивую социальную общность и обеспечивающего ее культурную специфичность.

Повышенный интерес к культурному многообразию побудил Гердера — как и Вико — стать на позицию культурного релятивизма, предполагающую, что истоки и содержание каждой культуры следует изучать, исходя из ее собственной истории и понимая ее как единственное и уникальное образование в человеческой истории в целом. При этом он признавал, что культуры различаются как на шкале прогресса, так и с точки зрения их вклада в историю. В 1773 г. он писал: «Вы смеетесь над моим энтузиазмом по отношению к дикарям. Но не думайте, что вследствие этого я презираю достоинства наших манер и морали. Человеческая раса предназначена для прогресса своих сцен, образованности, манер. Горе человеку, недовольному той сценой, где он появился, действует и живет! Но горе и философу, который, создавая теории относительно человечества, манер и морали, знает только собственную сцену и осуждает предыдущую как худшую. Если все участвуют в одной разворачивающейся драме, каждый должен проявлять новую и примечательную сторону человечества»²⁸.

Труды Вико и Гердера имеют особую значимость для характеристики идейного сдвига от эпохи Просвещения к Романтизму. Как отмечал Лавджой, в эпоху Просвещения упрощение, стандартизация, исключение подробностей, локальных вариаций и индивидуального разнообразия, по-видимому, появились из-за странной и досадной аберрации, из-за акцента на единство естественного порядка»²⁹. Переход к Романтизму характеризовался генеральной тенденцией индивидуализма, «когда начали считать, что во многих, если не сказать — всех, фазах человеческой активности не только обнаруживаются разные достоинства, но само по себе это разнообразие по сути своей есть достоинство...»³⁰. Она породила отношение к культурам как к самостоятельным единицам анализа, а к их специфичным историям как к слагаемым человеческой истории в целом. Эта позиция обеспечила основу для систематических этнологических исследований первой половины XIX в. и обусловила появление исходных образцов антропологии или этнологии как науки.

²⁷ Herder J.G. Essay on the Origin of Language (1772) // In: Barnard, 1968. P. 163.

²⁸ Цит. по: Lovejoy A.O. Herder and the enlightenment philosophy of history // In: A.O. Lovejoy. Essays in the History of Ideas. Baltimore, 1948. P. 170.

²⁹ Lovejoy A.O. Optimism and romanticism (1927) // repr. in H.L. Clifford, ed. Eighteenth Century English Literature. London, 1959. P. 338.

³⁰ Ibid.

Основные темы в антропологии

К концу XVIII в. направления поисков в области совместного существования людей определились достаточно четко: происхождение и дальнейшая судьба человечества; культуры и обычаи; панкультура и культуры; историческая направленность движения человечества. К этому времени сложилось также несколько интеллектуальных течений, которые можно считать своего рода системой координат для формулирования и решения проблем, характерных для антропологии как самостоятельной области познания.

Во-первых, философия все более уступала прежнее приоритетное место науке. Это во многом было обусловлено необходимостью систематизировать и обобщать все возрастающий объем информации о мире. По сравнению с философией речь шла об изменении стиля его репрезентации: от описания к пониманию. Теперь требовалось, чтобы знание стало не только систематизированным, но и эмпирически проверяемым, иными словами, утверждалась необходимость объединить в общую познавательную систему факты и теорию. Соответственно нормой научного знания стало объяснение, построенное на обоснованном подборе данных наблюдения и имеющее границы применимости. Обращение к «осторожному эмпиризму» определило тенденцию в обращении с многочисленными существующими этнографическими записями.

Во-вторых, проблематика антропологии в первой половине XIX в. существенно упростилась благодаря выделению человека из животного мира по признаку рациональности, которой приписывалось божественное происхождение. Декарт и Локк, исходя из идеи об уникальной природе человека как мыслящего существа, сосредоточили внимание на изучении сознания, рассматриваемого в качестве его отличительной особенности. Основы для теоретического осмысления сознания были заложены изучением языка, особенно в форме, предложенной Кондийаком, а используемые в этой области методы предполагали, что человеческий разум поддается эмпирическому исследованию. Понятие универсальной грамматики подразумевало связь между языком и мышлением. «Оно было основано на простом соображении: если речь есть образ мысли, а мысль подчиняется законам разума, то речь как таковая должна представлять и иллюстрировать законы разума»³¹. Это представление во многом сохранилось до сих пор, в том числе в нерелективном установлении связи между мышлением, речью и действием.

В-третьих, определение Гердером культуры как единицы совместного существования людей позволило отказаться от попыток сложить из отдельных фрагментов различных обычаев культуру человечества в целом и спекулятивно домыслить ее историю. Если индивидуальные культурные единицы — нации — имеют свои истории и пределы, то вместе они образуют историю и культуру человечества. При всей привлекательности этой идеи она порождала проблему объяснения этнического многообразия при исходном допущении видового единства

³¹ *Arsleff H. The Study of Language in England 1760—1860. Princeton, 1967, esp. ch. 1.*

человечества. Отсюда непрекращающаяся полемика между моногенистами, утверждающими единство происхождения и природы человечества как вида, и полигенистами, выдвигавшими его разнообразие в качестве доказательства не связанных друг с другом происхождений и историй разных человеческих сообществ. Следствием этих несовместимых позиций стал спор о том, являются сходные черты в различных, удаленных друг от друга культурах результатом независимого изобретения или диффузии, заимствования. Эта же проблема стала источником происхождения расовых теорий и т. д. Следует отметить, что она так и не нашла в антропологии окончательного решения и продолжает — с большей или меньше интенсивностью — обсуждаться до сих пор.

Но пока это была донаучная фаза рассмотрения человека, общества и культуры. Только в последней четверти XIX в. антропология начала приобретать научную форму с выделением характерных для нее предметной области и познавательной направленности. В это время формируются первые теории, систематизирующие представления о социокультурной реальности. Их основу составляли абстрактные философские построения, с одной стороны, и информация сомнительной достоверности из разнокачественных неспециализированных источников — с другой. Одновременно разрабатывались и методологические основания построения программ эмпирических исследований, позволяющих проверять гипотезы, выдвигаемые на базе таких теорий. Это осуществлялось в рамках этнографии, начало которой прослеживается в период Романтизма с его повышенным вниманием к особенностям народной жизни и фольклору.

Однако связи между теоретическими утверждениями и их проверкой на уровне наблюдаемых фактов, оставались слабыми, и различия между этими двумя видами научной деятельности сохранялись. Более того, как и в других науках, они оказались настолько непреодолимыми, что в рамках антропологии до сих пор используются несводимые друг к другу методы построения суждений: индуктивный и гипотериико-дедуктивный. Результатами первого стало построение эмпирических обобщений, основанных на непосредственных наблюдениях поведения людей и контекста его реализации или соответствующих частных разрозненных данных, почерпнутых из разных источников прошлого. Применение второго обусловило появление так называемых общих теорий, выводимых из априорного набора исходных допущений о природе человека, о происхождении и становлении общества и культуры.

Разумеется, ни один из методов не применялся, так сказать, в «чистом» виде. И эмпирические обобщения строились на априорных концептах и идеологемах, чаще всего неотрефлексированных; и гипотериико-дедуктивные построения — также неререфлексивно — соотносились с жизненным опытом и наблюдениями теоретиков. Тем не менее различия в исследовательских программах оставались, и поддерживались взаимной критикой их создателей. ...

Краткий и схематичный экскурс в историю представлений о человеке, обществе, культуре, позволяет выделить ряд устойчивых познавательных ориентаций, так или иначе находящих отражение во всех

крупных теоретических направлениях, составляющих культурную (социальную) антропологию как социальную науку. Их можно представить как набор устойчивых дихотомий в исходных допущениях, подлежащих исследовательской программе, или «позиции наблюдателя», и определяющих направление научного поиска.

- природные факторы или сознание как теоретические источники объяснения детерминации социокультурных порядков. В первом случае акцент ставится на природных характеристиках как человека, так и его окружения; во втором — на познавательных антропологических универсалиях, которые априори считаются факторами порождения и формирования культурных феноменов;
- «макро» или «микро» уровни рассмотрения социокультурной реальности. В пределе в первом случае изучается культура как целое, а во втором — отдельные культурно обусловленные личностные характеристики, определяющие структуру и содержание социальных взаимодействий, коммуникаций, а также их результатов;
- статичное либо динамическое состояние изучаемых объектов. В первом случае предметной областью становится строение социокультурных систем; во втором — социальные и культурные изменения и процессы;
- общие либо специфичные характеристики социокультурных единиц. В ходе сравнительных исследований в первом случае выявляются причины сходства, обнаруживаемого между чертами различных культур, либо сущностные основания, к которым можно свести многообразие культурных явлений; во втором — если такое сведение оказывается недостижимым, то отыскиваются причины особенностей отдельных культур.

Поскольку дальнейшее рассмотрение западных антропологических теорий будет осуществляться в этих концептуальных рамках, следует более подробно остановиться на историческом обосновании правомерности их выделения в качестве значимых тем, воспроизводящихся на всех этапах изучения человека, общества и культуры.

Природные факторы или сознание. Сторонников первой позиции можно условно разделить на две основные группы: тех, кто связывал формирование культуры с проблемами антропогенеза и расовых различий, и тех, кто объяснял культурные феномены воздействием на сообщества людей факторов естественного окружения. Во втором случае причиной порождения культуры считался разум человека, свойства которого с момента его возникновения определяют форму и содержание искусственного жизненного мира.

Размышления о связи культуры с происхождением человека и культурного разнообразия с расовым пронизывает всю предысторию антропологии как науки. Так, в Античности существовали мифы о происхождении человека, которые можно свести к двум типам: возникновение по естественным, природным причинам и сотворенность божеством.

В рамках греческой философской традиции доминировали натуралистические концепции происхождения человека, зафиксированные в представлениях Анаксимандра, Эмпедокла, Анаксагора, Лукреция, Порфирия, Гиппократы, Геродота. Они расходились в оценке отношений

человека с окружением на их «первобытной» стадии. Так, Эмпедокл, Лукреций, Гиппократ полагали, что существование первобытного человека было наполнено неудобствами, которые люди преодолевали путем последовательной адаптации к суровым природным условиям. Их взгляды можно считать концептуальной основой позднейших представлений о социокультурной эволюции.

Иной точки зрения придерживался, например, Порфирий, который полагал, что простор первобытной жизни обуславливал гармоничное равновесие человека с природой. Последующее культивирование животных и растений, формирование собственности привели к нарушению гармонии и порождению зависти, алчности, войн. Эта тема также постоянно — вплоть до настоящего времени — воспроизводится в западной философии в представлениях о «благородном дикаре» и порабощающих последствиях развития культуры. Концепция человеческого вырождения присутствовала и в античной идее пяти веков истории, и в традиционном представлении о грехопадении, и у первых Отцов Церкви, а причина такой деградации связывалась с развитием цивилизации.

Другая точка зрения на формирование культуры предполагала, что оно было обусловлено отнюдь не последовательным приспособлением человека как природного существа к его естественному окружению. Ее сторонники, начиная с Платона, акцентировали приоритет «идей», «разума» в конституировании социокультурной реальности. В рамках так называемого объективного идеализма в трудах Спинозы, Лейбница, Гёте, Шеллинга, Шлейермахера, Гегеля жизнеустройство человечества предопределено изначальным космическим миропорядком. Сторонники субъективного идеализма, или идеализма свободы, как называл их Дильтей, выстраивая линию от Фомы Аквинского к Канту, подчеркивали в конструировании социокультурной реальности приоритет творческого начала и свободы выбора человека.

В современной антропологии сторонники «культурного материализма» и экологической антропологии сосуществуют и полемизируют с теми, кто разделяет структуралистские, когнитивистские, символистские идеи.

Макро- или микроуровни рассмотрения социокультурной реальности. Объектом изучения теоретиков, избравших макроуровень рассмотрения совместного существования людей, стала человеческая культура в целом, или «панкультура». Эти понятия до сих пор остаются без определения и используются так, как если бы их содержание было самоочевидным. Сторонники сбора данных путем эмпирических наблюдений — как в период, предшествующий конституированию культурной антропологии, так и на протяжении всего ее существования — интересовались обычаями, манерами поведения, отдельными чертами (познавательными, этическими, эстетическими и др.) как чужих, так и собственных культур.

Основоположниками панкультурной позиции, сформировавшими ее концептуальную базу задолго до появления антропологии как науки, Р. Нэрролл считает таких выдающихся мыслителей прошлого, как Аристотель, Платон, конфуцианцы, Вико, Ибн Калдун. Дж. Хупперт отмеча-

ет вклад в становление этой идеологии С. де ла Полелинье³², а Д. Грубер подчеркивает значимость панкультурных идей Г. Гердера.

Образцом описания нравов и обычаев, поведения людей, контактов представителей различных культур, деталей образа жизни принято считать классические труды Геродота. Общеизвестно, что он на длительное время — вплоть до эпохи Романтизма — задал своего рода парадигму такого рода описаний. Его модель стала отправной точкой для размышлений Плиния Старшего, Тацита, Ливия, Цезаря, для средневековых авторов, а позднее — для Макиавелли, Колумба, Монтеня, Кука, Лафито. Нэрролл добавляет к этому имена Г. де ла Вега (описание обычаев инков), Ф. Бернардо де Саган (описание обычаев ацтеков), Дж. Маррина (писавшего о жителях Тонго), Дж. Бегерта (нравы Вайкури, Северная Каролина).

Попытки построить теорию культуры как целого и подробное изучение структур и функций отдельных феноменов в рамках как исторического времени, так и текущей повседневной жизни до сих пор сохраняют актуальность.

Статичное либо динамичное состояние изучаемых объектов. Представления о движении человечества от ранней первобытности до образа жизни в греческих городах-государствах сложились в рамках мифа о Пяти Веках и зафиксированы в записях Гесиода. Древние авторы расходились во мнениях относительно того, был ли процесс стадийного движения от Золотого, Серебряного, Бронзового веков к векам Героев и Железному последовательным и непрерывным для всего человечества, либо человечество зарождалось заново в каждую эпоху. В конце концов возобладали рационалистическая традиция, свободная — хотя и не полностью — от мифологических предпосылок. Так, Лукреций разделил первобытную историю человечества на четыре последовательные фазы, каждая из которых характеризовалась постепенным усложнением отношений людей с окружением: «животное» существование; изобретение первых технологий; овладение собственностью; установление государства и закона.

Пытаясь объяснить причины различий между народами, некоторые из досократиков обращались не только к пространственному, но и к временному измерению. Сложилось представление о том, что в силу пластичности человеческой природы образ жизни людей меняется в зависимости от природных и культурных изменений. Классические представления об изменчивости форм совместного существования людей ассоциировались с концепцией циклической упорядоченности в природе, которая рассматривалась как проявление космического разума и распространялась на человека. Так, «Пять Веков человеческой истории» Гесиод, а позже Платон считали стадиями лишь одного из эпизодов, повторяющихся в рамках большого космического цикла. А представления Пифагора о бесконечном детальном повторении событий каждого из них нашли отражение у Марка Аврелия.

Наиболее отчетливо эти идеи выразил Платон. Он полагал, что однажды сотворенный Создателем универсум является полным воплоще-

³² Huppert G. The idea of civilization in the XVI century / In: A. Molno and J. Tedeschi. Renaissance Studies in Honor of Hans Baron. Firenze, 1971. P. 759–769.

нием мира идей, тогда как мир форм цикличен. Составляющие универсума невозможно изменить или уничтожить, поскольку неизменность и завершенность — это свойства совершенной природы (так называемый «принцип полноты»).

Аристотель добавил к этому «принцип непрерывности» и «принцип линейной градации». Первый предполагал, что любые качественно однородные феномены, в том числе живые создания, упорядоченные по специальным для них признакам, образуют концептуальные линейные ряды. Соответственно открывались возможности для построения множественных систем классификации животных, в том числе и во временном аспекте. Второй означал, что можно построить последовательные ряды в соответствии со степенью совершенства индивидов одного или множества видов.

Объединение принципов полноты, непрерывности и линейной последовательности привело к формированию атемпоральной концепции универсальной цепи бытия. Ее составляло множество звеньев, расположенных в иерархическом порядке от низших ступеней жизни до абсолютного совершенства. Их временная последовательность даже не рассматривалась.

В рамках христианской традиции, где вырождение принималось как основной механизм разнообразия человеческих популяций, события, связанные с этим процессом, считались уникальными, а их последовательность определялась Священным Писанием. Соответственно античные представления о циклическом повторении форм человеческого бытия противоречили содержанию библейских текстов. Августин прямо заявлял об этом и толковал упоминаемые здесь циклы как относящиеся к движению небесных тел, смене времен года, последовательности поколений. Как известно, христианская мировоззренческая парадигма предопределила идею так называемого осевого времени.

В то же время античная концепция цепи бытия оказалась вполне совместимой с христианскими догматами и сохранилась в истории западной мысли как способ объяснения неравенства, существующего в универсуме, а также определения места в природе для всех разновидностей людей и других живых существ.

Но не только это. В эпоху Ренессанса распространение научных представлений и экспериментальной методологии и усиление реакции на догму деградационизма привели к критическому пересмотру классической античной трактовки цивилизационных изменений, поскольку актуальная реальность теперь представлялась совсем иной. Ее преимущества по сравнению с Античностью стали трактовать с точки зрения идеи осевого времени и цепи бытия, что привело к формированию понятия прогресса. Оно предполагало движение человечества по пути совершенствования к всеобщему благополучию за счет приумножения знаний и силы разума. Таким образом, прогресс рассматривался как механизм культурных изменений, обуславливающий движение человечества от состояния дикости к цивилизованности.

44 Эти представления впоследствии составили основу идей эволюционизма. Тогда как стремление систематизировать базовые культурные характеристики в статичном концептуальном пространстве легко обна-

ружить в функционалистских, структуралистских, когнитивистских построениях.

Общие либо специфичные характеристики социокультурных единиц. Представления о культуре человечества в целом («панкультуре») и особенностях отдельных культур, о сходствах и различиях их характеристик уходят корнями в традиционные концепции происхождения человека. Их истоки можно найти, во-первых, в отсылках к мифам (зафиксированным в письменной форме), во-вторых, в первоначальных философских попытках реконструировать происхождение и раннюю историю человечества без обращения к мифологии, в-третьих, в записках путешественников, которые сталкивались с неизвестными народами на окраинах классического мира.

В самых ранних источниках можно найти свидетельства признания видового единства человечества. Эта идея прослеживается в трудах Анаксимандра, Эмпедокла, Анаксагора, Лукреция и др. Различия в образе жизни, нравах и обычаях, верованиях людей греки приписывали событиям, свершившимся после того, как они приобрели свою уникальность среди других животных.

Как уже отмечалось, в античные времена греческие и римские мыслители, осознавая реальность человеческого многообразия, не придавали особого значения различиям нравов, языков, внешности людей; все эти черты считались обычными проявлениями человеческой природы, а их взаимозависимость не подвергалась сомнению.

Наиболее полным ранним (V в. до н. э.) источником представлений об этнических различиях являются труды Геродота, которого принято считать одним из «отцов антропологии». Он подробно изучил и описал племена с точки зрения специфики их языков, ремесел, обычаев, верований, стараясь следовать прямым наблюдениям и свидетельствам и подвергать сомнению слухи и мифологемы.

Среди римских авторов заметен сдвиг интересов от фиксирования наблюдаемых межэтнических различий в духе Геродота в сторону историй о племенах получеловеков, монстров и других фантастических существ. Такие описания можно обнаружить у Плиния Старшего, труды которого стали образцом для подражания у более поздних римских авторов, таких как Помпониус Мела, Кай Юлий Солинус, Тацит. Повидимому, здесь следует искать истоки расистской идеологии, которая сформировалась на пересечении этих и иудео-христианских представлений в Средние века.

Первопричиной человеческого многообразия считались события, запечатленные в Священном Писании. Для средневековых авторов, придерживавшихся идей деградационизма, физические отклонения от идеальной формы Адама начались с его изгнания из Эдема и привели к разнообразию уникальных племен и культур. Эти идеи можно найти в трудах Августина, Исидора (епископа Севильи), Барталомео Ангеликуса (английского францисканца) и др. Классификация человеческих популяций опиралась на идеологические и религиозные основания. В то же время концепция происхождения человека оставалась моногенетической.

Внимание к человеческому многообразию существенным образом интенсифицировалось в эпоху Возрождения. Наблюдения относитель-

но различий в обычаях, языках, физических особенностях сообществ аборигенов открываемых частей земного шара сравнивались с классическими источниками. Попытки объяснить это многообразие в моногенетической парадигме вызвали непреодолимые затруднения.

Для ряда авторов человеческая гетерогенность оказалась объяснимой только с позиций множественного происхождения народов в различных частях земного шара и в разное время. Как отмечает К. Кеннеди, главным защитником полигенетической позиции был Исаак де ла Пейрер и у него были сторонники. Полигенезис никогда не был санкционирован церковью, тем не менее, он до сих пор остается одной из гипотез для объяснения этнического многообразия.

Считается, что к середине XVIII в. сложились четыре гипотезы относительно физического и культурного разнообразия человечества. Две из них — деградационизм и детерминация природным окружением — уходили корнями в Античность. Третья — полигенетическая — приписывала многообразие автохтонному происхождению народов. Четвертая появилась в XVI в. как реакция на догмы деградационизма в форме доктрины прогресса. За исключением первой гипотезы, которая сохранилась в художественной литературе и в качестве полемического приема критиков современной западной цивилизации, три остальные в той или иной форме стали составляющими антропологии как социальной науки.

Разумеется, выделение этих дихотомий возможно только в идеальном-типическом смысле. Ни одно из теоретических антропологических течений не ограничивается лишь одной из их сторон, но и не охватывает обе полностью. При внимательном рассмотрении самых разных концептуальных направлений обнаруживается, что в явной или скрытой форме какая-то из них используется или подразумевается в качестве исходного допущения для теоретического упорядочения другой. Их разделения не удалось добиться при самом жестком противопоставлении индуктивного и гипотетико-дедуктивного способов построения антропологических суждений. Всякий раз оказывается, что индукция базируется на априорных, хотя и неотрефлексированных, идеях, а дедукции предшествует кумуляция эмпирического опыта. Их синтез не удался даже в рамках общей теории систем, поскольку за пределами внимания остаются внесистемные явления и события. При таких условиях стороны выделенных дихотомий можно считать полюсами шкал-измерений, из которых можно составить своего рода систему координат, позволяющую в любой антропологической теории определить:

- соотношение полярных позиций по каждому из измерений;
- конфигурацию познавательного пространства, образованную совокупностью этих соотношений;
- границы применимости;
- нерешенные проблемы.

В этом ключе будут рассматриваться основные теоретические направления западной антропологии начиная с периода ее конституирования как социальной науки и до начала XXI в.

Становление теоретической антропологии

Теоретическая антропология представляет собой обширную область социально-научного знания, основание которой составляет идея, что культура порождается и воспроизводится человеком в результате активной адаптации в динамическом природном и искусственном окружении. Основной целью этой области познания принято считать выявление сходств 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, указание 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 антропологии можно выделить два уровня исследований: фундаментальный и прикладной. К первому 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.

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

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

В качестве объектов исследования рассматривались институты и способы организации простых, бесписьменных обществ и культур; таких социокультурных единиц, как группа кочевников (band), племя (tribe), малые поселения (settlement). Они изучались 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. ими стали 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 теоретической 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 и фиксирования его результатов.

Факторы, обуславливающие развитие теоретической антропологии

Антропология как область научного исследования сложилась в европейской культуре в XIX в., окончательно сформировалась в последней четверти XIX в. и связывалась с задачей полного понимания человека и его истории. Здесь объединялись: физическая антропология — эмбриология, биология, анатомия, психофизиология человека; палеоэтноло-

гия — ранние стадии распространения человека на Земле, его поведение и обычаи; социология — формы общественных отношений и социальные структуры; лингвистика — образование и существование языков, фольклор; мифология — возникновение, история и взаимодействия 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 истории становления 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 странами начали формироваться новые отношения. Это стимулировало антропологические исследования политических отношений, войн, агрессивного и отклоняющегося 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 сказалось как выделение политической, организационной, правовой антропологии в самостоятельные ветви этой науки. Во-вторых, возросла динамичность урбанизационных процессов, в частности 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, переменам в структуре и содержании общественного разделения труда. Соответственно усилился интерес к теме образа жизни людей, 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, распростра-

нение аномических процессов, релятивизация культурных ценностей обусловили кризис культурной, личностной идентичности в значительных масштабах. Это интенсифицировало изыскания в области психологической антропологии: социализации и инкультурации, идентичности, отклоняющегося 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 существования 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 к основаниям теорий и методологий, относящихся 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 практически все теории исторического толка. Соответственно в качестве предметной области на авансцену выходит социокультурная микродинамика: движущие силы, механизмы, формы организации.

Далее, исчерпал свой эвристический потенциал принцип тотальной взаимосвязанности, непрерывности, целостности общества и культуры, системного априоризма. 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 концептуально примирить их.

Наконец, стало понятно, что общество и культура — это категории и аналитические, но отнюдь не реальные объекты. Соответственно расхождение в их определениях среди ученых не следует трактовать с позиций истинности или ложности, а при несхождении представлений о социальных и культурных событиях и явлениях между ними и непрофессионалами 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 представлении об объектах изучения как об устойчивых самождественных целостностях, к которым применяются классические методы. Однако накопление ошибок в объяснениях и прогнозах сделало очевидным, что они неприменимы 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.

Предметная область и объекты изучения в антропологии

В настоящее время теоретическая антропология — это область социально-научного познания, предназначенная для изучения содержания совместной жизни людей. Ее общепризнанными целями как науки принято считать:

- изучение созданных людьми объектов (артефактов): вещей, идей, образов, технологий, нормативных образований, оценочных критериев; их порождения и воспроизведения; организации образуемых ими «социокультурных сред»; складывающихся вокруг них взаимодействий и коммуникаций;
- построение теоретических моделей для организации, интерпретации, объяснения фактов, характеризующих активность людей в таких средах, проявляющуюся в общих (культурно-антропологические универсалии) и специфичных (культурное многообразие) формах;
- построение теоретических моделей макро- и микродинамики культурных процессов.

Предметная область теоретической антропологии. В соответствии с этими познавательными целями она определяется следующими основными составляющими:

- биологические, психические, социальные механизмы порождения, поддержания и изменения, создаваемых людьми объектов (артефактов), помогающих им регулировать отношения с окружением;
- способы поддержания и изменения искусственной жизненной среды в синхронном и диахронном измерении;
- процессы порождения и динамики знаковых (символических) систем;
- способы формирования и поддержания внутрикультурной и межкультурной коммуникации;
- предпосылки, формы, технологии трансляции и освоения культурного опыта;
- функциональные и динамические механизмы регулирования межличностных и межгрупповых отношений;
- условия воспроизведения во времени специфичных характеристик совместной жизни людей на уровне обществ и сообществ.

Объект теоретическо-антропологических исследований. В качестве исследовательских объектов в культурной антропологии к настоящему времени сложились следующие:

- культурно-исторические регионы, поселения различных типов;
- специализированные области культуры, изучение которых обусловило формирование таких подразделений этой науки, как экономическая, политическая, правовая антропология; антропология религии, искусства, образования, массовой культуры;
- социокультурные слои (например, антропологический анализ социальных элит, среднего класса, «культуры бедности»), группы (субкультуры), организации (организационная, корпоративная культура);

- индивиды: культурно-антропологический анализ образа жизни людей; внешней обусловленности психических нарушений, отклоняющегося поведения; инновационной активности людей.

Институциональный статус антропологии

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 естествоиспытатель К.М. Бэр, основное внимание уделялось физической антропологии. В 1848 г. его возглавил Н.И. Надеждин, при котором основной целью стало изучение русского народа, его быта в прошлом и настоящем.

Позже институционализация культурной антропологии (этнологии) происходит в ряде 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»), которых издавался в Лейдене 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-, Land- en Volkenkunde» (издается с 1852 г.).

В течение первой половины 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.

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 об обществе и культуре. За период после Второй мировой войны здесь продолжается тенденция к дифференциации и специализации

ции культурно-антропологического знания. Так, в настоящее время Американская антропологическая 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 отрасли, 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.

Динамика антропологии как социальной науки

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 динамики в локальных и глобальных масштабах.

Культурная антропология началась как эволюционистская наука. Понятие эволюции стало ее центром, обеспечив основный принцип, вокруг которого стало возможным организовать и синтезировать значительные объемы исторических и этнографических данных. Основоположники культурной антропологии Л. 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. до начала XX в. были распространены достаточно широко: в Великобритании, США, Германии, Франции, России, Австрии, Нидерландах.

Заслуга в формировании первой завершенной концепции эволюции принадлежит *британским* антропологам (этнологам) Э. Тайлору, Дж. МакЛеннану, Дж. Лаббоку. Тайлор попытался выстроить последовательность ранних культур человечества; МакЛеннан — воссоздать (не совсем успешно, как оказалось впоследствии) общую историю брака и семьи; Лаббок же, будучи этнологом и археологом, — построить общую концепцию закономерностей истории. Приблизительно в это же время

Г. Спенсер совершил следующий 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 их 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, Липперт — 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, и его основоположником был О. Конт. Основой его концепции стало представление об эволюции мышления. На основании выделения этапов такого развития он построил периодизацию всеобщего исторического процесса. Согласно его разработкам, первобытному обществу был свойствен религиозный тип мышления, который он разделил на три последовательных этапа, каждый из которых был связан с особым способом жизнеобеспечения: фетишизм (охота, рыболовство), политеизм (скотоводство), монотеизм (земледелие). Последователями Конта стали Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, Ш. Летурно. Причем, 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. Он предложил разделять — вслед за Д. Вико — 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 он построил целостную концепцию развития первобытного общества, что обеспечило переход к изучению возникновения его классовой организации. Иными словами, задачей Моргана было не только обнаружить истоки исторического развития, но и из этой теорети-

ческой базы выводить суждения о будущем течении событий. В Европе в то время работы Моргана не нашли распространения, а в США после непродолжительного периода признания они 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». Вслед за этим австрийский юрист и этнолог И. Унгер опубликовал в 1850 г. свой основной труд «Брак в его всемирно-историческом развитии». Наконец, в 1849 г. Т. Вайц издал свою «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 здесь был К.Д. Кавелин, который на десять лет раньше Тайлора заговорил о пережитках. Позже к эволюционным идеям обратились Л.Я. Штернберг, Н.И. Зибер, М.М. Ковалевский. Особо его упоминания заслуживают 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, но состоял из целого ряда более или менее самостоятельных направлений теоретизирования. Среди них основными принято считать: культурно-историческое (Л.Г. Морган, Э. Тайлор, Дж. Лаббок, И. Мукке, К.Д. Кавелин, М.М. Ковалевский, И. Липперт); биологическое (А. Бастиан, Т. Ахилес); социологическое (О. Конт, Э. Дюркгейм, Е. Вестермарк, Дж. МакЛеннан, И. Бахофен, К. Штарке, Ш. Летуэнэ); 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 трактовки 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, подчер-

квивал, 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 аккумуляции.

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 антропографического 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, путей движения 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) диффузионистской теории.

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.

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 сходиться 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 В. 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 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. Центром внимания становится вопрос, как поддерживаются и воспроизводятся культурные и социальные целостности, и «историзм» в культурной антропологии на время утрачивает 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. Радклифф-Браун. Они перенесли акцент с исторического исследования культуры на изучение функций ее структурных составляющих — институтов. А. Рэдклифф-Браун, например, обосновывал это так. Он указывает на два метода изучения культурных феноменов, которые, по его мнению, обычно смешиваются. Исторический метод при достаточном объеме фактического материала позволяет интерпретировать динамику отдельных институтов или их совокупностей путем выявления ее этапов и определения причин соответствующих изменений. Если данных недостаточно, то 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, и принято называть социальной антропологией. Но и та-

кие дедуктивные построения не привели к научному осмыслению 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 социальные антропологи исходили из примата социальных связей, рассматривая культуру как производную от их структуры. 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. А. 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, он становится научным инструментом полевых исследований и сравнительного анализа культур.

В США это теоретическое направление также нашло 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.

Другая ветвь культурной-антропологии, отличная от эволюционистских и диффузионистских идей, сформировалась в 1920-х гг. и получила общее название структурализма. Его отличительными характеристиками были использование структурного и семиотического методов, моделирования, формализации. Объектом исследования в этих 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 самоидентичности 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 ее областях. 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, где изучаются процессы вербальной коммуникации. Оно близко к социо- и психолингвистике и включает в себя этнографию речи (Д. Хаймз), фолк-лингвистику (Хенигсвальд), более 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 виде могут понять ее (Р.Б. Ли). Язык позволяет носителям культуры в понятиях и суждениях, «языковых паттернах и стереотипах» оформить свой внеязыковый опыт связей с окружением. Иными словами, лингвистические формы организуют символическую реальность даже сами по себе, независимо от их конкретного содержания.

В России основания 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. Основателем

этого исследовательского направления стала группа ученых, связанных 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. Якобсон и др. — использовали формально-логические процедуры при анализе 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 в изучении 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 здесь доминируют описания того, как в их поведении отражаются культурные нормы, психологические основания этого исследовательского направления были явными с самого начала.

В 1930-х гг. 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 Баррс 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 налагают на нее отпечаток, а поскольку каждой культуре соответствует свой набор институтов, то ей соответствует и общий личностный тип, как бы он ни обозначался. Опре-

деляемые 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», обозначающем носителя такой активности. Согласно концепции «культура и личность» социальная общность и ее культура составляет целостную систему, определяемую актуализирующимися здесь формами связей людей с окружением. В ее рамках 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 объяснялись 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 «культура и личность» связывается 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 нему начинает угасать. Сворачиваются объемы исследований, а все обозначения, относящиеся к усредненной концепции социализованной личности, особенно понятие «национальный характер», дискредитируются как «мифологемы».

Итак, все три направления имели общую познавательную цель: понять, как поддерживается целостность культурной 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, осуществляемые 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 общенаучном 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 суще-

ствующих 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-е гг. в американской культурной 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 Г. Парсонсу и Э. Шилзу в социологии); охарактеризовал культурную систему через специфичный класс явлений, имеющих символическую природу и присущих, по его мнению, только человеку; осмыслил структурно-функциональный подход как составляющую эволюционизма, как его методологический принцип. Этим он определил предметное поле специальной науки о культуре с названием «культурология», которое не прижилось в США, но нашло широкое применение в России с конца 1980-х — начала 1990-х гг. Идеи Л. 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 50-х гг. XX в. эволюционизм занимает в американской культурной антропологии авторитетное место. В 1960-х — 1970-х гг. он претерпевает целый ряд модификаций, придавших ему обновленную форму, названную неозволюционизмом. Центральной темой здесь 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. Салине, 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, по сравнению с классическими идеями сторонники неозволюционизма искали способ объяснения культурного многообразия, которое интерпретировалось не как вариации проявления «общего закона», а как имеющее самодовлеющую адаптационную значимость.

На базе идей специфичной эволюции сформировалась экологическая антропология (environmentalism), где основное внимание уделялось механизмам формирования отличительных черт локальных культур. Сторонники этой позиции — Д. Андерсон, А. Вайда, Р. Рапопорт и другие — рас-

смаатривали характерные черты локальных культур как производную от адаптации их носителей к жизненно важным особенностям окружения.

Влияние неозволюционистских идей сохраняются в рамках культурной антропологии 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. Ограничения таких сравнений определяются возможностями корректного построения ряда, связанного с динамикой культурной единицы, и его достоверного размещения во времени и пространстве. Сравнительный метод оказывается незаменимым при определении культурного ареала, при отыскании кросс-культурных закономерностей, при выявлении эволюционных тенденций.

В 1970—1980-е гг. XX в. 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 ветви. 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. Вер-

лин и З.З. Харрис предложили рассматривать язык как часть культуры, а речевую активность и ее условия — как этнолингвистическую ситуацию, и эта позиция стала общераспространенной. Американские лингвистические антропологи не занимались порождением языка, принимая его как уже существующий, речевое поведение, язык становится предметом изучения, позволяющим понять культуру.

66-802

Лингвистическая антропология стала в США исходной теоретической базой для формирования в 1960 — 1980-х гг. когнитивной антропологии. Речь идет об идеациональной теории культуры У. Гуденафа. 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. Гуденаф, Ф. Лонсбери, О. Вернер).

Для когнитивистского 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.

Эмик
этик

Для этой же цели 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. Нароллу, такое различие в сочетании с семантическим анализом позволяет уточнить основания категоризаций и классификаций, используемых в изучаемых 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 ситуациях. Всевозможные диалекты, социолекты, арго 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 отношения и распределение статусов и ро-

лей 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 он 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-Стросс. 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-Стросса в отношении культурного многообразия. Он считал культурную антропологию самой гуманистичной из социальных наук. В отличие от предшествующих форм гуманизма она базируется на допущении о равноценности всех культур и цивилизаций — исторических или современных: среди них нет 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 естественнонаучного типа познания делает антропологию 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 знание людей о самих себе и своем искусственном 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. Каллам-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-Перед, Ж.К. Дэнгирар и др.), устную культуру других стран (С. Зервудацки, Ж. Дреттас). Однако такие исследования были немногочисленными.

Динамика этнологических исследований в Германии практически повторяла американскую. В период с 1960-х по 1990-е гг. здесь 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 предположений. 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 здесь 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 сохранялись 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 пока этот материал не 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 лингвистические ориентации, и традиционным остается предмет исследования: литературные тексты и мифы. Более культурно-антропологическую направленность имеют работы социолога Т.М. Дридзе и лингвиста Р.М. Фрумкиной. Т.М. Дридзе изучала организацию, формы и последствия социальной коммуникации. Р.М. 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 завершившееся до сих пор. Все описанные выше изменения в культурной антропологии последней трети XX в. происходили в контексте и под влиянием этого течения.

В настоящее время с его идеологией 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. Изре, 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, С. 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 механизму 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, а детерриториализованные бесструктурные зоны — как потенциал изменчивости социокультурного пространства. Такое разделение позволяет объяснять способы существования людей в условиях кризисов и деконструкций социальных систем.

— *Многослойность символических объектов.* При таком понимании социокультурного пространства и времени предметом особого внимания становится тот факт, что на уровне означающего обнаруживается сразу несколько означаемых, 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, переживания, с одной стороны, их интерпретации 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 классические возможности в изучении социокультурной реальности и ее динамических характеристик. В его рамках акцентируются те аспекты связей людей с окружением, которые в классических культурно-антропологических моделях считались либо несущественными, либо отклонениями.

...

Итак, 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 теорией ее первоначального авторитета. 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 целостность каждой. Такими механизмами стали социальные институты и их функции. Позже выяснилось, что гомеостатическая модель общества, предлагаемая в рамках структурного функционализма, непригодна для объяснения динамизма 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 процессах социализации. Со временем здесь также обнаружили существенные ограничения, относящиеся к объяснению множественности и изменчивости культурных форм поведения людей.

Таким образом, постепенно в рамках культурной антропологии намечилось 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. Названное нео-эволюционизмом, это теоретическое направление было реакцией на синхронную ориентированность функционализма и «культуры и личности». Но оно существенным образом отличалось от классического эволюционизма ориентированностью на интерпретацию культурного многообразия благодаря разделению эволюции на общую и специфичные 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). С этого момента начинается период доминирования лингвистической философии, что в культурной антропологии отразилось в формировании лингвистической антропологии (этнолингвистики) и когнитивной антропологии. В этих 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).

Все сказанное позволяет сделать вывод, что 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; выстраивать эмпирические закономерности и теоретические обобщения;
- разработан понятийный аппарат;
- началось концептуальное примирение и совместное использование теоретико-методологических принципов основных исследовательских направлений, считавшихся прежде несопоставимыми.

Литература

- Alexander J.C., Giesen B., Munch R., and Smelser. N. Y. (eds.). The Macro-Micro Link. Berkeley: University of California Press, 1987.*
- Barkow J.H. Evolutionary Psychological Anthropology // Handbook of Psychological Anthropology. Bock Ph. (ed.). Westport, Connecticut, L.: Greenwood Press, 1994.*
- Barrett S.R. The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: University of Toronto Press, 1984.*
- Bernstein R.J. Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.*
- Bidney D. Theoretical Anthropology. New Brunswick (USA), L. (UK): Transaction Publishers, 1996.*
- Bock P. Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the Study of Human Action. N. Y.: W.H. Freeman, 1988.*
- Bock Ph.K. (ed.). Psychological Anthropology. Westport, Connecticut, L.: Greenwood Press, 1994.*
- Bock Ph.K. Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W.H. Freeman and Co, 1980.*
- Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.*
- Carrithers M. Is anthropology art or science? // Current Anthropology. June. 1990. Vol. 31. № 3.*
- Casson R.W. (ed.). Language, Culture and Cognition. Anthropological Perspectives. N. Y.: MacMillan, 1981.*
- Casson R.W. Language, Culture, and Cognition. N. Y.: Macmillan, 1981.*
- Cole J.B. Anthropology for the Nineties. N. Y.; L.: The Free Press, 1988.*
- Cole M. Cultural Psychology. Cambridge, Mass., L. (England): The Belknap Press of Harvard University, 1996.*
- Cole M. Ethnographic psychology of cognition — so far // The Making of Psychological Anthropology. Suárez-Orozco M.M. (ed.). N. Y.: Harcourt Brace College Publisher, 1994. Vol. II.*

Cole M. Socio-cultural-historical psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural genetic methodology // *Sociocultural Studies of Mind*. Wertsch J.V. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Crapanzano V. Some thoughts on hermeneutics and psychological anthropology // *New Direction in Psychological Anthropology*. Schwartz F., White G.M., Lutz C.A. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Crawford V.M., Valsiner J. Varieties of discursive experience in psychology: cultural understanding through language used // *Discourse Analysis: Special Issue. Culture and Psychology*. 1999. Vol. 5. № 3. P. 259–269.

D'Andrade R.G. Cultural meaning systems // *Cultural Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Shweder R.A., Levine R. (eds.). Cambridge; L.; N. Y. etc.: Cambridge University Press, 1984.

Dewey J. *Human Nature and Experience*. N. Y.: MacMillan, 1963.

Dolgin J.L., Kemnitzer D., and Schneider D.M. (eds.) *Symbolic Anthropology*. N. Y.: Columbia University Press, 1977.

Dougherty J.W.D. (ed.). *Directions in Cognitive Anthropology*. Urbana: University of Illinois Press, 1985.

Douglas M. and Wildavsky A. *Risk and Culture*. — Berkeley: University of California Press, 1932.

Ewing K.P. Is psychoanalysis relevant for anthropology? // *New Direction in Psychological Anthropology*. Schwartz T., White G.M., and Lutz C.A. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Eysenck M.W., Keane M.F. *Cognitive Psychology*. 4th ed. Hove, Philadelphia: Psychology Press: the Taylor and Francis Group, 2000.

Fabian J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. N. Y.: Columbia University Press, 1983.

Geertz C. Ethos, world-view and the analysis of sacred symbols // *Man Make Sense*. Hamme E.A. and Simmons W.S. (eds.). Boston: Little: Brown and Co, 1970.

Goodenough W.H. *Cultural anthropology and Linguistics* // *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Garvin P. (ed.). Washington D.C.: Georgetown University, 1957.

Gould M. Voluntarism versus utilitarianism: a critique of Camic's history of ideas // *Theory, Culture and Society*. 1989. № 6. P. 637–654.

Habermas J. *Theory and Practice*. Boston, MA: Beacon Press, 1973.

Hall S. Cultural studies and its theoretical legacy // *Cultural Studies*. Grossberg L. et al. (eds.). N. Y.;L.: Routledge, 1992. P. 227–286.

Hall S. Cultural studies: two paradigms // *Media, Culture and Society*. 1980. № 2. P. 52–72.

Heritage J. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984.

Herskovits M.J. *Cultural Anthropology*. N. Y., 1955.

Hollis M. and Lukes S. (eds.). *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1982.

Hsu F.L.K. Psychological anthropology in the behavioral sciences // *Handbook of International and Intercultural Communication*. Molefi K.A. and Gudykunst W.B. (eds.). Newbury Park, L.; New Delhi: Sage Publication, 1989.

Hymes D. (ed.). *Reinventing Anthropology*. N. Y.: Pantheon Books, 1969.

Ingham J.M. *Psychological Anthropology Reconsidered*. Cambridge: Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

- Jahoda G.* Psychology and Anthropology. A Psychological Perspective. L., N. Y. etc.: Academic Press, 1996.
- Janowitz M.* Anthropology and the social sciences // Cultural Anthropology. 1936. Vol. 4. № 139. P. 146–154.
- Jarvie I.C.* Revolution in Anthropology. N. Y.: Humanities Press. 1964.
- Kane A.* Cultural analysis in historical sociology: the analytic and concrete forms of the autonomy of culture // Sociological Theory, 1990. № 9(1). P. 53–69.
- Keesing R.M., Keesing F.M.* New Perspectives in Cultural Anthropology. N. Y. etc.: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1970.
- Kluckhohn C.* Universal category of culture // Anthropology Today. Kroeber A.L. (ed.). Chicago, 1953. P. 507–523.
- Knorr-Celina E. and Cicorrel A.V.* (eds.). Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Kottak C. Ph.* Cultural Anthropology. N. Y.: Random House, 1982.
- Kroeber A.L.* (prep.). Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory. Chicago, 1957.
- Kroeber A.L.* Anthropology. N. Y., 1948.
- Lesser A.* Franz Boas and modernization of anthropology // History, Evolution and the Concept of Culture. Selected Papers of Alexander Lesser. Cambridge, N. Y., L. etc.: Cambridge University Press, 1985.
- Lewin K.* Field Theory in Social Science. N. Y.: Harper and Brothers, 1951.
- Lewis I.M.* Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Loubser J. et al.* (eds.). Exploration in General Theory in Social Science. 2 vols. — N. Y.: Free Press, 1976.
- Mair L.* An Introduction to Social Anthropology. Oxford: Clarendon, 1965.
- Mandlebaum D.* (ed.). Selected Writing of Edward Sapir. Berkeley and Los Angeles, 1949.
- Meltzer B.N. and Petras J.W.* The Chicago and Iowa Schools of symbolic interactionism // Human Nature and Collective Behavior: New Brunckwik, N. Y.: Transaction, 1970. P. 1–17.
- Meltzer B.N., Petras J.W., and Reynolds L.T.* Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties, and Criticism. L.: Routledge Kegan Paul, 1975.
- Merleau-Ponty M.* Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Paris, 1954.
- Naroll R., Naroll F.* Main Currents in Cultural Anthropology. N. Y.: Meredith Corporation, 1973.
- Norman D.A., Rumelhart D.E.* Explorations in Cognition. SanFrancisco: Freeman, 1975.
- Ortner S.B.* Theories in anthropology since the sixties // Comparative Studies in Society and History. 1984. № 26. P. 126–166.
- Ortner S.B.* Theory in anthropology since the sixties // Comparative Studies in History and Society. 1984. № 26. P. 126–166.
- Piaget J.* L'épistémologie génétique. Paris, 1970.
- Rabel P., Rosman A.* The past and the future of anthropology // Journal of Anthropological Research. 1994. Vol. 4. № 4.
- Rayce J.R.* Cognition and knowledge // Handbook of Perception. Carterette C., Friedman M.P. (eds.). Vol. 1. Historical and Philosophical Roots of Perception. N. Y., L.: Academic Press, 1974.

- Redfield R.* Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Redfield R.* The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole. Uppsala and Stockholm: Almqvist and Wiksells, 1955.
- Ritzer G.* The rise of micro-sociological theory // Sociological Theory. 1985. № 3. P. 88–98.
- Ronald W.C.* Cognitive anthropology // Handbook of Psychological Anthropology. Bock Ph. K. (ed.). Westport, Connecticut. L.: Greenwood Press, 1994.
- Ruby J.A.* Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- Ruwet N.* Linguistique et science de l'homme // Esprit. 1963. № 322.
- Scheerer M.* Cognitive theory // Handbook of Social Psychology. Reading, Mass, 1954.
- Schutz A.* The Phenomenology of the Social World. Walsh G., Lehnert F. (tr.). L.: Heinemann, 1972 (1932).
- Schwartz T.* Anthropology and psychology // New Direction in Psychological Anthropology. Schwartz T., White G.M., and Lutz C.A. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Shweder R.* Cultural psychology: what is it? // Cultural Development: Essays on Comparative Human Development. Stigler J., Shweder R., and Herdt G. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Shweder R.A.* Anthropology's romantic rebellion against the Enlightenment, or there is more to thinking than reason and evidence // Cultural Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion. Shweder R.A. and Le Vine R. (eds.). Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1984.
- Simons H.* (ed.) Perspectives on the Rhetoric of the Human Sciences. L.: Sage, 1988.
- Skinner B.F.* Beyond Freedom and Dignity. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- Skinner B.F.* Science and Human Behavior. N. Y.: Macmillan, 1953.
- Skinner Q.* (ed.). The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Smith M.B.* Anthropology and psychology // For a Science of social Man. Gillin J. (ed.). N. Y.: The MacMillan Company, 1986.
- Sperber D.* Le structuralisme ou anthropologie // Qu'est-ce que le structuralisme? Paris, 1968.
- Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement: a Historical Introduction. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- Stocking G.W.* Polarity and plurality: Franz Boas as psychological anthropologist // New Direction in Psychological Anthropology. Schwartz F., White G.M., Lutz C.A. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Suárez-Orozco M.M.* (ed.). The Making of Psychological Anthropology. N. Y.: Harcourt Brace College Publisher, 1994.
- Thomas N.* Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse. 2nd ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
- Tyler S.* Cognitive Anthropology. N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- Tyler S.A.* (ed.). Cognitive Anthropology. N. Y.: Holt, Rinehart, and Winston, 1969.
- Tyler S.A.* (ed.). Cognitive Anthropology. N. Y.: Holt, Rinehart, and Winston, 1969.
- Wuthnow R., Kurzweil E., Hunder J., and Bergesen A.* Cultural Analysis. L.: Routledge and Kegan Paul, 1984.

Справочный материал

- Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory. Prep by Kroeber A.L. Chicago, 1957.
- Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. Winthrop R.H. N. Y., Westport, Connecticut, L., 1991.
- Handbook of Cross-Cultural Human Development, Munroe R.H., Munroe R.L., Whiting B.B. (eds.). N. Y.: Garland, 1981.
- Handbook of Cross-Cultural Psychology. Triandis H.C. and Bristin R.W. (eds.). Boston etc.: Allyn and Bacon, Inc., 1980.
- Handbook of Environmental Psychology. Stokols D. and Altman I. N. Y.: Wiley, 1987.
- Handbook of International and Intercultural Communication. Molefi K.A. and Gedylunst W.B. (eds.). Newbury Park, L., New Delhi: Sage Publication, 1989.
- Handbook of Perception, Carterette C., Friedman M.P. (eds.). N. Y., L.: Academic Press, 1974.
- Handbook of Personality Theory and Research. Borgatta E.F. and Lambert W.W (eds.). Chicago: Rand McNally and Co., 1968.
- Handbook of Psychological Anthropology. Bock P.K. (ed.). Westport, Connecticut, L.: Greenwood Press, 1994.
- Handbook of Social Psychology. Reading Mass, 1954.
- International Encyclopedia of the Social Sciences. N. Y., 1968.
- The Fontana Dictionary of Modern Thought. Glasgo, 1981.
- The Handbook of Social Psychology. Lindzey G. and Aronson E. (eds.). Massachusetts, Calif, L., Ontario: Addison-Wesley, 1969.

Понятийный аппарат социальной и культурной антропологии

Понятийный аппарат в каждой науке представляет собой совокупность познавательных единиц, дифференцирующих предметную область, изучаемую в ее рамках, или отдельные ее компоненты, выделяемые в соответствии с необходимостью более точной и подробной их представленностью (систематическое описание, классификация), либо с решением проблем, обусловленных расхождением между имеющимися теориями и новыми фактами и/или существующими методами. Когда речь идет о понятийном *аппарате*, 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).

Понятия означают такие познавательные конструкты, которые выделяют определенные части реальности или системы связей с ними или между ними, устанавливаемые исследователем, которым дают название, придают определенное значение, сохраняющееся во всех контекстах употребления в рамках предметной области.

В культурной антропологии границы такой области устанавливаются самым общим определением понятия «культура», а ее внутренняя упорядоченность обусловлена набором сопутствующих понятий и их логическими комбинациями, соответствующими исследовательским целям. В данном случае понятийный аппарат культурной антропологии будет представлен:

- исходя из общепринятого представления о культуре как об особой области познания, выделяющей искусственный мир, создаваемый, упорядочиваемый и меняемый людьми в контексте совместной активности (взаимодействия и коммуникации), формы и способы которой 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 целостности и системность понимаются исключительно в рациональном, логическом смысле без каких бы то ни было претензий на суждения онтологического, 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, 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); в первом случае внимание фокусируется на сходных для всех обществ, народов, регионов характеристиках и определяются причины их возникновения; во втором — о культурной специфике отдельных единиц такого рода, факторах, обуславливающих различия, и механизмах их поддержания;
- по формам существования: «социетально-институциональное — быденное (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;
- по степени 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;

- по степени сложности культурной информации: «элитарное — популярное»; определяются причины порождения сложных и упрощенных культурных форм, их культурные функции, способы преобразований¹;
- по локусам существования: «городское — сельское» (нередко рассматривается в терминах «письменное — устное»); исследуется влияние форм социальной организации на способы осмысления и символизации людьми соответствующей им жизненной среды.

Понятийный аппарат культурной антропологии был порожден и пополняется за счет такого рода познавательных направлений. В то же время в рамках каждого исследования используются различные наборы понятий, нередко из разных 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 них по значению в определенные наборы, упорядочивающие предметную область в структурно-функциональном, содержательном и динамическом отношении.

Морфология культуры

Морфология, или строение предметной области, обозначаемой понятием культура, определяется, *функциональной* значимостью, или необходимостью, каждой из составляющих для поддержания культурной целостности. Они выделяются на основании *антропологических универсалий*, характеризующих фундаментальные связи человека с окружением, т. е. общечеловеческих врожденных свойств, присущих каждому индивиду. Их строение определяется спецификой культурных кодов, механизмов преобразования неупорядоченных событий в упорядоченные системы, представленных через такие компоненты, как ключевая выполняемая функция; трансформация входов в выходы; институционализация, т. е. нормирование распределения видов деятельности, прав, обязанностей в пределах каждой из функциональных единиц. Соответственно социетально-институциональный (общесоциальный) уровень морфологической модели культуры может быть представлен следующим образом.

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 том числе 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 гражданами

¹ Выделение и обоснование дихотомий «массовое — локальное» и «элитарное — популярное» принадлежат Н.М. Чернышевой.

данским 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.

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 — закономерности, теории, методы 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.

Сфера *трансляции социально значимого культурного опыта*, т. е. организация специализированных знаний и представлений в особым образом организованные образовательные, просветительские и информационные программы, предполагает выделение следующих морфологических единиц:

- *образование*, предполагающее институционально организованную трансляцию информации от поколения к поколению, от более компетентных, т. е. обладающих необходимыми в ее рамках знаниями и навыками и эффективно использующих их, 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 социетально-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 социетально-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*, и 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, какова степень сложности их активности, насколько они удовлетворены своим положением);
- *стиль жизни* характеризует культурно-демонстративные его характеристики (способы времяпрепровождения, имидж, причастность к направлению моды 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 участию 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 предполагают изменения 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 общеизвестных качествах. О личности говорят, если хотят подчеркнуть социально-типичные черты или их специфические 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 и 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 подчеркнуть, 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 частных 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.

Таковы в общих чертах морфологическая модель культуры, построенная на социальных основаниях, и соответствующий ей понятийный аппарат.

и где связь?

Культура как совокупность искусственных объектов

Такая точка зрения на культуру как предметную область изучения подразумевает иной по сравнению с изложенным выше способ ее концептуализации и структурирования. В этом случае фокусом исследова-

тельского внимания становится культурный объект, или *артефакт*. Это понятие означает все не-природные искусственные, созданные людьми операциональные единицы, которые люди используют во взаимодействиях и коммуникациях в рамках различных морфологических областей социокультурного «пространства». Основными классами артефактов можно 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 и т. 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.), 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.

В 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, порождаемые, 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 используется 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. Такие обобщения именуются 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 *паттерн культуры*. Это понятие обозначает устойчивый набор взаимосвязанных черт, относящихся к поведению, деятельности, отношениям носителей изучаемой культуры. Оно считается значимым при идентификации типичных социокультурных ситуаций, поскольку указывает на механизм воспроизведения специфичных для них характеристик. Такие паттерны осваиваются в процессах социализации и актуализуются в ходе повседневной жизни. Обычно они обозначаются с помощью специальных предикатов, 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 оказывается общими практически для всех изучаемых культур. К ним, например, относятся такие черты, как использование инструментов; такие кате-

гории, как родство; такие паттерны, как этикет; такие темы, как патриотизм и т. п. Вне зависимости от того, доказано 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 отдельной культуре. 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*. (В отечественной литературе принято употреблять понятие «культурная система» без специального описания ее строения.)

Культурную единицу, или отдельную культуру принято представлять через ее 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 целостности, в пределах которых характеристики ядра проявляются в особых сочетаниях либо в специфичных 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 тем, что, сконцентрированы 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 ее 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 и индивидов, разделяющих культурные характеристики, образующие 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 *культурным потенциалом*. Исторически транслируемая и актуализуемая в повседневной жизни часть такого потенциала обозначается как *культурное наследие*.

Целостность культурных ареалов и сохранность культурного наследия обеспечиваются действием ряда интегративных механизмов. Механизм совместного порождения устойчивых функциональных образований в процессах социального взаимодействия и коммуникации и установление 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 отношений, воспроизведения культурных 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 различные элементы, а также появляются новые, связанные с выполнением социально необходимых функций или являющиеся дисфункциональными. Такими элементами являются уже упоминавшиеся субкультуры, маргинальные группы, менее масштабные объединения, которым свойственны специфичные образ, качество, стиль жизни, особые способы организации внутрисубкультурных 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 ходе 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 таким образом, чтобы их участники оптимальным образом выполняли характерные для них 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 представления 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 такими 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 символические выделенные формы взаимодействий и коммуникаций.

Механизмами поддержания нравов и обычаев являются:

- *ритуалы*, или типичные, максимально точно воспроизводимые формы взаимодействий и коммуникаций, соответствующих особым, специально выделенным событиям, принятым в культуре в качестве значимых для поддержания обычая (посвящение, свадьбы, похороны и т. п.);
- *обряды*, или стандартные процедуры, используемые в качестве признаков и знаков, указывающих на ситуацию, соответствующую определенному обычаю (например, домашним праздникам) или ритуалу (например, свадьбе, крещению).

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 полезное изобретение). *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 принятые 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, кото-

рые 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 приемлемых до наиболее желательных. Вершиной такой шкалы можно считать *идеалы*, т. е. представление 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. Он сохраняет устойчивость социально значимых ситуаций 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 глубоких принципах, определяющих действия, поступки людей, их мировоззрение. По-видимому, в соответствии с такими стилями и парадигмами осуществляется историко-культурная периодизация.

Межкультурные взаимодействия и коммуникации

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, поле 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 механиз-

мы, 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 специально презентуются или демонстрируются те 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 идентичность вне зависимости от частоты и интенсивности 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 самобытности, их самоценность и самодостаточность в региональном или глобальном масштабе, 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*, принимающие 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 приспособ-

характеризуется противостоянием определенных 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.

Культурно-коммуникативные процессы

В изучении межкультурных взаимодействий, диффузии тема коммуникации как обмена информацией занимает одно из ведущих мест. Эта область культурной антропологии даже носит специальное название — межкультурные коммуникации. Поскольку речь идет об обменах информацией, она находится под сильнейшим влиянием лингвистики, семиологии. Из них по большей части и заимствован понятийный аппарат.

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 и располагает специфичным для нее коммуникативным полем. Оно задается рядом культурных параметров. Во-первых, языками культуры:

- национальным языком, который, несмотря на наличие диалектов осваивается и используется всеми ее носителями;
- «языками», соответствующими специализированным областям культуры, которым 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*, понимаемые как 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*, трактуемые в культурной антропологии как особого рода конструкты, указывающие на определенные социально значимые ситуации, причины выделения, компоненты, осуществляемую в их рам-

ках активность, результаты, имеющие общественную важность — все это составляет содержание символа, называемого *смыслом*.

Знаки и символы выражаются не только в языке, но и в так называемой *экстралингвистической* форме. Имеются в виду мимика и жестикация, допустимая пространственная дистанция между собеседниками, интонирование. Эти культурно-специфичные характеристики осваиваются в процессе ранней социализации и позже путем подражания, неререфлективно и в последствии используются автоматически, а в повседневной жизни часто бесконтрольно.

Совокупности культурных тем, представляющих их специфичных языков, организующих коммуникацию вокруг них знаков и символов, выраженных в речевой, экстралингвистической, иконической, письменной форме — все это 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 интересующие 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 привносят в такой обмен все перечисленные выше характеристики и постоянно *интерпретируют* сообщения друг друга. Речь идет о соотношении их содержания с представлениями каждого о характере ситуации как собственными, так и партнеров, 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, поддержания обмена информацией за счет адекватной интерпретации сообщений, 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 рассматривать в качестве факторов и механизмов, способствующих появлению артефактов, черт, тем, общих для разных культур, представители которых находятся в контакте друг с другом.

Культурная динамика

Под *динамикой культуры* понимается совокупность происходящих в ее рамках процессов и изменений с выделением соответствующих движущих сил в качестве элементарных единиц, 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, замещение 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 в некотором культурном контексте как таковых 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 можно считать их атрибутом («традиционность»), а не объектом. Если традиционный феномен расценивается некоторыми носителями культуры или исследователями как тормозящий изменения, необходимые для социальной адаптации в меняющихся условиях, его принято называть *пережитком*. Культура, в пределах которой эти феномены 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 внутрилличностный 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 горизонтальной сети функциональных ролей, а также вертикальной шкале социальных статусов и престижа. Движение, подразумевающее их повышение, носит название восходящей мобильности, а связанное с их снижением — нисходящей. В любом случае те, кто повышает или снижает свой статус, переходят от одной роли к другой, 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. Со времен мифологии существует понятие *культурного героя* (демиурга), который выполняет функции, значимые для динамики культуры. Он либо привносит сюда черты, повышающие ее адаптационный потенциал (например, Прометей), либо освобождает людей от опасностей, насилия, угроз (например, Геракл). Представления об этой мифологической фигуре сохраняются до настоящего времени, хотя теперь 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 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). Пре-

данность 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 давлений 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, общественные 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 провозглашаемым 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.);
- непредвиденные последствия 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 социетальное 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. 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 кодифицированные нормы и правила, легитимизированные средства их достижения, а также ценности, соответствующие этим институциональным компонентам, с одной стороны, и формы 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, или рыночной конъюнктурой, 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 в их рамках, 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 жизненного цикла одного — трех поколений, связанных непосредственными взаимодействиями и коммуникациями, и его периоди-

зация определяется понятиями *культурный стиль* и *культурная парадигма*. В этих рамках фиксируются относительно устойчивые характеристики рассматриваемой единицы, обычно являющиеся формообразующими для ее ключевых областей (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. Например, в ходе жизненного цикла, индивид становится свидетелем смены моды несколько раз в жизни, а в период бодрствования в рамках одних суток он сталкивается с чередой различных рубрик, характерных для радио- или телепередач. Они различаются и по интенсивности. Так, время радио- или телепередач 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 необходимость серьезных культурных изменений и осуществление, и неприятие которых во многих странах породило состояние *культурного кризиса*. Он характеризуется деконструкцией-реконструкцией парадигматических оснований культуры, а в модернизирующихся странах — ее ядра, происходящих за счет повседневной активности их жителей либо 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. Такое положение дел, когда старые нормы уже, а новые еще не действуют, и определяется как культурный кризис.

Он вызывает массовое состояние *аномии*, которое характеризуется социальной дезориентацией людей в разрушающемся нормативном пространстве. В таких ситуациях 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 обществе.

Одной из самых заметных глобальных тенденций, породивших культурную аномию, стала так называемая *демократизация культуры*, т. е. обеспечение массового доступа членов общества к источникам инфор-

мации. Этот процесс имеет два разнонаправленных типа последствий. С одной стороны, речь идет о широких возможностях приобщения к самым уникальным образцам высокой культуры. Однако недостаточная для этого степень компетентности большинства людей обуславливает слабую востребованность таких образцов или упрощение их до уровня массового понимания. Коммуникативное пространство вульгаризируется, т. е. заполняется относительно небольшим количеством примитивных информационных единиц. 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 неготовыми 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 компетентности. Такая ситуация носит название *культурного шока*.

Однако существует и иная реакция на распространение культурных образцов и ценностей, требующих для освоения затраты специальных усилий — агрессивная. Люди с низким уровнем компетентности, а также мигранты или жители модернизирующихся — по большей части неевропейских — стран оказывают сопротивление активности стран-доноров. Оно принимает форму усиления тенденций к сохранению собственной культурной самобытности либо открытого ее противопоставления по отношению к любым внешним воздействиям. В настоящее время такого рода явления выливаются в межкультурные конфликты, т. е. ситуации 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. Они противопоставляют свои нормы и ценности другим, особенно модернизационным, глобалистским, как несовместимым с собственными, демонстрируя готовность отстаивать заявленные позиции силовыми методами.

Следует подчеркнуть, что в настоящее время *этничность* рассматривается в рамках культурной антропологии как один из ключевых источников социокультурных напряженностей и конфликтов, а следовательно, динамики. Это понятие сегодня трактуется расширительно, не в примордиалистском смысле, а с точки зрения осознанной групповой идентичности. Поэтому к этническим сообществам относят не только носителей определенного языка, объединенных вокруг общего культурного ядра, но и конфессиональные, гендерные и другие группы. Напряженности этнического происхождения связаны с целым рядом факторов, определяющих давление носителей доминирующих идеоло-

гий, обычаев, привычек на культурные меньшинства с целью их ассимиляции или вытеснения с поля общепринятых социальных взаимодействий и коммуникаций.

Основным источником отношений такого рода считается *ксенофобия*, т. е. полное неприятие вплоть до отрицания права на существование других этносов. Она проявляется в отторжении или резкой критике чужих представлений, ценностей, норм даже в условиях неизбежности межкультурных коммуникаций. С ней связано стремление какого-либо сообщества людей оградить себя 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 их участия в ключевых процессах социокультурной жизни, характерных для доминирующей культуры;
- крайним проявлением сегрегации считается *апартеид*, предполагающий полный запрет на такое участие, причем не только на социетально-институциональном, но и на обыденном уровне;
- в условиях межэтнического конфликта и силовых выступлений определенное меньшинство 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 социокультурных изменений, процессов как в локальном, так и в глобальном масштабе. И именно их общекультурный контекст обозначается понятиями «культурный плюрализм», «мультикультурализм», «глобализация».

Неклассические понятия в социальной и 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 многообразие культур, но и то, что их изменчивость в историческом

масштабе времени не имеет универсальной формы, как это утверждалось в рамках эволюционизма и циклизма. В неклассическом дискурсе динамика культурных феноменов описывается понятием «*ризом*». Эта метафора, заимствованная из ботаники, указывает на то, что функциональные, структурные, семантические изменения артефактов осуществляются не предустановленным образом, но в многообразии вероятностных направлений. Единственной закономерностью процесса можно считать движение в направлении, где препятствия его осуществлению оказываются минимальными. Совершенно очевидно, что такая концептуализация совершенно по-иному, чем эволюционизм, позволяет трактовать многообразие искусственного мира и его постоянную воспроизводимость, которые носят название культурной плюральности.

Ее неизбежность и сам факт сосуществования множества культурных кодов даже в рамках одного общества побуждают исследователей искать механизмы, обуславливающие бесконфликтный характер отношений между ними. В ответ на это сложилось понятие «*культура *гру-го**», заменившее ранее распространенную дихотомию «свой – чужой». Концепция другого подразумевает признание участниками взаимодействия 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 осмысливаются их относительная специфичность и многообразие. Если в классических терминах смешение культурных стилей в пределах одного артефакта именовалось эклектикой и считалось недопустимым, оценивалось как признак дурного вкуса или некомпетентности, то с современной точки зрения оно представляется «естественным», неизбежным в рамках сложных обществ и называется в искусстве *полистилистикой*, а в науке — *программным эклектизмом*. 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 сопричастие 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, сохраняющего ее как системную целостность. В настоящее время в связи с повышением интереса к плюральности каждой отдельной культуры и источников ее динамики ак-

цент сместился в сторону *маргинальных* явлений и групп. Имеется в виду, что кроме общепринятых способов социальной активности и общепризнанных норм и ценностей существуют 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 контекст совместного существования людей.

Если раньше с этой точки зрения исследовались только этнические меньшинства в классическом понимании, то теперь познавательное поле значительно расширилось. С понятием *молодежных субкультур* связывается не просто выявление межпоколенных различий, но максимально возможная для наблюдения полнота организации образа 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 обществ и к их изменениям в контексте определенных исторических эпох, в том числе 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 как способов адаптации индивида в слишком сложном для него окружении. 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 неустранимости 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 формам, 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 феноменов, которая порождается *воображением* и *фантазией* людей и составляющие которой не имеют прямого утилитарного или прагматичного значения. В классических исследованиях она считалась второстепенной по отношению к повседневной реальности и с ней связывались способы избегания болезненных переживаний благодаря действию компенсаторных механизмов, выделенных в рамках психоанализа, — замещения, перенесения, вытеснения и т. п. В настоящее время с точки зрения социальной функциональности она считается столь же важной частью культурной реальности, как и ее обыденная или социетально-институциональная компоненты. 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 прин-

ципе невозможны в повседневной жизни. 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 привычные 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:

- при применении процедуры остранения;
- при использовании соответствующих операциональных единиц;
- 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 динамической точки зрения. 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. разъятию 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.

Литература

- Культурология XX в.: Энциклопедия: В 2 т. СПб., 1998.
 Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N. Y.: Greenwood Press, 1991.
 Encyclopedia of Cultural Anthropology. N. Y.: Henry Holt and Co., 1996.
 Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. N. Y., L.: Routledge, 2002.
 Social and Cultural Anthropology: the Key Concepts. N. Y., L.: Routledge, 2001.

Часть II. Макродинамика развития человечества

Зеря

Теоретические основания эволюционизма

Как наука культурная антропология началась с эволюционных идей. Само понятие эволюции стало сильным аттрактором, вокруг которого было синтезировано и организовано множество разрозненных теоретических представлений и эмпирических данных.

Термин «эволюция» сегодня приобрел такую многозначность, что имеет смысл напомнить историю его появления как антропологического понятия. Само слово происходит от латинского *evolūtio*: *e* — «из», *volūtus* — «вращающийся». Буквально оно означает «разворачивание» и первоначально относилось к началу прочтения римских книг, существовавших в форме свитков, которые разворачивались на специальных деревянных досках¹.

Классический эволюционизм

Понятие эволюции в ранней антропологии

В XVII в. понятие «эволюция» начало использоваться в Англии для обозначения упорядоченной последовательности событий, в особенности такой, где выход заложен уже в самом ее начале. Его содержание соответствовало философскому представлению о природе изменения, существующему со времен Аристотеля: вещи изменяются в соответствии с внутренним принципом разворачивания. Считалось, что этот принцип воплощен в семени, или герме. Лейбниц называл такие гермы «монадами» и полагал, что внутри них заключены все характеристики, которые оживляемые ими объекты будут в состоянии обнаружить². Сами же развитие или развертку монады он приписывал действию внутренних сил при минимуме или даже отсутствии внешних влияний³.

В XVIII и начале XIX в. такое представление об изменении было широко распространено в Европе. И. Кант, например, говорил о «гермах... заложенных [природой] в наш вид, которые раскрываются до

1 *Mc Cabe J.* The ABC of Evolution. N. Y., 1921. P. 2.

2 *Leibniz G.W.* The Monadology and other Philosophical Writings. Oxford, 1898. P. 373, 419.

3 *Ibid.* P. 105.

такой стадии развития, которая полностью подчиняется имманентному плану⁴. Гегель также считал, что «принцип развития предполагает наличие скрытого герма у каждого сущего — способности или потенциального стремления реализовать себя»⁵, а развитие осуществляется «посредством неизменного внутреннего принципа»⁶.

В XIX в., согласно А. Лавджою, концепция эволюции предполагала, что «гермы» всех вещей существуют всегда... [и] заключают в себе внутренний принцип развития, влекущий их через множество серий метаморфоз к восхождению по «универсальной шкале»⁷. Именно такую позицию занял Ш. Боннэ в своей работе «*Considérations sur les corps organisés*» (1762). Как «преформист» он полагал, что все части эмбриона полностью сформированы до зачатия, а внутриутробное развитие заключается в развертке и расширении изначально существующего герма, к которым Боннэ и относил понятие «эволюция».

К этому понятию неоднократно обращался О. Конт в своих работах «*Cours de philosophie positive*» (6 Vols., 1830 — 1842) и «*Système de politique positive*» (4 Vols., 1851 — 1854). Он не дал ему четкого определения, используя в общем смысле прогресса или роста и не подразумевая, что конечный результат эволюции всегда или с необходимостью предопределен изначально.

В Англии понятие «эволюция» начало использоваться только после 1850 г. Оно сохраняло идею развертки имманентного. Первым, кто использовал это понятие, освободив его от метафизических коннотаций, и определил его «почти с математической... точностью»⁸, был Г. Спенсер. Он продемонстрировал его универсальную применимость в качестве ведущего принципа исторических исследований. Вначале он использовал понятие в самом общем виде, однако без метафизических обертонов: «Цивилизация более не рассматривается как закономерная развертка определенного плана; скорее это развитие латентных способностей человека под действием благоприятных обстоятельств»⁹. В своем знаменитом эссе «*The development hypothesis*» (1852) он использовал понятие только однажды и в качестве синонима терминам «развитие» и «трансмутация»¹⁰. Все понятия относились к идее последовательной трансформации видов, которой он — за семь лет до Дарвина — придерживался в противоположность доктрине креационизма.

В последующие годы он постепенно уточнял понятие в двух основных направлениях, выделяя в эволюционном процессе дополнительные аспекты и распространяя его на новые классы феноменов. Ключевой концепт, определяющий специфику этого процесса, — увеличение степени сложности — Спенсер почерпнул из наблюдений К. Фон Баера,

⁴ Kant I. Idea of universal history from a cosmopolitan point of view // In: R.H. Nach, ed. Ideas of history. Vol. 1: Speculative Approach to History. N. Y., 1969. P. 52—53.

⁵ Hegel G.W.F. The Philosophy of History. N.Y., 1956. P. 54.

⁶ Ibid, p. 55.

⁷ Lovejoy A.O. The Great Chain of Being. Cambridge, Mass., 1936, p. 274.

⁸ Allen G. The gospel according to Herbert Spenser // The Pall Mall Gazette. 1890. April 26. P. 1—2.

⁹ Spencer H. Social Statics. L., 1851. P. 415.

¹⁰ Spencer H. The development hypothesis // In: Essays: Scientific, Political, Speculative. Vol. 1. L., 1891. P. 1.

заметившего, что эмбрион развивается от простого состояния к сложному. В статьях, опубликованных в 1850-х гг. Спенсер проследил эту особенность в отношении целого ряда различных явлений, таких как манера поведения, мода, управление, наука и т. п.¹¹ В конце концов в работе «Progress: Its Law and Cause» (1857), считающейся вехой в истории эволюционизма, Спенсер придал эволюционному процессу космические масштабы. Он утверждал, что продвижение от простого к сложному в ходе последовательных дифференциаций одинаково прослеживается на уровнях Вселенной, земного шара, человечества, отдельных рас, обществ, индивидов, всех «бесконечных конкретных и абстрактных продуктов человеческой активности»¹².

Он первым предложил сравнительное изучение обществ на эволюционных основаниях. В своих «Принципах социологии» он ставил задачу рассмотреть «главные факты, структурные и функциональные, полученные из обозрения обществ и их изменений; другими словами, [построить] эмпирические обобщения, начинающиеся со сравнения различных обществ и последовательных фаз [развития] одного и того же общества»¹³.

Наконец, в 1862 г. он окончательно построил формальное определение понятия «эволюция»: «Эволюция есть вид изменения от неопределенной, несогласованной гомогенности к определенной, согласованной гетерогенности, осуществляющегося путем продолжающихся процессов дифференциации и интеграции»¹⁴.

Следует отметить, что Дарвин, которому часто приписывается первое употребление понятия «эволюция», обратился к нему только в шестом издании «Происхождения видов» (1872), когда в научных кругах оно использовалось уже достаточно широко¹⁵.

При реконструкции эволюции культуры исследователи черпали информацию из трех типов источников: археологические, исторические, этнографические данные. К 1860 гг., когда появились первые эволюционистские работы, используемые материалы сильно различались по количеству и по качеству. Авторы, занимавшиеся доисторическими временами, утверждали как установленный факт, что все самые ранние культуры отличались грубыми каменными орудиями и соответственно простейшими формами социальной жизни. Это представление стало общепринятым, и генеральное направление культурного развития от простоты к сложности считалось бесспорным. Однако доисторические условия оставались малоизвестными из-за очевидного недостатка подтверждающих данных. Немногочисленные в то время результаты археологических исследований, хотя и подтверждали тенденцию такого движения, но не обеспечивали достаточного количества деталей для реконструкции самого процесса.

¹¹ Spencer H. An Autobiography. Vol. II, 1926. P. 9–11.

¹² Spencer H. Progress: its law and cause // The Westminster Review. 1857. № 64. P. 465.

¹³ Spencer H. An Autobiography. Vol. II. P. 481.

¹⁴ Spencer H. First Principles. 1st ed. L., 1863. P. 216.

¹⁵ Peckham M. The Origin of Species by Charles Darwin: a Variorum Text. Philadelphia, 1959. P. 264, 265, 751.

В рамках письменной истории культурные изменения были богато документированы, и результаты сравнений разновременных данных, относящихся к античной Греции или Римской империи, свидетельствовали о существенных эволюционных изменениях. Однако такая информация относилась к периоду времени примерно в 3000 лет, и не имела отношения к самым ранним стадиям существования человечества. Иными словами, чтобы реконструировать события, ведущие от них к цивилизации, исторических свидетельств было совсем недостаточно.

Дефицит информации попытались компенсировать за счет в то время еще многочисленных не-западных дописьменных обществ. По уровню развития культуры они широко варьировались от самых простых, таких как бушмены, до достаточно сложных, таких как ацтеки или инки. Эволюционное допущение, что все общества проходят через одинаковые стадии развития, но в разное время, позволяло исследователям считать охваченным значительное количество стадий эволюции культуры и на этой основе реконструировать ее. На этих сомнительных основах и строилась история первобытности, которая стала классической и принимается в качестве достоверной — по крайней мере в рамках учебных курсов — до сих пор.

Обусловленность эволюции

Различаются два типа теорий детерминации культуры: имманентный и внешний. В первом случае культура представляется эволюционирующей благодаря действию сил, присущих самому человеку. В таких теориях имеется тенденция подчеркивать значимость факторов расы, психологии, идей индивидов, великих людей, гениев и т. п. В другом типе теорий, где подчеркивается роль факторов, внешних по отношению к человеческому организму, детерминанты культуры отыскиваются на уровне окружения, жизнеобеспечения, технологии, экономики, войн и т. п.

Представление, что культурная эволюция вырабатывается силами, заключенными в человеческой психике, долго удерживалось в истории метафизики. Высшей точки оно достигло в XVIII в., однако было еще достаточно распространенным в XIX в. Например, О. Конт говорил об имманентной для природного порядка тенденции к изменению, об «инстинкте прогресса», об «инстинкте политического совершенствования» и т. п.¹⁶

Даже позже такие утонченные авторы, как Тайлор, выражались в подобной манере: «Можно с уверенностью сказать, что у человека всегда была врожденная тенденция, обуславливающая в различных климатических и материальных условиях развитие культуры согласно одним и тем же стадиям и одинаковым путем»¹⁷.

К середине XIX в. представление об имманентном порождении эволюции сходит на нет. В биологии против нее выступал Г. Дарвин. Так, возражая католическому теологу Майверту, он писал: «М-р Майварт

¹⁶ Conte A. System of Positive Polity. Vol. II, 1875. P. 36.; Ibid. Vol. I. P. 51—58.

¹⁷ Tylor E.B. Anthropology // Encyclopaedia Britannica. 1910. P. 119.

полагает, что виды изменяются благодаря действию „имманентной силы или тенденции“, о которой ничего не известно. То, что виды способны к изменению, примут все эволюционисты; однако, мне кажется, не нужно взывать ни к какой внутренней силе помимо тенденции к обычной вариабельности»¹⁸.

Г. Спенсер также не считал эволюцию выражением имманентной тенденции: «Эволюция не необходима, но зависит от условий»¹⁹. По его мнению, «эволюция не предполагает постоянного действия тенденции к улучшению»²⁰.

«Естественные» причины эволюции

Классические эволюционисты исходили из допущения, что возникновение культуры человечества обусловлено естественными причинами. Соответственно ее развитие можно объяснить в терминах естественно-научных законов и принципов. Эта позиция противопоставлялась традиционным представлениям о том, что человеческую историю невозможно объяснить, не обращаясь к божественному вмешательству. А поскольку Божья воля непредсказуема, определить исторические закономерности по аналогии с естественно-научными невозможно. И хотя к концу XIX в. идея божественного вмешательства в судьбы человечества сходилась на нет, возможность построения социальной науки многим казалась сомнительной.

Так, Дж. Э. Фрауд писал в 1864 г.: «Когда натуральные причины оказываются отодвинутыми и нейтрализованными тем, что называется волей, слово "наука" неуместно. Если человек свободен выбирать, что делать или не делать, адекватной науки о нем быть не может»²¹. Помимо идеи свободной воли у историков был и другой резон утверждать невозможность социальной науки. Как отмечал Р.У. Эмерсон в своем эссе «History» (1841 г.), «гражданская и естественная история, история искусства и литературы может быть объяснена индивидуальной историей, иначе — это просто слова»²². Иными словами, многие историки противились идее социальной науки, поскольку считали историю суммой индивидуальных биографий и уникальных событий.

Естественно-научный взгляд на эволюцию. К последней четверти XIX в. вызов историкам был брошен использованием научного метода, принесшего столь успешные результаты в астрономии, физике, биологии, лингвистике, применительно к человеческому поведению. О. Конт был первым, кто в своей работе «Cours de philosophie positive» (1830—1842) аргументировал применение научного метода к изучению общества, назвав новую науку «социологией».

Дж. С. Милль, первый последователь Конта в Англии, назвал последний раздел своей работы «System of Logic» — «The logic of moral sciences».

¹⁸ Darwin Ch. The Origin of Species. L., 1872. P. 201.

¹⁹ Spencer H. First Principles. N. Y. 1896. P. 588.

²⁰ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 3. 1897. P. 609.

²¹ Froude J.A. The science of history // In J.A. Froude. Short Studies on Gerat Subjects. N. Y., 1909. P. 11.

²² Emerson R.W. History // In: The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson. N. Y., 1940. P. 131.

Рассматривая вопрос о том, подчиняются ли человеческие действия законам причинности, он заключает: «История... если ее правильно изучать, соответствует эмпирическим законам общества»²³. Эта работа породила в Англии доверие к возможности социальной науки даже у историков. Например, Г.Т. Бёкль писал: «В отношении природы события, кажущиеся неупорядоченными и капризными, объяснялись и приводились в соответствие с определенными установленными универсальными законами. Так произошло потому, что способные и, более того, без усталости и терпеливо мыслящие, изучали природные события, стараясь открыть их регулярность; и если подобным образом относиться к людским событиям, мы вправе ожидать подобных же результатов»²⁴.

Классики эволюционизма разделяли эту точку зрения. Например, Э.Б. Тайлор утверждал: «Раннюю историю культуры человечества можно трактовать как индуктивную науку»²⁵. Позже он выразился еще решительнее: «Сколь бы рудиментарной ни была пока наука о культуре, все отчетливее проявляются симптомы того, что даже феномены, кажущиеся наиболее спонтанными и немотивированными, размещаются в ряду причин и следствий столь же точно, что и механические факты»²⁶. А Г. Спенсер после анализа и обобщения множества этнографических данных приходит к заключению: «Индукция, с которой начиналось исследование... показала, что социальным феноменам свойственны общий порядок сосуществования и последовательности и что, следовательно, социальные явления относятся к предмету науки»²⁷.

Эта позиция вскоре стала аксиомой классического эволюционизма. Так, спустя много лет Дж.Дж. Фрэйзер писал: «Антропология... направлена на то, чтобы открыть общие законы, которые в прошлом регулировали человеческую историю»²⁸.

Утверждение социальной науки, в том числе антропологии, в качестве науки, равноценной естественным, обусловили поиски природных причин эволюции. Идея имманентности развития предполагала акцент на врожденных свойствах человека; по словам О. Конта, «наша эволюция — это не что иное, как развитие нашей природы»²⁹. Но она постепенно сходила на нет, и эволюция все более рассматривалась как реакция социальной системы на внешние условия. Спенсер писал об этом так: «Эволюцию обычно считают присущей всему имманентной тенденцией стать выше. Это ошибочное ее толкование. Во всех случаях она определяется совместным действием внутренних и внешних факторов»³⁰. А Тайлор объяснял социальную эволюцию «воздействием новых условий на предыдущую стадию, откуда она проистекает»³¹.

Факторы природного окружения как движущие силы эволюции культуры. Известно, что обусловленность динамики человеческой культу-

²³ Mill J.S. A System of Logic. N. Y., 1846. P. 578.

²⁴ Buckle H.T. History of Civilization in England. Vol. 1. 1857. P. 6.

²⁵ Tylor E.B. Research into the Early History of Mankind. L., 1870. P. 162.

²⁶ Tylor E.B. Primitive Culture. L., 1871. Vol. 1. P. 17.

²⁷ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 1. N. Y., 1890. P. 585.

²⁸ Frazer J.G. Psyche's Task. L., 1913. P. 160.

²⁹ Comte A. System of Positive Polity. Vol. III, 1875. P. 5.

³⁰ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 1. N.Y. 1890. P. 93.

³¹ Tylor E.B. Anthropology // Encyclopaedia Britannica. Vol. 2. 9th ed. N. Y., 1878. P. 123.

ры факторами природного окружения признавалась задолго до появления антропологии как науки, а во время ее формирования эта точка зрения была широко распространенной. Классические эволюционисты также разделяли ее, хотя и с определенной осторожностью.

Считалось, например, что сами по себе географические условия не оказывают позитивного влияния на развитие цивилизации. Они устанавливают границы и форму того пространства, в пределах которого конкретные племена и народы могут жить и перемещаться. Какие-то из условий способствуют их продвижению по шкале эволюции, какие-то препятствуют. Причем, считалось, что чем ближе народ к естественному состоянию, тем более его культура детерминирована природными факторами. Эта зависимость уменьшается в той мере, в какой люди начинают регулировать ее с помощью орудий и технологий.

Наиболее точно эти идеи выразил Спенсер: «Распространяясь по территории Земли, человечество сталкивалось с различными природными условиями, и всякий раз социальная жизнь, заключенная в их рамках, оказывалась частично детерминированной ее предыдущими формами, а частично — влиянием нового окружения»³². Эта формула остается общепризнанной среди сторонников эволюционизма до сих пор.

Жизнеобеспечение как движущая сила эволюции культуры. В рамках классического эволюционизма способы жизнеобеспечения считались значительным фактором развития культуры. Например, охотничья жизнь, результатом которой стало дисперсное существование небольших сообществ, требующее обширных территорий, рассматривалась как препятствие движению по пути цивилизации. А первой и необходимой стадией, с которой она начиналась, считалась агрикультура.

Важное значение совершенствованию способов агрикультуры жизнеобеспечения в культурной эволюции придавал Г. Морган, отмечая, что «великие эпохи в ходе человеческого прогресса более или менее точно можно идентифицировать по расширению объема источников жизнеобеспечения»³³. Он также полагал, что «новая эра», которая последовала за изобретением агрикультуры, «оказала огромное влияние на судьбу человечества»³⁴ и что «с момента все увеличивающегося объема продуктов для жизнеобеспечения благодаря земледелию начали развиваться нации, объединяющие многие тысячи людей в рамках единой системы правления, тогда как до этого их численность ограничивалась всего несколькими тысячами»³⁵. Сходной точки зрения придерживался и Тайлор, отмечая, что культивация зерновых и возможность их регулярного выращивания и употребления в пищу «стали основой жизни людей и великой движущей силой цивилизации»³⁶.

Материальные движущие силы эволюции культуры. В рамках научной антропологии ослабление позиции имманентности было вполне закономерным. Действительно, если приписывать порождение эволюции столь неусловимой субстанции, как «герм», то реальные причины

³² Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 3. N. Y., 1897. P. 331.

³³ Morgan H. Ancient Society. Cambridge, Mass., 1964 (1878). P. 24.

³⁴ Ibid. P. 28.

³⁵ Ibid. P. 458.

³⁶ Tylor E.B. Anthropology. N. Y., 1916. P. 215.

процесса оказываются недоступными пониманию. В то же время предложенный Дарвином принцип естественного отбора как внешний механизм, обуславливающий органическую эволюцию, оказался столь успешным в биологии, что антропологи охотно стали его использовать в своих целях. Они начали объяснять исторические изменения взаимодействием обществ с окружающими условиями. В результате значительно более понятным и доступным стал сам факт существования в мире множества различных культур: их несходство объяснялось специфичностью условий их существования. Классики эволюционизма придавали важное значение материальным и социальным условиям жизни людей в развитии общества и культуры. Правда, ни один из них не построил последовательной материалистической теории культурной эволюции. Из всех мыслителей XIX в., имевших отношение к изучению культурных процессов, только К. Маркс и Ф. Энгельс, а также их ученики были открытыми приверженцами исторического материализма. В то же время подобные идеи встречаются почти во всех интерпретациях эволюции.

Так, антрополог Ф. Ратцель писал: «Материальное составляет основу идеального. Интеллектуальные творения приходят как роскошь, после того как телесные нужды удовлетворены. Следовательно, любой вопрос о происхождении цивилизации сводится к вопросу: что благоприятствовало развитию ее материальных оснований?»³⁷

Как уже отмечалось, любая дихотомия, выделенная в теоретических позициях, в том числе «материализм — идеализм», в реальных построениях не встречается в чистом виде. Речь идет о пропорции представленности обоих полюсов. В отношении классических эволюционистов, особенно Моргана и Тайлора, эта тема в свое время была предметом активных дискуссий среди таких известных антропологов, как Л. Уайт, М. Оплер, Т. Хардинг, Э. Ликок, Р. Маннерс, Дж. Стокинг, мл., М. Харрис. Все они признавали, что в классических работах, появившихся на начальной стадии становления научной антропологии, еще преобладали идеи рационализма, романтизма и метафизики, присущие предшествующим представлениям о человеке и культуре. Но все более распространенной становилась и противоположная позиция — акцент на природной и социальной обусловленности развития культуры.

Так, О. Конт при все его приверженности концепции идей как перводвигателей эволюции отмечал: «Материальный прогресс, который с необходимостью и вынужденно был исключительным предметом озабоченности человека, обеспечил его базой, позволившей строить все более высокие усовершенствования — физические, интеллектуальные и в конечном счете моральные»³⁸.

То же можно сказать о Л. Моргане. В первых трех главах работы «Ancient Society» можно увидеть, какое значение он придавал техническим усовершенствованиям, рассматривая каждый их тип как преодоление очередного порога на пути дальнейшего развития культуры.

³⁷ Ratzel F. The History of Mankind. Vol. 1. L., 1896. P. 26.

³⁸ Comte A. System of Positive Polity. Vol. II L., 1875. P. 147.

В этом ключе он рассматривал гончарное ремесло³⁹, выплавку железа⁴⁰, metallический наконечник плуга⁴¹ и делал вывод: «Наиболее продвинутой частью человеческой расы удерживалась... на определенных стадиях прогресса до тех пор, пока какое-либо из великих изобретений или открытий, таких как одомашнивание животных или выплавка железной руды, не придавала ей нового и мощного импульса для продвижения»⁴². И вообще он считал, что если бы человечество не изобрело железных орудий, то оно неопределенно долго оставалось бы на стадии варварства⁴³. «Производство железа было в жизненном опыте человечества событием событий, не имеющим параллельных и равных, по сравнению с которым все другие изобретения и открытия оказываются незначительными или по крайней мере подчиненными»⁴⁴.

Э. Тайлор также ссыался на технологию как значимый фактор эволюции культуры, правда, не так часто, как Морган. Например, он писал: «Ремесла, с помощью которых человек защищает и поддерживает себя, управляет миром, в котором живет, в значительной степени зависят от использования инструментов»⁴⁵, а также подчеркивал важность изобретения водяной и ветряной мельниц в качестве источника силы⁴⁶.

А одним из первых, кто признал укрощение энергии в качестве движущей силы эволюции культуры, был Г. Спенсер: «Из того, что общественная жизнь основана на животных и растительных продуктах, которые, в свою очередь, зависимы от солнечного света и тепла, следует, что все изменения, происходящие с социально организованными людьми — это результаты действия сил, имеющих общее происхождение с теми, которые производят все... другие порядки изменений... Все события в обществе происходят благодаря ненаправленной окружающей физической энергии, энергии, управляемой людьми, или энергии самих людей»⁴⁷.

Социальная обусловленность эволюции

Экономические детерминанты. Хотя классических эволюционистов нельзя причислить к экономическим детерминистам, они отводили важное место экономическим факторам в социокультурном развитии. Обращение к таким из них, как рост промышленности и торговая экспансия, оказалось плодотворным при объяснении структурного усложнения человеческих сообществ, изменений во властных и политических структурах. Особый интерес в этом отношении представляют работы Г. Спенсера, посвященные греческой демократии.

Так, он предлагал «исключить представление, будто народное управление возникло в Афинах благодаря некоей предварительной идее».

³⁹ Morgan L.H. Ancient Society. Cambridge Mass., 1964. P. 20.

⁴⁰ Ibid. P. 40.

⁴¹ Ibid. P. 30.

⁴² Ibid. P. 40.

⁴³ Ibid. P. 43.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Tylor E.B. Anthropology. N. Y. 1916. P. 182.

⁴⁶ Ibid. P. 204.

⁴⁷ Spencer H. First Principles. L., 1937. P. 198, 197.

И далее: «Отыскивая причины изменений, происходивших при Солоне, сделавшие возможной начатую им реорганизацию, мы должны искать их в прямом или косвенном влиянии торговли»⁴⁸. Расширение сферы последней он видел в том, что из все возрастающих потоков людей, привлекаемых жизнью в Афинах, большинство предпочитало заниматься торговлей и ремеслами, а не аграрным трудом, и эти множества начали разрушать существующую социальную структуру. «Введение классовой принадлежности по критерию собственности вместо происхождения уменьшило жесткость политической формы, поскольку обретение богатства через производство или другим путем открывало доступ в олигархические и иные привилегированные круги»⁴⁹. Он показал, что эти численно возрастающие категории жителей Афин, свободные от клановых порядков и потому от чрезмерного давления правящих классов, особенно в период их дробления, стали занимать в обществе высокую позицию. Анализируя последовательность социально-структурных и политических изменений в рассматриваемый период, Спенсер заключает: «Именно возрастающее промышленное могущество вначале породило, а затем сохранило демократическую организацию»⁵⁰. А перед этим он делает следующее обобщение: «Промышленное развитие... способствует освобождению народа, порождая порядок, где власть, определяемая богатством, вступает в состязание и в некоторых случаях начинает превосходить власть, прежде принадлежащую единственно богатым людям, имеющим высокий ранг»⁵¹.

Существенное место в качестве детерминанты культурной эволюции классические авторы отводили институту собственности в целом. Эту позицию с наибольшей отчетливостью выразил Л. Морган. Невозможно переоценить влияние собственности на цивилизацию. Она была гермом и остается свидетельством прогресса по сравнению с варварством; основой претензий человечества на цивилизацию. Высшая страсть цивилизованного разума — это ее приобретение и наслаждение ею. В самом деле, правительства, институты, законы порождают множество агентов, предназначенных для создания и охраны собственности»⁵². Она даже «вывела арийскую и семитскую нации из варварства в цивилизацию»⁵³.

Помимо влияния на социокультурную эволюцию в целом, Морган подчеркивал также роль собственности в становлении и изменении отдельных институтов. Так, он полагал, что вначале этот фактор стал «инструментом производства», а затем уничтожения рабства, когда обнаружилось, что «свободные люди» работают эффективнее⁵⁴. По его мнению, этим же фактором объяснялось формирование института

⁴⁸ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 2. 1899. P. 391.

⁴⁹ Ibid. P. 392.

⁵⁰ Ibid. P. 424–425.

⁵¹ Ibid. P. 422.

⁵² Morgan L. Systems of consanguinity and affinity of the human family // Smithsonian Contributions to Knowledge. 17. Washington (D.C.), 1871. P. 492.

⁵³ Morgan L. Ancient Society. Cambridge, Mass., 1964. P. 426.

⁵⁴ Ibid.

моногамии: «С установлением наследования собственности детьми ее владельца возникла первая возможность строго моногамной семьи»⁵⁵.

Социально-структурные детерминанты. Социально-структурную детерминацию эволюционных процессов можно определить как объяснение конкретных социокультурных черт наличием или отсутствием определенных структурных порядков. Одним из самых значимых образований, такого рода считались системы родства, семейных связей. Их структуры выводились из форм расселения, отношений собственности, некоторых принципов социальной организации. Так, Э. Тайлор полагал, что «в одном простом факте места проживания мы можем отыскать основную причину нескольких обычаев, комбинация которых формирует матеральную или патеральную систему»⁵⁶. Он также отмечал значимость обычая похищения невесты и кросс-кузенных браков для определения характера более широкого контекста семейных отношений⁵⁷.

В качестве другой важной переменной, определяющей характер таких элементов культуры, как ценности, обычаи, правила владения и наследования собственности, рассматривалась степень развитости социальной организации, ее структурной составляющей. Так, Морган, обсуждая устойчивость современной ему формы семьи, пришел к выводу: «Можно дать лишь один ответ: она должна развиваться, когда развивается общество, меняться, когда оно меняется, как это было в прошлом. Это порождение социальной системы и будет отражать ее культуру»⁵⁸. То же самое он говорит и о собственности: «Обычаи, от которых... зависят правила владения собственностью и ее наследования, детерминируются и модифицируются состоянием и прогрессом социальной организации»⁵⁹.

Спенсер же считал, что ценности и установки индивидов отнюдь не придают форму обществу, но отражают ее: «Каждому обществу, каждой стадии его эволюции соответствует свой способ чувствовать и мыслить..., [который] представляет собой функцию социальной структуры»⁶⁰.

Завоевания. Важность войн в культурной эволюции, особенно в возникновении государства была признана задолго до формирования эволюционизма как социально-научного течения. В его рамках эта идея приобрела более строгий и систематизированный вид. Считалось, что в обществе война обуславливает возникновение и развитие целого ряда эволюционных характеристик:

- большая степень организованности социального взаимодействия в период войн и после них, в особенности в отношении завоеванных соседей, стимулировала процессы социальной дифференциации и стратификации в обществе-завоевателе;
- завоевания и объединения человеческих сообществ с целью экспансии или защиты вели к интеграции их в большие разнородные

⁵⁵ Morgan L. Ancient Society.

⁵⁶ Tylor E. On a method of investigating the development of institutions: applied to laws of marriage and descent // Journal of the [Royal] Anthropological Institute, № 18, 1892. P. 258.

⁵⁷ Ibid. P. 260, 263.

⁵⁸ Morgan L. Ancient Society. P. 420.

⁵⁹ Ibid. P. 445.

⁶⁰ Spencer H. The Study of Sociology. P. 390.

социокультурные единицы, т. е. способствовали увеличению степени сложности социальных образований;

- такого рода объединения предполагали изменение в структуре социального управления, что обуславливало эволюцию соответствующих механизмов от обычаев предков к специальным политическим системам и институту государства.

Однако не следует считать, что война рассматривалась как эволюционная универсалия. Позитивная значимость приписывалась ей только на ранних этапах становления культуры. По ходу истории ее эволюционные функции считались убывающими, а деградиционные, разрушительные — возрастающими. Так, Дж. МакЛеннан подчеркивал: «На низших стадиях [развития] общества мы признаем войну как условие возвышения государства и субординации классов...; на высших — это просто порок человечества, деформирующий и нарушающий, если не разрушающий, драгоценные результаты и накопления долгих периодов мира и созидания»⁶¹. Даже Г. Спенсер, который в наибольшей степени подчеркивал роль войны в социальной эволюции, считал, что только на ранних ее стадиях «из войны было извлечено все полезное, что она могла дать»⁶².

Диффузия и эволюция. Принято считать, что классические эволюционисты, встречаясь со сходными социальными и культурными чертами в удаленных друг от друга местах, объясняли их «независимым изобретением». Так, У. Риверс утверждал: «Когда в разных частях света обнаруживаются сходства, их почти аксиоматически можно приписать независимому происхождению и развитию»⁶³. То же, но значительно раньше, утверждал один из наиболее последовательных сторонников этой точки зрения, немецкий этнолог А. Бастиан. Он считал, что сходство идей, обнаруживаемых у примитивных народов, следует объяснять действием глубинных законов, составляющих основу человеческой жизни, а не взаимным обменом изобретениями⁶⁴.

Менее радикальную точку зрения выражал голландский этнолог С.Р. Стейнмец, предполагая, что «сходство двух народов в отношении обычаев и пр. следует объяснять заимствованием или извлечением из общего источника, только когда на это указывают особые, известные и контролируемые соображения; когда они отсутствуют, объяснением может быть либо принадлежность обоих народов к одной культуре, либо сходство окружающих условий»⁶⁵. Сторонникам идеи независимого изобретения был также Дж. Лаббок⁶⁶. Но это были не главные фигуры эволюционизма.

Однако лидеры этого теоретического направления признавали важность концепции диффузии и нередко обращались к ней при объяс-

⁶¹ McLennan J. *Studies in Ancient History*. L., 1876. P. 106—107.

⁶² Spencer H. *The Principles of Sociology*. Vol. 3. P. 665.

⁶³ Rivers W.H.R. *The ethnological analysis of culture* // Report of the British Association for the Advancement of Science. № 81. 1911. P. 490.

⁶⁴ См. Bastian A. *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Berlin. 1881. P. 90—91.

⁶⁵ Цит. по: Brinton D.G. *The aims of anthropological research* // Science. № 76. 1895. P. 247.

⁶⁶ См. Lubbock J. *Prehistoric Times*. L., 1913.

нении сходства черт разных культур. Морган, например, считал: «Везде, где существуют континентальные связи, всё племена обязательно в определенной мере участвуют в прогрессе друг друга. Все великие изобретения и открытия распространяются»⁶⁷. А Фрэзер, подтвердив свою приверженность идее психического единства человечества, тут же предупреждал: «Всегда нужно остерегаться сведения к нему множества отдельных сходств, которые могут быть и часто оказываются результатом диффузии, поскольку нет сомнений, что различные расы и люди заимствуют друг у друга искусства и ремесла, идеи, обычаи и институты»⁶⁸.

Наиболее полно соотношение независимого изобретения и диффузии рассмотрел Тайлор. Многие считают, что из всех эволюционистов именно он уделил больше внимания диффузии, чем другие. И для этого есть основания. В целом ряде своих работ, особенно ранних, он предпочитал объяснять культурные сходства диффузией, а не независимым изобретением. Он даже утверждал, что «цивилизация — это образование чаще продвигающееся, чем развивающееся»⁶⁹. Однако он не считал диффузию единственным объяснением сходств между удаленными друг от друга народами, и отмечал, что для этого «открыты три пути: независимое изобретение, наследование от предков, пришедших из дальнего региона [и] передача от одной расы к другой; однако выбор между этими тремя путями обычно затруднителен»⁷⁰.

Как отмечает Р. Карнейро «в течение первых трех десятилетий своей карьеры Тайлор придерживался преимущественно исторических взглядов. Только начиная с публикации работы «О методе...» в 1889 г. можно обнаружить смену его подхода с историко-партикуляристского на функционально-эволюционный»⁷¹. Он, конечно, не отрицал случаи диффузии, но приписывал им все меньшую роль в эволюции мировых культур. Его меньше занимало отслеживание распределения и распространения отдельных культурных черт и больше интересовала детерминация их происхождения и развития. И в этом он был одним из основоположников идеологии классического эволюционизма, задачи которого Э. Уэстермарк определил так: «Недостаточно объяснить обычай, сказав, что он исходит от предков или заимствован у соседей. Это лишь порождает вопрос: как он появился у тех, кто впервые начал практиковать его, поскольку любой обычай должен иметь начало. Именно вопросы такого рода являются центральными для эволюционной школы социологов»⁷². В этом контексте история накопления этнографических деталей не являлась самоцелью, но рассматривалась всего лишь как средство для достижения общей цели — реконструкция культурного развития как генерального процесса.

⁶⁷ Morgan L.H. *Ancient Society*. P. 40.

⁶⁸ Frazer J.G. *Balder the Beautiful*. Vol. I.L., 1913. P. VI–VII.

⁶⁹ Tylor E.B. *Primitive Culture*. Vol. I. L., 1871. P. 48.

⁷⁰ Tylor E.B. *Researches into the Early History of Mankind*. L., 1870. P. 374.

⁷¹ Carneiro R.L. *Classical evolution* // In: Naroll R., Naroll F. eds. *Main Currents in Cultural Anthropology*. P. 85.

⁷² Westermarck E. *The History of Human Marriage*. Vol. I., 1921. P. 6–7.

Обусловленность эволюции факторами сознания

Принцип обусловленности культурного развития свойствами человеческого сознания не был особенно популярным в рамках классического эволюционизма. Однако многие лидирующие его представители нередко обращались к внутренним характеристикам человека для объяснения черт культуры или особенностей поведения. Это не удивительно, поскольку идея психического единства человечества представляла собой одно из главных фундаментальных оснований антропологии как науки.

Психическое единство человечества как основа культурной эволюции. Психическое единство человечества в рамках классического эволюционизма не рассматривалось в качестве динамического фактора, обуславливающего культурное развитие. Эта идея использовалась, по словам Кребера, как «принцип спонтанной активности»⁷³. Она указывала на первопричину при объяснении параллельной эволюции культур и таким образом обосновывала ее имманентный характер.

Наиболее заметным ее сторонником принято считать немецкого этнолога А. Бастиана. Он считал, что определенные элементарные идеи — *Elementargedanken* — спонтанно возникают в человеческом сознании во всех группах людей. Такие идеи — относительно немногочисленные — он сравнивал с химическими элементами или клетками растений и считал базовыми строительными блоками культуры⁷⁴. Соответственно сходства между культурами и их параллельную эволюцию можно объяснить независимым последовательным проявлением этих фундаментальных идей у различных, не связанных друг с другом народов.

Помимо *Elementargedanken*, общих для всего человечества, Бастиан предполагал наличие *Völkergedanken* — идей, специфичных для каждого отдельного народа. Они мыслились как результат взаимодействия элементарных идей с конкретными географическими условиями проживания людей⁷⁵. Признание психического единства человечества в качестве детерминанты эволюции можно обнаружить и у Моргана: «Общий принцип интеллектуальной активности (*intelligence*) мы встречаем у людей на стадиях дикости, варварства и цивилизации. Именно благодаря ему человечество оказалось способным производить в сходных условиях одинаковые [вещи] и формировать сходные институты из одних и тех же первоначальных мыслительных гермов»⁷⁶.

Тайлор также иногда обращался к сознанию как общему свойству человека и приписывал ему причинную роль в культурном развитии: «униформность, в высшей степени присущую цивилизации, можно в значительной мере приписать униформности причин и следствий»⁷⁷. Однако

⁷³ Kroeber A.L. History and science in anthropology // *American Anthropologist*. № 37. 1935. P. 564.

⁷⁴ См. Baldus H. Bastian, Adolf // *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 2. N. Y., 1969. P. 23.

⁷⁵ См. Ibid. P. 23; Goldenweiser A.A. Bastian, Adolf // *Encyclopedia of the Social Sciences*. N. Y., 1930. Vol. 2. P. 476; Lowie R.H. *The History of Ethnological Theory*. N. Y., 1937. P. 35–36.

⁷⁶ Morgan L.H. *Ancient Society*. P. 467.

при объяснении сходных обычаев в разных культурах он предпочитал искать причины, связанные с природными или социальными факторами.

Вообще, некоторые из сторонников концепции психического единства человечества были склонны все же приписывать внешним факторам роль детерминант развития культуры. Правда, при необходимости сделать выбор между двумя позициями они чаще всего выбирали первую.

Идеи как детерминанты культурного развития. Из допущения о психическом единстве человечества как источнике порождения культуры логически следовало признание идей в качестве основных движущих сил ее развития. Это мнение существенным образом подкреплялось позицией французских рационалистов и философией эпохи Просвещения. Отказавшись считать промысл божий детерминантой человеческой истории, просветители стали рассматривать эволюцию общества и культуры как продукт человеческого разума. В XIX в. их представления получили дальнейшее развитие вначале в работах О. Конта и Дж. С. Милля, а позже в трудах классических эволюционистов Л. Моргана, Э. Тайлора, Дж. Фрэнзера, Г. Спенсера.

Так, Дж. С. Миль подчеркивал, что интеллектуальные способности человечества — это повсеместно и во все времена постоянно действующий причинный фактор эволюционных изменений в обществе и культуре. «Любое значительное продвижение по пути материальной цивилизации предвлялось продвижением в познании; когда происходило каждое великое социальное изменение, ему непосредственно предшествовало изменение общественного мнения и способов мышления»⁷⁸.

Как уже отмечалось ранее, одним из самых активных защитников этой позиции был А. Бастиан с его концепцией «элементарных идей». Как отмечал Л. Гумплович, «фундаментальной характеристикой изысканий Бастиана было стремление приписать все социальные феномены человеческой мысли. Для него мысли всегда первичны, а дела — их эманация»⁷⁹.

В таком же смысле Л. Морган трактовал предложенное им понятие «гермы мысли»: «Из нескольких гермов мысли, зародившихся в самые ранние века, эволюционировали все главные институты человечества. Начав свое развитие в период дикости, укрепившись за период варварства, они продолжали совершенствоваться в период цивилизации. Эволюция этих гермов мысли управлялась естественной логикой, составляющей сущностный атрибут самого мозга. Этот принцип выполняет свои функции при всех условиях опыта и во все периоды времени настолько безошибочно, что их результаты оказываются одинаковыми, последовательными и прослеживаемыми в своем движении»⁸⁰. По воздействию на формирование культуры, согласно Моргану, эти гермы неодинаковы. Самые сильные из них он связывает «с управлением, семьей, языком, религией и собственностью»⁸¹.

⁷⁷ Tylor E. Primitive Culture. L., 1871. Vol. I P. 1.

⁷⁸ Mill J.S. A System of Logic. N. Y., 1846. P. 585.

⁷⁹ Gumplovitz L. The Outlines of Sociology. Philadelphia, 1899. P. 38–39.

⁸⁰ Morgan L. Ancient Society. P. 59.

⁸¹ Ibid.

Тайлор также придавал большое значение идеям как перво двигателю эволюции. В работе «Примитивная культура» он прослеживает развитие человеческой мысли от магии к науке, в работе «Антропология» он неоднократно указывает на важность роли интеллектуальных факторов в человеческой истории, а в статье «Антропология» в Британской энциклопедии он подчеркивает неопределимую роль письменности в развитии цивилизации.

К началу XX в. «идеациональный детерминизм» утратил популярность настолько, что даже стал отрицаться как принцип объяснения культурной эволюции. Тем не менее его вспомогательная интерпретативная роль оставалась более или менее неизменной вплоть до настоящего времени. Более того, во второй половине XX в., начиная со структурализма, свойства менталитета вновь становятся центром внимания антропологов в качестве принципа организации культурных феноменов.

Индивиды как детерминанты культурной эволюции. Роль главного проводника «врожденных идей» многие эволюционисты отводили действиям индивидов, считавшихся причиной изменений, связанных с развитием общества и культуры. В свое время еще Ч. Кингсли заявил, что «история есть история мужчин и женщин и ничего другого... если вам угодно понять Историю, [вы] должны понять людей»⁸². А Дж. С. Миль утверждал, что «законы общественных явлений представляют собой, и не могут быть не чем иным, как законами действий и страстей человеческих существ, объединенных в их социальном состоянии»⁸³.

В своей первой работе «Социальная статика» Г. Спенсер также придерживался этой точки зрения: «Не существует иного пути к построению истинной теории общества, кроме изучения природы составляющих его индивидов. Чтобы понять человечество в его комбинациях, необходимо анализировать это человечество в его элементарной форме, поскольку объяснение сложного — это референция назад, к простому. Мы быстро обнаружим, что каждый феномен, проявляющийся на уровне агрегации людей, порождается каким-либо качеством [отдельного] человека»⁸⁴. В течение длительного времени, вплоть до начала 1890-х гг., он неоднократно повторял примерно такие же идеи. Однако по мере изучения значительных объемов этнографических данных он постепенно менял позицию и наконец пришел к выводу о «взаимовлиянии общества и его частей — влиянии целого на части и частей на целое»⁸⁵. И далее: «постоянно аккумулирующиеся, постоянно усложняющиеся супер-органические продукты, материальные и ментальные, составляют увеличивающийся набор факторов, которые становятся все более и более влиятельными причинами изменения»⁸⁶.

И все же индивидуальная обусловленность эволюционных изменений стала важным допущением при объяснении как культурных различий, так и порождения изобретений. Это особенно ярко проявилось в

⁸² Kingsley Ch. The Limits of Exact Science as Applies to History. L., 1860. P. 4, 5.

⁸³ Mill J.S. A System of Logic. P. 550.

⁸⁴ Spencer H. Social Staties. L., 1851. P. 16.

⁸⁵ Spencer H. The Principles of Sociology. P. 11.

⁸⁶ Ibid. P. 14.

концепции «великих людей», которая под влиянием идей романтизма была широко распространена в немецкой этнологии. Конечно, сами по себе фигуры гениев довольно редко рассматривались как причины эволюционных изменений в сообществах и тем более на уровне человечества в целом. Чаще всего логика объяснения была такой. Значимые для социокультурного развития изобретения и открытия считались результатами предсказуемого, неизбежного синтеза ранее накопленного опыта. Это с необходимостью периодически происходило в проблемных областях процесса культурной эволюции. Предполагалось, что гений благодаря своему интеллектуальному потенциалу способен обобщить имеющийся опыт для решения проблемы и придать полученному результату культурную, социально приемлемую форму.

В рамках англоязычного эволюционизма одним из активных сторонников этой позиции был Д. Фрэзер, который писал: «Чем больше мы изучаем внутреннюю работу общества и прогресс цивилизации, тем яснее мы представляем себе, как и то, и другое управляется влиянием мыслей, которые, появляясь неизвестно как и когда в нескольких высших умах, постепенно распространяются, пока не охватывают всю инертную массу сообщества или человечества»⁸⁷.

Однако здесь эта романтическая концепция не прижилась, и у нее были суровые критики. И наиболее категоричный из них — Г. Спенсер. Он связывал такой объяснительный акцент с определенным типом культуры, который сегодня можно было бы назвать авторитарным. Соответственно, по его мнению, желание приписать конкретной личности определенное изобретение, открытие, имеющие значение для общественного развития, — это культурно обусловленный факт, а не отражение в сознании «естественно-исторического» события. Он неоднократно повторял, что великие люди не создают социальных и политических институтов, и это вообще не вопрос преднамеренного выбора: «Общество — это процесс роста, а не мануфактура»⁸⁸. С его точки зрения, социальные изменения «привносятся силой, значительно превосходящей индивидуальную волю. Люди, кажущиеся перво двигателями, суть просто ее инструменты; там, где такие люди отсутствуют, быстро находят другие»⁸⁹.

Из всего сказанного следует, что классические эволюционисты в объяснении причин и детерминант развития общества и культуры не были безоглядными материалистами или идеалистами. По сути, им удавалось сочетать обе позиции в соответствии с принципом дополтельности. В одних случаях они акцентировали роль материальных объектов и процессов в качестве движущих сил прогресса, и тогда их идеациональный аспект всего лишь подразумевался, но специально не анализировался. В других случаях в качестве базовых детерминант эволюционных изменений принимались идеи, а природные и социальные условия жизни людей обозначались как фон. Такое положение дел не следует относить к противоречиям классического эволюционизма.

⁸⁷ Frazer J.G. *Psyche's Task*. L., 1913. P. 168.

⁸⁸ Spencer H. *The Principles of Sociology*. Vol. 3. N. Y., 1897. P. 321.

⁸⁹ Spencer H. *Social Statics*. L., 1851. P. 433.

Просто каждый раз, когда в работах даже одних и тех же авторов встречается объяснение эволюции то внешними, то внутренними для человека факторами, оказывается, что речь идет об изучении разных ее аспектов.

Эволюционистская интерпретация культурных униформности и многообразия

Униформность человеческой природы. Классический эволюционизм базировался на исходном допущении об униформности человеческой природы. Иными словами, подразумевалось, а нередко прямо утверждалось, что законы, действующие в рамках культуры в настоящем, действовали и в далеком прошлом. Этот принцип распространен в целом ряде наук, в том числе в истории и археологии, и связан с попытками объяснить более ранние изменения в культуре причинами, действующими в настоящее время. Э. Тайлор сформулировал его так: «Культурное развитие в пределах того, что нам о нем известно, и за этими пределами имеет один и тот же характер»⁹⁰. Иными словами, не подвергалось сомнению, что разум и действия первобытного человека принципиально не отличались от свойственных современному. Соответственно практика распространять знания о современных бесписьменных и племенных сообществах на доисторические считается в антропологии вполне правомерной и не требующей специального обоснования.

Психическое единство человечества. Идея психического единства человечества логически следовала из допущения об униформности человеческой природы. В этом случае культурные параллели в мире объяснялись как сходством внешних условий существования людей, так и — прежде всего — одинаковостью их психических свойств и способностей.

Эту позицию разделяли практически все представители классического эволюционизма. Мысль о том, что в рамках человечества не существует принципиальных различий в отношении психической жизни ни в настоящем, ни в прошлом, высказывали Э. Тайлор, Т. Вейтц, Л. Морган и др. Так, Морган подчеркивал эту позицию неоднократно, отмечая «униформность действия человеческого разума в сходных социальных условиях», утверждая, что «действия ментального принципа униформны в силу идентичности мозга у всех человеческих рас» и что человеческий разум в целом однотипен «у всех индивидов, во всех племенах и нациях; и, будучи ограничен определенными возможностями, работает и должен работать через одинаковые каналы и в узких пределах вариаций»⁹¹.

Современные примитивные и древние культуры. Принимая во внимание общие свойства, психическое единство человечества, классические эволюционисты полагали, что все сообщества должны продвигаться через одни и те же стадии развития. Это позволяло приравнивать современные им «примитивные» общества к ранним стадиям существования сложных современных обществ и оправдывать сравнительно-исторический метод. «Суть компаративного метода, в какой бы области он ни

⁹⁰ Tylor E.B. Primitive. Culture. Vol. I. L., 1871. P. 29.

⁹¹ См. Morgan L.H. Ancient Society. P. 6, 15, 220.

применялся, состоит в представленности множества объектов настолько похожих, что трудно не предположить их общие происхождение и историю, и в то же время настолько различающихся в деталях, что возникает мысль о большей продвинутости одних по сравнению с другими в направлении, общем для всех»⁹². Соответственно сравнения в обратной исторической последовательности позволяют проследить состояния человечества в прошлом путем их логического выведения из строго установленных фактов. Следует, однако, отметить, что они всегда оказывались разнородными и дискретными и «если считать, что эволюция непрерывна, то между ними следует перебрасывать мосты. Такие мосты строятся в антропологии, как и в биологии, с помощью сравнительного метода, который позволяет заимствовать звенья из одной цепи доказательств и заполнять ими разрывы в другой»⁹³.

Таким образом, поскольку для множества существующих обществ характерны различные степени сложности, предполагалось, что путем многочисленных сравнений можно реконструировать весь ход культурной эволюции в достаточно тонких деталях. Например, Тайлор писал: «состояния человека на более низком и более высоком уровнях культуры разделены обширным интервалом; но этот интервал настолько заполнен уже известными промежуточными стадиями, что линия непрерывности между нижним уровнем дикости и высшим уровнем цивилизации не прерывается ни в одной критической точке»⁹⁴.

МакЛеннан: «Если фазы прогресса — порождаемые неравномерностью развития, — которые наблюдались и записывались, являются достаточно многочисленными; если они взаимосвязаны; более того, если в мелких градациях они пересекаются, то можно путем индукции из фактов и тщательных рассуждений вывести четкую линию движения человеческого прогресса в целом»⁹⁵.

Об этом же говорили А. Питт-Риверс, Дж. Лаббок, Г. Мейн, Г. Морган, Дж. Фрэзер. Все они утверждали, что данные, полученные при изучении современных им бесписьменных, «примитивных» обществ, позволяют, во-первых, непосредственно наблюдать проявления ранних стадий социального и культурного развития; во-вторых, построить более или менее непрерывную их последовательность.

В то же время в рамках классического эволюционизма признавалось, что такого рода построения носят приблизительный характер и сам метод имеет определенные ограничения. Так, Спенсер отмечал: «Если бы все общества принадлежали к одному и тому же виду и различались только стадиями роста и структурами, сравнения позволили бы ясно обнаружить ход эволюции; однако непохожесть их типов — где больше, где меньше — затеняет результаты таких сравнений... можно сделать вывод, что из многочисленных и неупорядоченных свидетельств четко могут появиться только общие истины. Лишь после положитель-

⁹² Fiske J. The doctrine of evolution: in scope and influence // The Popular Science Monthly. № 39. 1891. P. 585.

⁹³ Frazer J.G. Psyche's Task. L., 1913. P. 172.

⁹⁴ Tylor E.B. Anthropology // Encyclopaedia Britannica. Vol. 2. N. Y., 1910. P. 116.

⁹⁵ McLennan J.F. Studies in Ancient History. L., 1896. P. 9–10.

ного установления этих общих заключений можно предвидеть появление более специальных, но выраженных в вероятностных терминах»⁹⁶.

Таким образом, приравнивание современных примитивных культур к ранним стадиям современных сложных обществ было кардинальным принципом классического эволюционизма. Но это было также одним из ограничений, которое подвергли резкой критике и последователи, и антагонисты эволюционизма.

Соотношение современных примитивных и первобытных обществ. Хотя классические эволюционисты приравнивали современные им «дикие» племена к ранним стадиям цивилизованного общества, они не считали и прямо отрицали, что имеют дело с репрезентантами самого раннего из известных уровней культуры.

Спенсер писал: «Есть основания подозревать, что люди низших из известных сегодня типов, составляющие простейшие из социальных групп, отнюдь не являются примером первобытного человека»⁹⁷. Говоря о начальном дикости, самой низкой из его семи стадий культурного развития, Морган отмечал, что исторических ее примеров не сохранилось; Тайлор также подчеркивал, что современному наблюдателю не дано встретиться с условиями самой ранней первобытности. А позже он утверждал: «Наименее культурно развитые дикари продвинуты в интеллектуальном и моральном отношении по сравнению с племенами, которые считаются [первыми] способными к существованию»⁹⁸. МакЛеннан также подчеркивал, что *по-настоящему* примитивные, первобытные люди больше не существуют. А Фрэзер предупреждал против ошибочности приравнивания современных туземцев к первобытным людям: «Сегодняшние дикари примитивны в относительном, а не в абсолютном смысле. Они примитивны по сравнению с нами, но они не примитивны по сравнению с подлинно первобытным человеком, т. е. с тем, каким он был, впервые появившись после чисто животной стадии существования. Конечно, по сравнению с абсолютно первобытным состоянием современные дикари даже самого низкого уровня являются высоко развитыми и культурно продвинутыми существами»⁹⁹.

Первобытное общество. Ранние эволюционисты не всегда готовы были строить спекуляции относительно природы первобытного общества, соглашаясь, что существующие туземцы не репрезентируют его. Они также отмечали несовершенство геологических и археологических данных и их радикальную недостаточность для его реконструкции. Так, Фрэзер отмечал неплотность рассуждений о первобытности: «Построение истории человеческого общества, начиная с абсолютно первобытного человека и разрабатывая ее дальше сквозь тысячи и даже миллионы лет вплоть до институтов современных туземцев, может быть, и интересно как игра воображения, но не имеет ничего общего с наукой... О социальном состоянии первобытного

⁹⁶ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 2. N. Y., 1899. P. 242, 243.

⁹⁷ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 1. N. Y., 1890. P. 93.

⁹⁸ Tylor E.B. Anthropology // Encyclopaedia Britannica. P. 116.

⁹⁹ Frazer J.G. Psyche's Task. P. 22.

человека мы не знаем абсолютно ничего, и бесполезно рассуждать на эту тему»¹⁰⁰.

И хотя некоторые антропологи, особенно Морган и МакЛеннан, не прочь были порассуждать о самых ранних формах человеческого общества, — в основном относительно брака и семьи, — это не было характерно для всех классических эволюционистов.

Пережитки (Survivals). Понятие «пережитки» было выделено в контексте сравнительных исследований для реконструкции культурной эволюции. Принято считать, что его ввел в научный оборот Тайлор. Однако известно, что незадолго до него Дж. Лаббок писал, что обычаи современных примитивных народов «иллюстрируют многое из того, что происходит у нас; многие обычаи не имеют видимой связи с настоящими обстоятельствами, а некоторые идеи коренятся в нашем сознании подобно останкам в земле»¹⁰¹.

Но именно Тайлор предложил термин «пережиток» и придал ему наиболее четкую формулировку, определив его как «процессы, обычаи, мнения и т. п., которые вносятся в силу привычки в новое состояние общества, отличное от того, где они первоначально зародились, и таким образом они сохраняются как доказательства и примеры более раннего состояния культуры, из которого эволюционировало более новое»¹⁰².

Он рассматривал эти явления как неоценимые знаки прошлого, обнаруживаемые в современных примитивных культурах, которые нередко могут указывать значение привычек, существующих в развитых обществах и кажущихся бесполезными и бессмысленными.

МакЛеннан отмечал: «В высших слоях цивилизации мы везде можем обнаружить... более примитивные элементы образа жизни» из которых прорастали более сложные формы¹⁰³. Как и Тайлор, он считал, что изучение примитивных культур позволяет понять те проявления в продвинутых обществах, которые не поддаются разумному объяснению. К понятию пережитков особенно часто обращался Фрэзер; оно подразумевалось и в рассуждениях Моргана.

Генеральная направленность эволюционного процесса

Классические эволюционисты обсуждали различные аспекты процесса культурного развития, но более всего их интересовала его всеохватывающая закономерность. Так, Тайлор утверждал, что «человеческие институты... следуют один за другим сериями, по сути, одинаково по всему земному шару»¹⁰⁴. Дж. Лаббок повторил эту фразу почти буквально: «человеческие институты развиваются в значительной степени одинаково по всему земному шару»¹⁰⁵. А Морган утверждал, что «опыт человечества распространялся почти по одинаковым каналам»¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Frazer J.G. Op. cit. P. 164, 165.

¹⁰¹ Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. N. Y., 1870. P. 1.

¹⁰² Tylor E.B. Primitive Culture. Vol. I. P. 14–15.

¹⁰³ Mc Lennan J.F. Studies in Ancient History. L., 1896. P. 21.

¹⁰⁴ Tylor E.B. On a method of investigating the development of institutions: applied to laws of marriage and descent // Journal of the [Royal] anthropological Institute. № 18. 1889. P. 269.

¹⁰⁵ Lubbock J. Marriage, Totemism and Religion: an Answer to Critics. L., 1911. P. VI.

¹⁰⁶ Morgan L.H. Ancient Society. P. 15.

Классическая трактовка линейности эволюции. Хотя ранние эволюционисты основное внимание уделяли продвижению культуры по ступеням вверх, они были знакомы и с ретрогрессией. Таким образом, в рамках классического эволюционизма линейность предполагала движение вверх и вниз по шкале развития.

Так, Спенсер писал: «Хотя ныне существующая теория деградации неприемлема, теория прогрессирования в ее обычной форме представляется мне также неприемлемой... Возможно, и я полагаю, вероятно, что ретрогресс был столь же частым, как и прогресс»¹⁰⁷. Он вообще полагал, что равномерного восхождения от нижнего к высшему уровню развития общества и культуры не существует.

Тайлор разделял это мнение. Он писал: не следует считать, «что цивилизация всегда в [поступательном] движении или что ее движение — это всегда прогресс. Напротив, история учит, что она сохраняет постоянство в течение длительных периодов, а иногда обращается вспять»¹⁰⁸; или из истории известно «что упадок и прогресс в областях ремесла и познания действительно происходят в мире»¹⁰⁹; или: «культура, приобретенная в ходе прогресса, может быть утрачена при деградации»¹¹⁰.

Однако признание этого факта сопровождалось признанием неизбежного преимущества эволюции над регрессом. Тайлор выразил это мнение так: «В той мере, в какой история должна быть нашим критерием, прогресс первичен, а деградация вторична; прежде чем утратить культуру, ее необходимо обрести»¹¹¹.

Некоторые из эволюционистов XIX в., особенно в ранних работах, считали необходимым настоятельно утверждать преимущества эволюции над регрессом. Это было важно для победы над все еще распространенной точкой зрения, что начиная с первоначального золотого века высокой культуры происходит снижение ее уровня. К концу 1870-х гг. теория деградации фактически сошла на нет.

Условность представления об однолинейности эволюции. Существует широко распространенное мнение, что антропологи XIX в. представляли эволюцию как однолинейную, т. е. полагали, что все культуры с неизбежностью должны пройти через *одни и те же* стадии развития. Критика эволюционизма в этом отношении таких известных ученых, как Линтон, Боас, Голденвейзер во многом способствовала утрате его лидирующей позиции в антропологии.

Действительно, Морган, МакЛеннан и другие делали прямые заявления такого рода. Однако при более внимательном прочтении оказывается, что, подчеркивая закономерность исторического развития, они не считали, что эволюция каждого общества осуществляется через одинаковые серии стадий. Таким образом, в их трактовке эволюция не более однолинейна, чем однонаправленна.

¹⁰⁷ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. I. P. 93.

¹⁰⁸ Tylor E.B. Anthropology. N. Y., 1916. P. 18.

¹⁰⁹ Tylor E.B. Researches into the Early History of Mankind. L., 1870. P. 183.

¹¹⁰ Tylor E.B. Primitive Culture. L., 1871. Vol. 1. P. 34.

¹¹¹ Ibid.

Спенсер, например, отрицал возможность представить культурную эволюцию как полностью униформный процесс; а Тайлор писал: «Обнаруживается, что ни одна раса не делает или не знает то же самое, что и другая, и сходные стадии развития осуществляются в разное время и в разных местах»¹¹². Фрэзер также считал, что курс развития в различных обществах варьируется. Правда, он, как и МакЛеннан, считал, что вариации обнаруживаются вокруг общего генерального закона. Иными словами, они не были сторонниками идеи жесткой формы развития, общей для всех народов. Такие представления прослеживаются у МакЛеннана при обсуждении структур родства и их вариаций, одинаковое строение которых он не считает необходимым для всех обществ. А Морган, которого часто обвиняют в приверженности однолинейному эволюционизму, изучая первобытные технологии, отмечал, что признаки их развития обнаруживаются в разные периоды времени и в разных регионах.

Соответственно было бы неверно считать эволюционистов XIX в. сторонниками однолинейности. Говоря о закономерности эволюции, они не утверждали, что она приложима ко всем обществам (культурам) и во все времена; они всегда признавали наличие исключений. Единственный признак однолинейности, признаваемый всеми и не имевший исключений, — это движение по пути «дикость — варварство — цивилизация». Иными словами, по мнению Р. Карнейро, речь идет о различии между двумя утверждениями: «стадия А должна развиваться в стадию В» и «общество в стадии В, должно быть, прошло через стадию А». Первое утверждение некорректно; второе может оказаться истинным.

Пропущенные стадии. Когда речь идет о последовательностях, более ограниченных, чем идея эволюции человечества в целом, классические эволюционисты признавали вариации от культуры к культуре в отношении полной последовательности «каменный век → бронзовый век → железный век». Тайлор, например, отмечал, что в таких регионах, как Полинезия, Центральная и Южная Африка, Америка (за исключением Мексики и Перу), переход совершился от каменного к железному веку, минуя бронзовый.

Та же ситуация обнаружилась с пастушеством, которое считалось необходимо предшествующим земледельческой стадии. Однако Спенсер показал, что на Западе значимые цивилизации не имели пастушеского происхождения, то же относится к древней Мексике и Центральной Америке.

Закон эволюционного потенциала. Спенсер отмечал феномен, сходный с пропуском стадий. Он предположил, что общество с более простой организацией может оказаться в лучшей позиции для совершения следующего эволюционного шага, чем то, чья организация, будучи более продвинутой, в то же время является стабильной и, следовательно, менее открытой к изменению: структура, которая «до определенной точки есть условие роста, после нее становится препятствием росту»; «переприспособление затрудняется пропорционально полноте приспособления»; «приумножение и разработка институтов и совершенство-

¹¹² Tylor E.B. Researches into the Early History of Mankind. P. 371.

вание приспособлений для достижения ближайших целей воздвигают препятствия для развития лучших институтов»¹¹³.

Эти представления соответствуют более поздней (1960) концепции Э.Р. Сервиса «закона эволюционного потенциала», который, по его собственным словам, навеян идеями Т. Веблена о «благе заимствования» и Л. Троцкого о «привилегии исторического отставания». Соответственно Спенсер — третий предшественник Сервиса с его законом.

Эволюционистская трактовка культурного многообразия

Диффузия и эволюция. Существует мнение, что классические эволюционисты объясняли все межкультурные сходства независимым изобретением. Однако это не так; скорее такие утверждения редко, но можно встретить у авторов второго, но не первого эшелона. К этой точке зрения был склонен немецкий этнолог А. Бастиан, который проявлял осторожность в отношении диффузионной трактовки сходств в примитивных культурах и призывал искать объяснение в более общих и элементарных законах, чем заимствование.

Умеренную позицию в этом вопросе занимал голландский этнолог С.Р. Стейнметц: «Сходство двух народов в отношении обычая и т. п. следует объяснять заимствованием или извлечением из общего источника, только если имеются специальные, известные и контролируемые причины указывать на это; если их нет, объяснять следует тем, что оба народа существуют либо в культуре одного плана, либо в сходных окружающих условиях»¹¹⁴. Эту же точку зрения разделял цитировавший его Бринтон; Дж. Лаббок также иногда обращался к теориям независимого изобретения.

Однако лидеры классического эволюционизма чаще ссылались на значимость диффузии и обращались к ней при объяснении появления одной и той же черты в разных культурах.

Так, Морган при объяснении культурных сходств отдавал предпочтение диффузии над независимым изобретением: «Среди соседствующих наций, должно быть, свободно распространялись ремесла и изобретения, которые, видимо, способствовали общественному развитию всего ареала, где проявлялись эти влияния. Нации могут разделять наиболее значимые элементы прогресса друг друга»¹¹⁵. Он полагал также, что «изначальные идеи, абсолютно независимые от предшествующих знаний и опыта, обязательно немногочисленны. Там, где оказывается возможным редуцировать сумму человеческих идей к несводимым далее оригиналам, результат оказывается поразительно малым по количеству»¹¹⁶. Он даже склонялся к идее диффузии при объяснении широкого распространения кланов: «Множество спекуляций разворачивается вокруг вопросов, зарождается ли род спонтанно при данном состоянии общества, а затем самовоспроизводится в несвязанных друг с другом

¹¹³ Spencer H. The Study of Sociology. N. Y., 1886. P. 64, 65.

¹¹⁴ Brinton D.G. The aims of anthropology // Science. № 2. 1895. P. 247.

¹¹⁵ Morgan L.H. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family // Smithsonian Contributions to Knowledge. 17. Washington D.C. 1871. P. 488.

¹¹⁶ Morgan L.H. Ancient Society. P. 58.

ареалах, либо он зарождается в одном месте, а затем распространяется из центра происхождения путем последовательных миграций по всему земному шару. Последняя гипотеза с простой модификацией представляется лучшей»¹¹⁷. По контрасту можно привести точку зрения Лоуи на кланы: «Классификация родственных характеристик сиблингов при определенных условиях вполне естественна, так что невероятность параллельной и независимой формации сиблингов исключается»¹¹⁸.

Дифференциальная эволюция. Классические эволюционисты признавали, что поскольку внешние условия иногда стимулируют эволюцию, а иногда тормозят ее, человеческие общества эволюционируют по-разному. То есть общества развиваются с разной скоростью и до разной степени.

Г. Мейн, например, отмечал, что «общества продвигаются не конкурентно, но с разными скоростями прогресса»¹¹⁹. Дж. МакЛеннан подчеркивал, что «разнообразие форм жизни — домашних и гражданских институтов — следует приписать главным образом неравномерному развитию разных секций человечества»¹²⁰. Фрэзер полагал, что «человечество... продвигается эшелонами, т. е. колонны маршируют не плечом к плечу друг с другом, но ломаной линией, в разной степени отставая от лидера»¹²¹.

Дифференциальная эволюция была важнейшим инструментом эволюционистских реконструкций. Если бы она не была таковой, т. е. все общества развивались до одинакового уровня, из их сравнения нельзя было бы ничего извлечь о ходе развития каждого.

Классические эволюционисты быстро сообразили, что множество различий в культурных уровнях существующих народов можно использовать, чтобы уточнить такой ход. МакЛеннан писал: «Виды развивались столь неравномерно, что можно изучать почти каждую мыслимую фазу прогресса как наблюдаемую и описанную»¹²². Морган отмечал: «Человечество с самого раннего периода подразделилось на отдельные народы. Неравномерность прогресса позволяет проследить их последовательность с тех пор до настоящего времени»¹²³. Дж. Фиске, последователь Спенсера, пришел к выводу: «Существует генеральный путь социального развития, по которому в силу обстоятельств одни народы продвинулись сильно, другие меньше, третьи совсем немного; ...исследуя современных дикарей и варваров, мы получаем ценный ключ для интерпретации доисторических времен»¹²⁴.

Фрэзер также отчетливо видел исторические импликации дифференциальной эволюции: «Поскольку дикие расы не находятся в одной и той же плоскости, но остановились или задержались на разных точ-

¹¹⁷ Morgan L.H. Ancient Society. P. 320.

¹¹⁸ Lowie R.H. Primitive Society. N. Y., 1920. P. 122.

¹¹⁹ Main H.S. Ancient Law. N. Y., 1871. P. 116.

¹²⁰ McLennan J.F. Studies in Ancient History. 1896. P. 9.

¹²¹ Frazer J.H. Psyche's Task. P. 169.

¹²² McLennan J.F. Studies in Ancient History. 1876. P. 4–5.

¹²³ Morgan J.H. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. P. 479.

¹²⁴ Fiske J. The doctrine of evolution: its scope and influence // The Popular Science Monthly. № 39. 1891. P. 586.

ках по пути вверх, мы может, сравнивая их друг с другом, построить более или менее приемлемую шкалу социального прогресса и приблизительно наметить некоторые стадии на длинном пути, ведущем от дикости к цивилизации»¹²⁵.

Расовый детерминизм. За идеей психического единства человечества у ранних эволюционистов нередко скрывался расовый детерминизм. Почти все они, по словам М. Харриса, «между 1860 и 1890 гг. не избежали влияния эволюционистского расизма»¹²⁶. И это представление неизбежно повлияло на их представления о культурной динамике.

Так, Морган говорил о более низком уровне ментальных способностей индейцев по сравнению с европейцами. Самыми одаренными в этом отношении он считал арийцев, которые «репрезентируют центральный поток человеческого прогресса, поскольку произвели высший тип человеческого рода и поскольку доказали свое имманентное превосходство, постепенно обретая контроль над всей землей»¹²⁷.

Морган признавал не только межрасовое, но и внутрирасовое неравенство. Так, говоря о конфедерации как о «предельной стадии организации американских аборигенов», он утверждал, что «ее существование следует ожидать только в наиболее разумных племенах»¹²⁸.

В редких случаях и Тайлор высказывался о врожденных межрасовых различиях: «По-видимому, человечеству свойственны врожденные темперамент и ментальные способности. История учит, что некоторые расы маршем вошли в цивилизацию, тогда как другие застыли или вернулись назад, и мы должны искать объяснение этому отчасти в различии интеллектуальных и моральных сил между такими племенами, как американские или африканские туземцы, и нациями Старого Света, которые превзошли и подчинили их»¹²⁹. Питт-Риверс вообще заявил, что «дикари в моральном и ментальном отношении — неподходящий инструмент для распространения цивилизации, за исключением случаев, когда... они сведены до состояния рабства»¹³⁰.

Изучая мировое примитивное искусство А. Хэддон пришел к заключению, что врожденные психологические различия между народами влияют на их искусство, и что «у различных человеческих рас и народов разные идеи и идеалы»... и «у бедных, неразвитых народов бедное неразвитое искусство»¹³¹. Спенсер также ссылался на «высшие» и «низшие» расы. Он больше, чем другие эволюционисты, был склонен использовать представление о врожденном расовом или этническом неравенстве для объяснения различий в культурных достижениях. Правда, он не считал эту характеристику фундаментальной и заявлял, что «законы мышления везде одинаковы...: выводы примитивного человека — разумные выводы»¹³².

¹²⁵ Frazer J.G. *Psyche's Task*. P. 172.

¹²⁶ Harris M. *The Rise of Anthropological Theory*. N. Y., 1968. P. 130.

¹²⁷ Morgan L.H. *Ancient Society*. P. 112.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Tylor E.B. *Anthropology*. 1916. P. 74.

¹³⁰ Pitt Rivers A. *The Evolution of Culture and other Essays*. Oxford. 1906. P. 54.

¹³¹ Haddon A.C. *Evolution of Art*. L., 1902. P. 7, 9.

¹³² Spencer H. *The Principles of Sociology*. Vol. 3. 1897. P. 98.

Точку зрения, что расы наделены ментальными способностями неодинаково, но, несмотря на интеллектуальные различия, они в сущности своей одинаковы, разделял и Фрэзер. Утверждая «естественное, универсальное и неискоренимое неравенство людей», он добавлял: «различные расы наделены по-разному в отношении интеллекта, смелости, изобретательности и т. п.»; и заключал, что «ни одна абстрактная доктрина не является более ложной и непродуктивной, чем идея естественного равенства людей»¹³³. Однако дальше он продолжает: «Я подчеркиваю значительное неравенство, существующее не только между разными расами, но и между людьми, принадлежащими к одной расе, к одному поколению; однако следует ясно понимать и помнить, что такие расхождения носят количественный, а не качественный характер; это различия по степени, а не по роду. Дикарь не является существом иного сорта, нежели его цивилизованный брат: у него те же способности — ментальные и моральные, — но они менее полно развиты: его эволюция была приостановлена или, скорее, задержалась на более низком уровне»¹³⁴.

Позицию, которой придерживались Спенсер и Фрэзер, разделяли также Морган и Тайлор. Хотя они и признавали различия между расами в отношении уровня интеллектуального развития, они не объясняли этим культурные различия.

Таким образом, «расизм» классических эволюционистов характеризовался тем, что, во-первых, различия между расами трактовались как количественные, а не видовые; во-вторых, они не служили для объяснения различий в культурном развитии.

Динамика эволюционного процесса

Принцип непрерывности. Согласно принципу непрерывности, настоящее вырастает из прошлого, так что сегодняшние культуры с необходимостью образовались как производные культур прошлого в результате непрерывного процесса. В истории культуры не было разрывов и непоследовательности. Как отмечал Дж.С. Миль, «ближайшей причиной каждого состояния общества является непосредственно предшествующее ему»¹³⁵.

Тайлор обращался к идее непрерывности эволюции достаточно часто. Его позицию можно выразить в таких формулах: «чтобы объяснить настоящее, необходимо обращаться к непрерывности прошлого»¹³⁶; «ни одна из стадий цивилизации не появлялась спонтанно, но вырастала или развивалась из предшествующей. Это великий принцип, которого твердо должен придерживаться каждый ученый, если намеревается понять мир, в котором живет, или историю прошлого»¹³⁷.

¹³³ Frazer J.G. Psyche's Task. P. 166–167.

¹³⁴ Ibid. P. 172.

¹³⁵ Mill J.S. A System of Logic. N. Y., 1846. P. 575.

¹³⁶ Tylor E.B. Research into the Early History of Mankind. P. 2.

¹³⁷ Tylor E.B. Anthropology. 1916. P. 20.

От простоты к сложности. Эволюционисты исходили из допущения, что по природе вещей простота предшествует сложности. Они считали это не просто делом логической необходимости, но эмпирическим фактом: палеонтология и археология вместе свидетельствовали, что за малым исключением то, что было раньше стратиграфически, было также проще структурно. Таким образом, это позволяло ранним эволюционистам твердо придерживаться точки зрения, что сложные культуры имели более простых предшественников.

Спенсер определял процесс эволюции как поступательное движение от простоты к сложности, от гомогенности к гетерогенности. Другие представители классического эволюционизма, хотя и не в терминологии Спенсера, утверждали сходные идеи. Так, Тайлор писал: «История, насколько можно проследить ее в обратном направлении, свидетельствует о том, что искусства, науки, политические идеи начинают с более грубых состояний и становятся в ходе веков более утонченными, более систематичными, совершенствуются в упорядочении и организации»¹³⁸. И далее: «В целом представляется справедливым, что везде, где обнаруживаются развитые ремесла, высококачественные знания, сложные институты, они оказываются результатом постепенного развития из более ранних, простых, грубых форм»¹³⁹. Морган высказывает ту же мысль: «Все факты, относящиеся к человеческим знаниям и опыту, свидетельствуют о том, что человеческая раса в целом постоянно прогрессировала от более низкого и более высокому состоянию»¹⁴⁰. А Дж. МакЛеннан отмечал, что «более высокое... становится собой, в каждом случае проходит через более низкое»¹⁴¹.

Объективный рейтинг культур. Классические эволюционисты считали, что различие между «высшим» и «низшим» следует проводить на объективной основе. Они полагали, что при сравнении двух культур всегда можно сказать, какая из них проще, а какая сложнее. Хотя использование терминов «выше» и «ниже» при сравнении культур предполагает моральные обертоны, тем не менее было намерение осуществить различие на основе фактов. Так, согласно Спенсеру, посредством «структурных черт» можно «отличить друг от друга более высокие и более низкие типы обществ; более ранние ступени каждого общества от более поздних»¹⁴².

Тайлор полагал, что «стандарт для оценки прогресса и утасания — это не идеал добра и зла, но движение вдоль мерной линии от ступени к ступени реальных дикости, варварства и цивилизации»¹⁴³. Далее Тайлор говорит о том, как это происходит: «Первичными критериями классификации являются отсутствие или наличие, высокий или низкий уровень развития ремесел, особенно металлургии, производства инструментов и орудий производства, земледелия, строительства и т. п., уровня научного знания,

¹³⁸ Tylor E.B. Anthropology. 1916. P. 15.

¹³⁹ Ibid. P. 20.

¹⁴⁰ Morgan L.H. Ancient Society. P. 58.

¹⁴¹ McLennan J.F. Studies in Ancient Society. L., 1896. P. 26.

¹⁴² Spencer H. The Study of Sociology. P. 331.

¹⁴³ Tylor E.B. Primitive Culture. Vol. I. P. 28.

определенности моральных принципов, состояния религиозных верований и церемоний, степень социальной и политической организации т. п. Таким образом, на точной базе сравниваемых фактов этнографы могут установить по крайней мере грубую шкалу цивилизации»¹⁴⁴.

Сравнение обществ в этом случае становилось делом не только личностных предпочтений, но опиралось на объективные факты. Более того, если соответствующие критерии отобраны с надлежащей тщательностью, такие сравнения могут стать достаточно обоснованными. И если отдельные общества можно ранжировать объективно и надежно, то весь ход культурного развития в его разных степенях возможно представить с приемлемой точностью.

Скорости эволюции. Относительно скорости развития культуры классические эволюционисты были практически единодушны: культурное продвижение прогрессивно ускорялось. Тайлор считал, что человеческий прогресс был «бесконечно медленным вначале и скорость его удваивалась на каждой ступени»¹⁴⁵. Питт-Риверс отмечал, что «прогресс осуществлялся с возрастающей скоростью... ранние процессы были более длительными, чем поздние»¹⁴⁶.

Морган писал: «Достичь первых изобретений и форм социальной организации, без сомнения, было труднее всего, и они, следовательно, были разделены длительными интервалами времени... Согласно закону прогресса, для которого характерна геометрическая пропорция, для продолжительности периода дикости находится достаточное объяснение... Человеческий прогресс от начала до конца осуществлялся не точно, но в основном в геометрической пропорции»¹⁴⁷.

Спенсер также видел культурный рост с математической точки зрения: «С самого начала... усложнение продвигалось с увеличивающейся скоростью» и далее: «Одна из причин эволюции — умножение эффектов; и... это возрастало в геометрической прогрессии по мере увеличения гетерогенности»¹⁴⁸.

Однако Спенсер рассматривал это возрастание не только с точки зрения сил, порождающих изменение, но и факторов, мешающих ему: «В то время как сила эволюционирующих влияний удваивается, сила сопротивления уменьшается вдвое; из этого следует, что вначале требовалось не менее тысячи лет, чтобы достичь усовершенствования, которое теперь достигается за год»¹⁴⁹.

А. Д. Бринтон отмечал, что приблизительно «человеческие общества характеризуют три разные скорости эволюции: арифметическая прогрессия на стадии дикости, геометрическая прогрессия на стадии варварства и saltatory прогрессия на стадии цивилизации»¹⁵⁰.

Естественный отбор как механизм накопления эволюционных преимуществ. Спенсер писал: «Мы должны признать как истину, что борь-

¹⁴⁴ Tylor E.B. Primitive Culture. P. 23–24.

¹⁴⁵ Tylor E.B. Primitive Culture. 1871. Vol. I. P. 28.

¹⁴⁶ Pitt Rivers A. The Evolution of Culture and other Essays. P. 33.

¹⁴⁷ Morgan L.H. Ancient Society. P. 39.

¹⁴⁸ Spencer H. First Principles. P. 452, 470.

¹⁴⁹ Spencer H. The Principles of Sociology. P. 327–328.

¹⁵⁰ Brinton D.G. The Basis of Social Relations. N. Y., 1902. P. 78.

ба за существование между обществами была инструментом их эволюции. Ни консолидация и реконсолидация малых групп в более крупные, ни организация таких объединенных и дважды объединенных групп, ни сопровождающее развитие этих образований до более высокого уровня, связанного с цивилизацией, не были бы возможными без конфликтов между племенами и нациями»¹⁵¹. Соответственно Спенсер обратился к принципу естественного отбора как к механизму объяснения эволюции культуры. Использование этого принципа классическими эволюционистами сегодня называется «социальным дарвинизмом», а сам он вышел из употребления. Однако вопрос не так уж прост. Начать с того, что следует проводить различие между двумя совершенно различными значениями социального дарвинизма. Во-первых, понятие может относиться к сознательной политике, когда из общества исключаются «неприспособленные» члены, которым остается лишь страдать и умирать без малейших надежд на улучшение положения. Социальный дарвинизм в этом смысле — вопрос политический, а не научный. В качестве такового каждый волен отбросить его как неприемлемый для собственного мировоззрения.

Но, во-вторых, есть другая точка зрения на социальный дарвинизм, сфокусированная на состязании между обществами в ходе истории. В соответствии с ней те общества, которые лучше адаптированы для борьбы, выживают и процветают, а менее адаптированные приходят в упадок или исчезают. Это научная теория. Она может быть истинной или ложной. Ее адекватность следует проверять путем сопоставления исторических свидетельств.

Принцип естественного отбора впервые был сформулирован Дарвином в «Происхождении видов» и использован только применительно к органической эволюции, а не к развитию человеческого общества. В отношении эволюции общества он сделал это позже в работе «The Descent of Man» (1871). «Для того чтобы эти первобытные люди или обезьяноподобные человеческие предки стали социальными, они должны были приобрести те же инстинктивные чувства, которые побуждали других животных к совместной жизни... Такие социальные качества... без сомнения, обретались прародителями людей сходным образом, т. е. через естественный отбор»¹⁵².

Дарвин считал, что естественный отбор действует на уровне не только индивидов, но и обществ: «Племя, состоящее из множества членов, которые, обладая в высшей степени духом патриотизма, верности, послушания, смелости и симпатии, всегда готовы помочь друг другу и пожертвовать собой во имя общего блага, имеет больше шансов победить другие племена; и это будет естественным отбором»¹⁵³.

Дарвин акцентировал скорее личностные качества членов общества, чем содержание его культуры. Более того, он считал, что однажды приобретенные в пределах жизни индивида они передавались следующему поколению по схеме Ламарка: «Интеллектуальные и моральные

¹⁵¹ Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 2. P. 241.

¹⁵² Darwin Ch. The Descent of Man. N. Y. n. d. P. 132.

¹⁵³ Ibid. P. 135.

качества человека... разнообразны; и мы имеем все основания полагать, что вариации имеют тенденцию наследоваться». И далее: «Следовательно, высоко вероятно, что интеллектуальные качества человечества постепенно совершенствовались главным образом посредством естественного отбора»¹⁵⁴.

Подчеркивая важность таких качеств, как смелость и интеллект, Дарвин полагал, что культурные усовершенствования, особенно в области технологии, также обеспечивают обществам преимущества в борьбе за существование: «Если новое изобретение [в области жизнеобеспечения или защиты] было важным, племя могло численно увеличиваться, распространяться и замещать другие племена»¹⁵⁵.

Соревнование и естественный отбор, согласно Дарвину, продолжают действовать в современном мире: «Именно благодаря их силе цивилизованные расы ширились и сегодня повсюду распространяются так., что занимают места более низких рас»¹⁵⁶. Однако Дарвин считает, что со временем этот процесс ослабляется: «Прогресс высоко цивилизованных наций лишь в подчиненной степени зависит от естественного отбора, поскольку такие нации не смещают и не уничтожают друг друга, как это было с дикими племенами»¹⁵⁷.

Спенсеру не нравился термин Дарвина «естественный отбор», поскольку он считал, что «отбор» предполагает сознательный процесс и таким образом ведет к негласной персонализации природы»¹⁵⁸. Вместо этого он предложил «выживание наиболее приспособленного», считая это выражение свободным от телеологических коннотаций. Однако саму идею он использовал достаточно широко, отмечая действие принципа в ходе человеческой истории при объединении сообществ и развитии социальных структур.

Большинство классических эволюционистов при объяснении социальной эволюции так или иначе прибегали к идее естественного отбора. Например, согласно Д. Бринтану, «великий закон естественного отбора, разрушения наименее приспособленных действовал, чтобы сохранить тех, кто в целом был лучше адаптирован для сохранения и давал им власть над землями»¹⁵⁹.

Морган писал: «Организация в классы по признаку пола и последующий более высокий уровень организации в гентах по признаку родства следует рассматривать как результат мощных социальных движений, осуществлявшихся неосознаваемо через естественный отбор»¹⁶⁰. Так он объяснял возникновение и распространение форм семьи, в частности той, что возникла на стадии дикости: «Начинаясь... с изолированных случаев и медленно получая признание с точки зрения преимуществ, она оставалась экспериментом в течение очень долгого времени; вначале она вводилась парциально, затем становилась основной и, наконец,

¹⁵⁴ Darwin Ch. The Descent of Man. N. Y. n. d. P. 130, 131.

¹⁵⁵ Ibid. P. 131.

¹⁵⁶ Ibid. P. 137.

¹⁵⁷ Ibid. P. 145.

¹⁵⁸ Spencer H. Lord Salisbury on evolution // The Ninetcenth Century. № 38. 1895. P. 748.

¹⁵⁹ Brinton D.G. The Basis of Social Relations. N. Y., 1902. P. 48.

¹⁶⁰ Morgan H. Ancient society. P. 50.

универсальной среды продвинутых племен... Это убедительная иллюстрация действия принципа естественного отбора»¹⁶¹.

Г. Мэйн и Э. Тайлор объясняли действием принципа естественного отбора распространение экзогамии. Так, Тайлор писал: «Среди племен с низким уровнем развития культуры было лишь одно средство сохранения постоянного альянса — межплеменные браки. Экзогамия, обязывая растущее племя сохранять компактность путем постоянных союзов между его расширяющимися кланами, заставляла его превосходить любое количество изолированных и беспомощных малых групп с межгрупповыми браками. Вновь и вновь в мировой истории дикие племена должны были смотреть в глаза простой практической альтернативе — заключать брак вовне или быть уничтоженными вовне»¹⁶².

Тайлор полагал, что естественный отбор действует на уровне не только обществ в целом, но и отдельных элементов культуры: «Время от времени институты прошлых веков, потерявшие первоначальную цель и ставшие вредоносными или утратившими уважение, отбрасываются»¹⁶³. Он писал также: «История в ее собственных рамках и этнография в ее расширенных пределах объединились, чтобы показать, что институты, которые смогли доказать свою жизнеспособность в мире, постепенно приходили на смену менее приспособленным и что этот нескончаемый конфликт определяет генеральный результирующий курс культуры»¹⁶⁴.

Идея, что в ходе культурной эволюции состязаются уже не индивиды или общества, но скорее элементы культуры, нашла приверженца в лице Дж. У. Пауэлла. Он писал: «Борьба за существование между человеческими индивидами есть убийство, и таким путем лучшие не отбираются. Борьба за существование между объединениями людей есть война, посредством нее лучшие не отбираются. Закон естественного отбора, на который Дарвин и множество других указывают как на средство, обеспечивающее прогресс животных и растений, не является нормой при рассмотрении прогресса человечества»¹⁶⁵. Вместо этого — утверждает он — в ходе культурной эволюции человек «переносит борьбу за существование с себя на свою активность, с субъекта, человека на объекты, которые он создает. Ремесла состязаются между собой, и прогресс в ремеслах осуществляется благодаря выживанию наиболее приспособленных в борьбе за существование. Человек через свои изобретения переносит грубую борьбу за существование с себя на дело рук своих»¹⁶⁶.

Принцип естественного отбора и технологический, а также вообще культурный — детерминизм, не противоречат друг другу и вполне применимы при объяснении эволюции. Здесь речь идет о двух разных вопросах. Во-первых, какие из факторов детерминируют культурное

¹⁶¹ *Morgan H.* Ancient society. P. 360.

¹⁶² *Tylor E.B.* On a method of investigation... P. 267.

¹⁶³ *Tylor E.B.* Anthropology // Encyclopaedia Britannica. 1878. P. 122.

¹⁶⁴ *Tylor E.B.* Primitive Culture. Vol. I. P. 62.

¹⁶⁵ *Powell J.W.* Competition as a factor of human evolution // American anthropologist. № 1. 1888. P. 303.

¹⁶⁶ *Powell J.W.* From savagery to Barbarism // Transactions of the Anthropological Society of Washington. № 3. 1885. P. 193.

развитие. Во-вторых, как они действуют. Какие бы из них ни оказались более сильными в формировании культуры, можно считать, что они получили селективные преимущества над какими-то чертами или обществами, где эти черты отсутствуют, и имеют тенденцию замещать те, что ими не обладают.

Сторонники представления об идеях как детерминантах культуры, могут с уверенностью утверждать, что триумф одних из них обусловлен победой над другими в процессе естественного отбора. Фрэйзер, например, писал: «Мы не можем сказать [как они возникают]. Мы можем только сказать, что в целом в конфликте состязающихся сил, физических или ментальных, более сильные, по крайней мере, преобладают, наиболее приспособленные выживают. В ментальной сфере борьба за выживание не менее яростна и междуусобна, чем в физической, но в конце концов лучшие идеи, которые мы зовем истиной, освещают дальнейший путь»¹⁶⁷.

Резюме

Обобщая классические представления об эволюции общества и культуры, можно выделить ряд теоретических положений, составивших их основу и используемых до сих пор.

1. Генезис эволюционного процесса.

В первоначальном значении эволюцию понималась как разворачивание потенциальных возможностей человека в природном окружении.

1. Человек считается высшим звеном в той части цепи бытия, которая относится к живому, наиболее совершенным из всех видов животных. Соответственно принимается допущение о видовом единстве человечества.

2. Предполагается, утверждается, но не представляется в развернутом определении наличие исходного «герма», или совокупности общевидовых врожденных свойств (анатомических, физиологических, психических), антропологических «универсалий», рассматриваемых в качестве потенциальных возможностей и движущих сил, обуславливающих результативную активность в отношениях с окружением.

В обобщенном виде представление об этом имманентном источнике эволюции в частности выражено понятием «врожденные идеи».

3. Предполагается, но не разъясняется представление об однопавленном времени («осевое время»), относительно которого происходит разворачивание человеческого потенциала.

4. Признается значимость активного начала, свойственного окружению, в котором выделяются уровни:

- природное окружение (географические, климатические факторы, другие виды животных)
- социальная среда (демографические, социальные факторы)
- искусственная среда (предметно-пространственные, технологические, символические факторы).

¹⁶⁷ Frazer J.G. Psyche's Task. P. 168.

5. Изменение социокультурной жизни во времени происходит как результат взаимодействия людей с окружением. Продукты такого взаимодействия обуславливают количественное приращение разнокачественных (вещественных, символических, организационных) элементов. Необходимость сохранять контроль над окружением побуждает людей интегрировать в устойчивые целостности как уже существующие, так и вновь создаваемые его элементы. Увеличение их количества (концепция роста) побуждает людей конструировать их в более крупные единицы (категории, классификации, технологические схемы) с последующим упорядочением в соответствии с необходимостью жизнеобеспечения и сохранения контроля над окружением (повышение уровня организации в отношениях людей с его элементами).

6. Из этих допущений следует определение эволюции как генерального процесса в существовании человеческого вида: количественное приращение разнокачественных элементов (физических, социальных, символических) с последующей интеграцией их в системы и с повышением уровня интеграции этих систем; все это обусловлено человеческой активностью — интенциональной и реактивной.

II. Эволюция в целом и ее составляющие.

1. Исходное допущение о единстве и выделенности из других видов Homo Sapiens позволяло эволюционистам в качестве объекта изучения принять человечество в целом, а в качестве генеральной цели — поиск закономерностей (закона) его движения во времени. Гипотеза заключалась в том, что форма такого движения — от простого к сложному эволюционным путем, согласно определению эволюции.

2. Доказательства этой гипотезы отыскивались в двух основных классах источников:

- свидетельства прошлого (физические антропологические, археологические артефакты, письменные источники);
- наблюдения так называемых примитивных народов: из допущения о видовом единстве человечества следовало, что разворачивание имманентного потенциала у всех сообществ происходит в соответствии с одинаковыми стадиями движения от простоты к сложности, от синкретизма к организованности и делался вывод о том, что внешние факторы могут ускорять или сдерживать эволюционный процесс, и «примитивные» народы — результат такого сдерживания.

3. В качестве единиц анализа были выбраны:

- хозяйственные формы, репрезентирующие способы жизнеобеспечения;
- социальные институты, представленные семьей (сетевые приватные отношения) и политической системой (иерархические официальные, социальные связи)
- символические системы, рассматриваемые на уровнях мифологии, религии, фольклора, ритуалов.

Из многочисленных наблюдений элементарных событий в этих областях социокультурной реальности современных бесписьменных народов и в различные исторические периоды существования «примитивных» и «сложных» обществ выделялись общие для всех времен и народов характеристики, которые выстраивались в последовательности от простого к сложному.

Таким образом, выводы о движении макрообъекта — человечества как целого — делались на основе сравнительного анализа отдельных событий или артефактов, относящихся к разным точкам географического пространства и эпохам, и выстраивания из этих данных закономерной эволюционной последовательности. В рамках классического эволюционизма правомерность объединения таких разнородных данных в единую последовательность обосновывалась видовым единством человечества и свойством вида развиваться, которое никак не доказывалось.

III. Общие черты и различия в человеческих сообществах и культурах.

1. Исходное допущение о закономерности движения человечества от простого к сложному искусственному окружению, от меньшей к большей степени организованности совместного существования обеспечивало поиск общих видовых характеристик (антропологические универсалии) и сходных для разных (во времени и пространстве) сообществ социальных и культурных форм (социальные, культурные универсалии). Эти поиски и обобщения обусловили теоретический вывод об эволюционном характере движения человечества во времени.

2. Следует заметить, что уже в рамках классического эволюционизма подчеркивалось, что речь идет об изучении именно эволюционной формы движения в ее четком определении, а не о других, о чем свидетельствуют представления об инволюции или деволуции, «пережитках», задержках в движении.

3. Эти типы процессов рассматривались как одна из причин социокультурного многообразия человеческих сообществ. Другая причина связывалась с неоднородностью географических и климатических условий их существования. Именно этим фактором объяснялись истоки различий в способах жизнеобеспечения, формах социальной организации, символических системах. Третьей причиной считались собственные закономерности движения культурной, искусственной, созданной людьми реальности.

Соответственно синхронное и диахронное разнообразие человеческих сообществ интерпретировалось таким образом, что исходные допущения эволюционизма не нарушались. Более того, это позволяло исследователям на основании синхронных исследований выстраивать исторические последовательности событий, а из материалов прошлого выводить прогнозы в отношении будущих состояний отдельных сообществ и человечества в целом.

IV. Движущие силы эволюции.

1. Исходное допущение о том, что биологическая эволюция человечества завершилась, а развитие человечества продолжается на социальном и культурном уровнях, позволило сторонникам эволюционизма избрать в качестве предметной области изучения общественные отношения и культурные феномены. Именно их динамика рассматривается с точки зрения эволюции.

2. В качестве движущих сил эволюционных процессов в обществе и культуре принимались следующие классы факторов:

- антропологические:
 - врожденные идеи: их самодвижение в процессах взаимодействия людей с окружением обуславливает совершенствование (в эволюционном смысле) социальных отношений и артефактов;

- индивиды: удачные находки отдельных индивидов в организации отношений с окружением добровольно заимствуются другими в ходе повседневных контактов;
- выдающиеся личности: их способы построения отношений с окружением становятся эталонами, мобилизующими других действовать сходным образом в силу высокой социальной авторитетности таких людей.
 - социальные:
 - диффузия: сообщества или группы заимствуют друг у друга образцы социальных или культурных форм добровольно или под давлением;
 - миграция и аккультурация: группы или индивиды вынуждены приспособляться к культурам тех обществ, в которые они мигрируют;
 - завоевания: представители стран-завоевательниц принуждают побежденных следовать их нормативам (законам, обычаям, нравам и т. п.).
 - природные:
 - природные катаклизмы: сообщества или группы изобретают новые способы адаптации при необходимости восстанавливать жизненную среду после катастроф (наводнения, землетрясения, извержения вулканов, засухи и т. п.)
 - миграции: сообщества или группы, вынужденные покидать обжитые территории и обосновываться на новых, порождают инновации, приспособляясь к непривычным природным условиям жизни.
 - сверхпопуляция или депопуляция: в обоих случаях осуществляются поиски контроля над демографическими процессами, соответствующие жизненным условиям сообщества или группы.

В рамках классического эволюционизма эти классы стимулов к изменениям в отношениях людей с окружением рассматривались в качестве источников инноваций, которые в конечном счете обуславливали эволюционную форму социокультурных процессов. Закрепление и трансляция инноваций осуществляется посредством действия механизма естественного отбора.

Эта теоретическая схема интерпретации и объяснения эволюционных изменений используется до сих пор и дает вполне обоснованные результаты при следующих условиях (ограничениях):

- эволюция определяется как совершенно определенная форма процесса: от простого синкретизма к сложной организованности; в противном случае содержание последовательности изменений неопределенно;
- выделяется область связей человека с окружением, где выявляются эволюционные процессы; разговор об эволюции человечества вообще не имеет смысла;
- имеются достоверные и достаточные данные, относящиеся к изучаемым процессам; в противном случае речь может идти только о гипотезе;
- в силу признания того, что возможны процессы деволуции, задержек, влияния «пережитков», необходимо выделять промежутки исторического времени, в пределах которых можно говорить об эволюционных процессах; ограничение важно, поскольку:
 - совершенно очевидно, что эволюционный процесс в его строгом определении небесконечен (об этом свидетельствует использование таких понятий, как деволуция, деконструкция, стагнация и пр.)

- апелляции к «первобытности» как исходной точке человеческой эволюции бессмысленны, поскольку это множество сконструированных моделей, достоверность которых проверить невозможно из-за отсутствия необходимых данных.

- выделяются движущие силы изучаемых эволюционных процессов и определяется их эволюционный потенциал.

Неэволюционизм: развитие и модификация классических идей

Период классического эволюционизма отличался активным теоретизированием. Антропология была основана на свежих эволюционистских идеях, которые придали ей цель, направленность и механизмы продвижения. Множество культурных данных, быстро накапливавшихся тогда, были синтезированы в картину культурного развития, отражающую его полномасштабность.

У классического эволюционизма были свои недостатки — предрассудки, фактические ошибки, ложные выводы. И антропологи, которые воспроизводили и приумножали их, явили миру искаженную картину эволюционизма. В результате он был дискредитирован, и в течение десятилетий его значение преуменьшалось или игнорировалось. Поколение ученых, следовавшее после эволюционистов, рассматривало науку о культуре в более узком смысле. Соответственно все годы их доминирования в профессии были отмечены отказом от широких темпоральных генерализаций.

«Однако, — как отмечал Р. Карнейро, — антиэволюционизм, кажется, ушел со сцены, и снова эволюционизм ускоряет пульс антропологии. С этим пробуждением пришло обновление интереса к классическому эволюционизму. [Оказалось], что многое из него сохранилось свежим, просветляющим и провоцирующим. Я осмеливаюсь сказать, что более близкое знакомство с ним упрочит базу для современного эволюционизма, для его продвижения в поисках реконструкции и понимания развития, существующих в мире культур»¹⁶⁸.

В годы, предшествующие Второй мировой войне, эволюционистские идеи в социально-научном мире утратили популярность. Тем не менее поддерживать это научное направление в США продолжали такие известные теоретики, как Л. Уайт и Дж. Стюард. Их целью стало упорядочение и обобщение обширного эмпирического материала, собранного последователями Ф. Боаса.

Возвращение к идеям эволюционизма

После войны началось возрождение эволюционизма, которое принято связывать с распространением классических работ, с одной стороны, и столетием (1959) основного труда Ч. Дарвина «Происхождение

¹⁶⁸ Carneiro R.L. Classical evolutionism // In: R. Naroll, F. Naroll, eds. Main Currents in Cultural anthropology. P. 115.

видов», которое было отмечено целым рядом конференций. Материалы одной из них составили основу для хорошо известной в социально-научных кругах книги «Эволюция и культура» под редакцией М. Салинса и Э. Сервиса. В ней была предложена модель так называемого неозолуционизма, которой позже следовали М. Фрид, Р. Карнейро, Р. Коэн, Р. Наролл и др. А специалисты по доисторическому периоду существования человека и по археологии К. Ренфрю и У. Сандерс применяли разработанные ими типологии.

Р. Карнейро¹⁶⁹ разрешил противоречие между концепциями однолинейной и многолинейной эволюции, исходя из допущения, что общества могут достигать одинакового уровня развития разными путями. Если цель исследования — выявить подобие рассматриваемых социальных институтов или структур, то результирующей эволюционный процесс принимает однолинейный характер. Если основное внимание уделяется различию путей разных обществ к одному и тому же уровню развития, то результатом становится модель многолинейной эволюции.

Вслед за Спенсером Карнейро определял эволюцию через усложнение социокультурных единиц. Эта позиция была широко распространена в 1960-е и в начале 1970-х гг. Наиболее строгие эволюционисты до сих пор придерживаются этого взгляда. Что касается механизмов, обуславливающих социальную эволюцию, Карнейро относил к ним рост численности населения, популяционное давление (концепция *circumscription*), войны¹⁷⁰. Сервис также отмечал рост населения как механизм изменения в социополитических структурах: люди оставляют перенаселенные районы и вынуждены жить в худших условиях, что делает их зависимыми от живущих в благоприятных местах¹⁷¹.

Р. Уилкинсон в поисках механизмов и движущих сил социальной эволюции обратился к связи между бедностью и прогрессом и предположил, что только при настоятельной необходимости люди начинают проявлять повышенную активность часто с непредсказуемыми последствиями¹⁷². Следуя идеям Стюарда, К. Виттфогель (1957), а позже Б. Прайс (1977) предложили в качестве движущей силы эволюции крупные ирригационные сооружения. Роль войны в эволюционных процессах также активно обсуждалась целым рядом антропологов, таких как Х.Р. Льюис (1981), Р. Коэн (1985), Р. Карнейро (1987) и др. Так определялись основные механизмы эволюции, которые были предметом пристального внимания в 1980-х гг. Изучение механизмов и движущих сил эволюционных процессов продолжается до сих пор.

М. Уэбб (1975) к такого рода факторам относил богатство и торговлю. К. Экхольм (1977) развила некоторые его идеи в теорию влияния престижных товаров на развитие политических структур. Т. Д'Алтори

¹⁶⁹ Carneiro R.L. The four faces of evolution // Honigman J.J., ed. Handbook of Social and Cultural Anthropology. Chicago, 1973.

¹⁷⁰ Carneiro R.L. A theory of the origin of the state // Science № 169 (3947), 1970; Cross-current in the theory of state formation // American Ethnologist. N. 14. 1987.

¹⁷¹ Service E. Origin of the State and Civilization. N. Y., 1975.

¹⁷² Wilkenson R. Poverty and Progress. An Ecological Perspective on Economic Development. N. Y., 1974.

и Т. Эрл (1985) уточнили механизмы развития финансовой системы раннего государства.

Роль внешнего окружения в адаптационных процессах анализировалась в работах таких антропологов, как М. Харрис (1968), П. Клоос (1971), Э. Вайда (1969). В 1980-е гг. ряд исследователей особое внимание уделили влиянию экологических условий на стимулирование или торможение регионального и локального развития — Р.А.Л.Х. Гунавардана (1981), А.М. Хазанов (1984), М. Тимовски (1987).

Г. Джонсон (1978) применил в рамках эволюционизма теорию коммуникации, связав количественный рост элементов социальной системы с формированием специализированных механизмов вертикального контроля, способствующих снижению информационной нагрузки на подсистему управления.

В другой работе (1982) он исследует связь между увеличением общества, социальным напряжением и необходимостью создавать организацию управления. Он предложил концепцию организационных порогов, при достижении которых происходит либо усложнение социополитической организации, либо разделение структуры. К. Холлпайк (1986) также утверждает, что при росте популяции возникает необходимость в уменьшении количества потенциальных связей между ее членами.

Все исследования такого рода свидетельствуют о том, что, во-первых, названные факторы играют важную роль в эволюционных процессах, но, во-вторых, эта роль оказывается неодинаковой в каждом конкретном случае. Сейчас признается, что генерализация в отношении приоритетности одних из них над другими невозможна и установлено, что ни один из них не является доминирующим во всех случаях. Когда начинается процесс взаимодействия этих факторов, их совместная кинетическая энергия возрастает, происходит взаимное усиление порождаемых ими результатов. Это влияет на эволюционные изменения двояким образом. При позитивной обратной связи организация проявляет тенденцию к росту и усложнению; при негативной — к застою, упадку, а порой к разложению. Вообще сегодня принято считать, что социокультурная динамика не имеет предзаданного обязательного направления, и потому эволюционные процессы в строгом смысле не непрерывны и бесконечны, но дискретны и имеют начало и конец.

Такое расширительное толкование эволюции противоречит ее более строгому пониманию как увеличения сложности. В то же время возвращение к последнему позволяет ставить вопрос о различии эволюции и других типов социокультурных процессов. Во-первых, можно обнаружить изменения в обществе и культуре, которые не ведут к усложнению их структур и функций. Так, Бергацки на примере политической системы показал, что сокращение количества подсистем иногда способствует развитию верхних ее уровней. То есть, если в интегрирующем центре управления не удастся уменьшить сложность подсистем, располагающих властными полномочиями, баланс власти в системе будет неустойчивым¹⁷³. Последовательная централизация (повышение

¹⁷³ Bargatzky T. Upward evolution, suprasystemic dominance, and the mature state // In: H.J.M. Classen, P. van der Velde (eds.) *Early State Dynamics*. Leiden, 1987.

уровня организации) не так уж часто встречается в истории государственности¹⁷⁴. На пути усложнения существует множество препятствий; количество государств с высоким уровнем сложности намного больше, чем тех, для которых характерны более простые формы.

Во-вторых, в социокультурной динамике наблюдаются волнообразные тенденции, которые Стюард включил в контекст изучения социальной эволюции. Как отмечали Х. Классен, Р. Карнейро и др., в истории практически каждого государства обнаруживаются чередующиеся периоды подъемов и спадов эффективной активности. Только если провести различие между формами процессов эволюции, деволюции и деструкции и принимать во внимание все их при изучении социокультурной динамики, можно понять ее характер, механизмы, движущие силы, смену фаз. Хотя ряд исследователей — Д. Стюард, Х. Классен, Р. Карнейро, Н. Йоффе — считают, что эти процессы следует включить в понятие эволюции.

В-третьих, обнаруживаются многочисленные общества, которые не эволюционировали, т. е. не достигли более сложного строения культуры, однако претерпели во времени множество различных трансформаций. Отождествление их с эволюцией ведет к тому, что в зависимости от уровня рассмотрения одни и те же изменения могут трактоваться как эволюционные или как вариативные.

Расширенное толкование понятия «эволюция» привело к тому, что ее стали определять как процесс, порождающий реорганизацию социокультурной системы, приводящую в результате к ее новым структуре или форме, качественно отличных от предыдущих¹⁷⁵. Конечно, в этом случае понятие указывает на качественное преобразование общества, вызванное тем, что изменение в одном или более элементов или связей между ними имеет последствия для всех или большинства других составляющих системы. Однако сама форма преобразований как таковая перестает идентифицироваться, и понятие «эволюция» приравнивается к «трансформации». Необходимость дифференцировать формы социальных и культурных процессов к концу XX в. стала очевидной, поскольку рассмотрение всех изменений и их последствий как эволюционных (при расширительном толковании) или выделение из них только эволюционных (в строгом смысле) оказывается недостаточным для целей построения прогнозов и ретрогнозов. Об этом свидетельствуют заключения Х. Классена, основанные на изучении политических систем:

«1. Не существует убедительного свидетельства, что тот или иной фактор [из выделенных в ходе изучения политогенеза в раннегосударственных обществах¹⁷⁶] можно рассматривать в качестве первичной движущей силы; было выяснено, что значимость различных факторов могла меняться в зависимости от разных обстоятельств;

¹⁷⁴ Shiffard P.A. Aztecs and Africans. Political process in twenty-two early states // Classen H.J.M., van der Velde P., eds Early State Dynamics, 1987.

¹⁷⁵ Классен Х. Эволюционизм в развитии // Личность, Культура, Общество. Т. VII. Вып. 3(27). 2005. С. 53.

¹⁷⁶ Classen H.J.M. The Early State in Thaiti // Classen H.J.M., Skalnik P., The Hague. 1978.

2. Развитие обнаруживает либо положительную, либо отрицательную, обратную связь. Это означает, что может иметь место как развитие, так и упадок (регресс);

3. Последствия решений или выбора часто были непредсказуемыми либо незапланированными»¹⁷⁷.

В настоящее время эволюционный процесс все более считается детерминированным не действием одного, а взаимодействием нескольких факторов (У. Брэй, Дж. Гледхилл и М. Роуландс, И. Блэнтон, П. Кирг, А. Джингрич, К. Ренфрю, С. Панда, Дж. Джонсон. С. Айзенштадт и др.). Эти авторы различаются по взглядам, используемым параметрам, анализируемым движущим силам. Однако все они полагают, что социокультурную эволюцию следует представлять как сложное взаимодействие набора специфичных факторов.

Определение культурной эволюции

Теперь следует привести определения эволюции общества и культуры, наиболее распространенные в рамках неозволюционизма

«Эволюция... это поступательная дифференциация несходных частей и интеграции этих частей путем установления взаимозависимости» (Пауэлл, 1883 г.)¹⁷⁸.

«Эволюция — это процесс, благодаря которому стабильные интеграции на более высоком уровне заменяют или замещают интеграции на более низком уровне¹⁷⁹... переход от более низкого и более простого типа интеграции к более высокому и более сложному» (Рэдклифф-Браун, 1931, 1930 гг.)¹⁸⁰.

«Эволюция состоит в постоянно увеличивающейся институциональной кристаллизации разных видов активности» (Малиновский, 1940 г.)¹⁸¹.

«...эволюционистская точка зрения... убеждает нас, что ни одно событие в жизни людей не происходит, не оказав влияния на последующие поколения... Таким образом, история культуры передает непрерывность идей и изобретений начиная со стадий, на которых мы видим современные нам примитивные племена» (Боас, 1949 г.)¹⁸².

«Эволюцию можно определить как "восхождение с модификацией"» (Додсон, 1952 г.)¹⁸³.

«...Основное направление эволюции культуры все более рассматривается как последовательность паттернов адаптации» (Адамс, 1966 г.)¹⁸⁴.

¹⁷⁷ Classen H.J.M. The Early State in Thaiti

¹⁷⁸ Powell J.W. The three methods of evolution // Bulletin of the Philosophic Society of Washington. № 6. 1883. P. xliii.

¹⁷⁹ Radcliff-Brown A.R. The social organization of Australian tribes // Oceania. 1931. № 1. P. 50.

¹⁸⁰ Radcliff-Brown A.R. Review of D.S. Davidson, the chronological aspects of certain Australian social institutions // Oceania. 1930. № 1. P. 370.

¹⁸¹ Malinowski B. Anew instrument for the interpretation of law-especially primitive // Yale Law Journal. 1942. № 51. P. 1240.

¹⁸² Boas F. Race, Language and Culture. N. Y., 1949 (1888). P. 633.

¹⁸³ Dodson E.O. A Textbook on Evolution. Philadelphia, 1952. P. 183.

¹⁸⁴ Adams R.M. The Evolution of kiban Society. Chicago. 1966. P. 8.

«Эволюция представляет интерес с точки зрения определения повторяющихся (recurrent) форм, процессов и функций... культурную эволюцию можно рассматривать как особый тип исторической реконструкции либо как особую методологию или подход»¹⁸⁵. «Культурную эволюцию... в широком смысле можно определить, как попытку найти культурные регулярности или законы... Для меня это всегда был поиск причин или объяснений (Стюард, 1955, 1969 гг.)»¹⁸⁶.

Из этих определений видно, что в течение столетия понятие «эволюция» претерпело существенные изменения. Точное определение Спенсера: увеличение сложности путем дифференциации, специализации интеграции (Спенсер, 1878 г.)¹⁸⁷ сменилось у Боаса просто на последовательность идей и событий, где предыдущие влияют на последующие. К середине XX в. понятие эволюции стало связываться с процессами адаптации, а порой — например, у Мердока и Стюарда — с любого рода изменениями.

В конце концов понятие «"эволюция"... имеет так много значений, что оказывается не имеющим его вообще»¹⁸⁸.

Середина XX в. была отмечена тенденцией более подробного изучения эволюции как в ее классическом, точном понимании, так и в расширенном и более неопределенном толковании. В то же время можно выделить общие характеристики этого процесса в качестве образца для возможного построения социальных и культурных процессов других типов.

Эволюция как направленный процесс социокультурных изменений

Увеличение сложности социальных и культурных форм. Как уже говорилось, в классической трактовке эволюция представляет собой процесс развития (разворачивания), социальной или культурной целостности в направлении увеличения ее сложности посредством трех взаимосвязанных процессов:

- дифференциация структур;
- специализация функций;
- интеграция структур и функций в новые уровни организации.

Дифференциация структур и специализация их функций сами по себе взаимосвязанные процессы, приводящие к росту системы¹⁸⁹, тогда как эволюция предполагает интеграцию новых частей в уже существующее целое. Только когда это происходит и каждая часть выполняет особую функцию для существования целого, можно говорить о том, что достигнут новый уровень сложности. Таким образом, как подчеркивает Карнейро, рост есть изменение в степени, а развитие —

¹⁸⁵ Steward J.H. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, 1955. P. 19, 27).

¹⁸⁶ Steward J.H. Comment on Colin Renfrew, Trade and culture process in European prehistory // Current anthropology. 1969. № 10 (2–3). P. 164.

¹⁸⁷ Spenser H. The Principles of Sociology. Vol. 1. N. Y., 1878. P. 506–509.

¹⁸⁸ Brewster E. Creation. Indianapolis, 1927. P. 84.

¹⁸⁹ Spenser H. Op. cit. P. 506.

в качестве. «Следуя Спенсеру, можно сказать, что рост представляет собой увеличение *субстанции*, тогда как развитие — в увеличении *структуры*. Рост обычно проявляется в пролиферации уже существующих структурных элементов, тогда как развитие отмечено появлением новых структурных элементов. Следовательно, рост по сути своей носит *количественный* характер, тогда как развитие — *качественный*. Одно может происходить без другого, однако, согласно Спенсеру¹⁹⁰... эволюция в полном смысле слова охватывает оба»¹⁹¹. Концепцию эволюции как усложнения можно проследить к идеям А. Фергюсона¹⁹² и А. Смита¹⁹³, связывавших социальное развитие с последовательным разделением труда; ее можно найти в схеме движения от «дикости» к «совершенствованию» Кондорсе¹⁹⁴, трансформированной Дюркгеймом в 1893 г. как поступательный переход от гомогенности к гетерогенности¹⁹⁵.

Многие антропологи не оценили в полной мере различия между простым количественным изменением и усложнением социокультурной жизни. Так, В.Г. Чайлд, занимаясь первобытностью, рассматривал эволюцию в основном как процесс кумуляции позитивных изменений. «Археология открыла генеральные тенденции, кумулятивные изменения, происходящие в одном основном направлении»¹⁹⁶. Это же утверждал Кребер: «процесс культурного развития является аддитивным и, следовательно, кумулятивным»¹⁹⁷.

Среди неозволюционистов Стюард, не считая увеличение социокультурной сложности особенностью эволюционного изменения, все же не смог обойтись без обращения к нему при определении типов и уровней социальной организации. «Хотя сложность как таковая не является отличительным признаком концепции эволюции, другое близкое понятие можно рассматривать как отличающее биологическую и культурную эволюцию *от других* форм процессов. Это концепция организационных типов и уровней... уровни развития отмечены появлением качественно отличных паттернов, или типов организации»¹⁹⁸. Но, как говорилось выше, «качественно отличные паттерны организации» и определяются как различия в сложности.

В XIX в. эволюция часто приравнивалась к прогрессу, причем, указание на уровни социальной интеграции негласно подразумевало моральные оценки. Как писал Ф.Х. Гидденс, «прогресс... есть превращение более низких видов энергии в более высокие, т. е. в более сложно

¹⁹⁰ Spenser H. The Principles of Biology. Vol. 1. N. Y., 1866. P. 112.

¹⁹¹ Carneiro R.L. The measurement of cultural development in the ancient Near East and in Anglo-Saxon England // Transactions of the New York Academy of Sciences. № 31. 1969. P. 1020.

¹⁹² Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. Edinburgh, 1767.

¹⁹³ Smith A. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. L., 1776.

¹⁹⁴ Condorcet M. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Paris, 1795.

¹⁹⁵ Durkheim E. The Division of Labor. N. Y., 1933.

¹⁹⁶ Child V.G. What Happened in History. Harmondsworth. 1942. P. 7.

¹⁹⁷ Kroeber A.L. Anthropology, Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory. N. Y., 1948. P. 297.

¹⁹⁸ Steward J.H. Evolution and process // Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory. Chicago. 1953. P. 314.

организованные, и замена физических процессов на психические на уровне социальных феноменов. Это эволюция интеллекта и симпатии, и не просто качеств или состояний индивидуального сознания, но гигантских социальных сил, которые все больше и больше доминируют в социальном развитии, подчиняя отношения физического принуждения, с которых начиналось общество, добровольной кооперации»¹⁹⁹.

Это смешение оценочного понятия прогресса с увеличением сложности сохранялось в XX в. и в течение десятилетий препятствовало научному использованию термина «эволюция» при интерпретации культурных феноменов. Компоненту морального совершенствования четко отделил от эволюции Л. Уайт, и среди современных эволюционистов термин «прогресс» используется только применительно к поступательному движению в противоположность возвратному, к продвижению, измеряемому в соответствии с специально выделенными объективными критериями. «Культура есть... средство приспособления, регуляции и контроля. Средства варьируются; одни лучше, чем другие. «Высшее» и «низшее» измеряется в терминах безопасности и выживания. Культуры можно измерять с помощью объективных и жизненно значимых индексов: количество пищи и других обслуживающих нужды людей благ, производимых единицей человеческого труда; детская смертность; уровень смертности от различных заболеваний; жизненные ожидания и т. п. Прогресс в культурных изменениях иногда можно определить в объективных терминах и измерить объективными стандартом или стандартами... следовательно, культуры могут эволюционировать и градуироваться в терминах «высшие», «более продвинутые» и т. п.»²⁰⁰.

Критерии оценки направленности социокультурных изменений. Если степень социокультурной сложности принимается в качестве критерия оценки эволюционных изменений, то речь идет о процессе направленной смены статуса культур, сравниваемых по этому показателю. «Все антропологи, вероятно, согласятся, что ранние человеческие общества скорее всего были небольшими и простыми по социальной организации, слабыми в технологическом отношении, без формальных институтов права или управления и с идеологией, основанной более на вере в сверхъестественное, чем на знании. Поскольку эти характеристики резко отличают их от современных индустриальных государств, мы считаем эволюцию направленной: в общем виде от малых к крупным масштабам обществ, от простых организаций к сложным, от неформальных политических институтов к формальным и т. д.» И далее: таким образом, «идея направленности важна, поскольку обеспечивает критерий для классификации отдельных обществ согласно стадиям эволюции культуры как целостности»²⁰¹.

Считается, что усложнение общества и культуры предполагает ряд процессов. На основании археологических и письменных свидетельств

¹⁹⁹ Giddens F.H. The Theory of Sociology. Philadelphia. 1894. P. 64.

²⁰⁰ White L.A. Evolutionary stages, progress, and the evolution of cultures // Southwestern Journal of Anthropology. № 3. 1947. P. 186–187.

²⁰¹ Service E.R. Cultural evolution // International Encyclopedia of the Social Sciences. V. 5. 1968. P. 222.

Чайлд вывел, что эволюция наиболее очевидна в сфере жизнеобеспечения, а другие направленные социальные и экологические изменения — это результат ее развития с единственной тенденцией — совершенствование «методов, которыми наиболее прогрессивные общества осуществляют жизнеобеспечение»²⁰². Это, в свою очередь, обуславливало популяционный рост. «Совершенно очевидно, — считал Чайлд — что человеческий вид успешно приумножался в результате материального прогресса»²⁰³, и потому критерием развития общества и культуры может служить численность популяции²⁰⁴.

Л. Уайт, полностью признавая роль технологии жизнеобеспечения в развитии культуры, разработал индекс эволюции, основанный на производстве энергии²⁰⁵. «По мере того как количество энергии, производимой социокультурными системами на душу населения в год, возрастает, системы не только увеличиваются в размере, но повышается уровень их эволюции, т. е. они становятся более дифференцированными и функционально специализированными»²⁰⁶. Однако и сам Уайт, и его последователи признавали затруднительность такой оценки в исторических масштабах из-за невосполнимого недостатка информации. Поэтому многие предпочитают менее точные, но более доступные критерии, такие как культурное доминирование или уровень социальной интеграции (например, Д. Каплан, М. Салинс, Э. Сервис).

Теоретическим критерием, подразумевающим влияние биологической эволюции на культурную, принято считать адаптивность. Например, Сервис, разрабатывая концепции «адаптивного усовершенствования» Салинса и «закона культурного доминирования» Каплана, говорит об измерении эволюционных изменений «с помощью такого объективного критерия направленности прогресса, как возрастание общей адаптированности, доминантности или сложности организации социокультурной единицы»²⁰⁷.

«Везде, где организм проявляет качества быстрого реагирования, высокой чувствительности к стимулам, способности изменяться, оказывается индивид, который выживает, "побеждает", "движется вперед". Качества, наиболее полезные в природе с точки зрения доминирования над более широким окружением, — это способность к изменению, пластичность, мобильность, вариативность»²⁰⁸.

К. Кун базирует свою теоретическую конструкцию социокультурного развития, состоящую из шести уровней сложности, на комбинации четырех критериев: «(а) Специализация индивидов, (в) Количество потребительских товаров, приобретенных в ходе торговли, (с) Количество институтов, к которым может принадлежать индивид, (d) Слож-

²⁰² Child V.G.. What Happened in History. Harmondsworth. 1942. P. 23.

²⁰³ Child V.G.. The Progress of Archeology. L., 1944. P. 113, 112.

²⁰⁴ Child V.G.. Man Makes Himself. L., 1941. P. 12.

²⁰⁵ White L.A. Evolutionary stages, progress, and the evolution of culture. P. 187.

²⁰⁶ White L.A. The Evolution of Culture: the Development of Civilization to the Fall of Rome. N. Y., 1959. P. 40.

²⁰⁷ Service E.R. Cultural evolution. P. 226.

²⁰⁸ Park R.E. and Burgess E.W. Introduction to the Science of Sociology. Chicago, 1970. P. 204.

ность институтов»²⁰⁹. Позже Наролл предложил индекс социального развития, основанный на взаимосвязи размера популяции, количества специальностей в системе общественного разделения труда и количества формальных социальных групп («команд») ²¹⁰. Таким образом, неоеволюционистов интересовала проблема оценки эволюционирующих культур в терминах объективных критериев сложности, и они пытались выделить характеристики усложнения, изучая и демонстрируя его детерминанты и пути.

Многие антропологи отмечали этноцентризм критериев оценки социокультурного развития у классиков эволюционизма. Чайлд, например, подчеркивал, что высшими формами политической или религиозной систем Спенсер и Тайлор считали идеальные типы либеральной демократии или англиканского христианства²¹¹. Об этом же говорил Эванс-Причард: «Викторианские антропологи... соотносились ...с гипотетическими шкалами прогресса, на одном полюсе которых располагались формы институтов или верований, характерных для Европы и Америки XIX в., а на другом — их антитезы»²¹². Ходжен характеризовала эволюционизм «его негибким европоцентризмом, который постоянно преуменьшал ментальность аборигенов, помещая их в самом низу шкалы бытия»²¹³.

Однако неоеволюционисты предложили в качестве индекса культурного развития принимать количество производимой энергии, степень, сложность социальных систем и т. п. И если «западные» культуры считаются «выше» и более «продвинутыми», то только из-за их высокого рейтинга в соответствии с этим «объективным» индексом, а не из-за того, что исследователи принадлежат к ним и субъективно предпочитают их. Соответственно эволюционизм не является ни субъективным, ни этноцентричным.

В то же время сохраняется вопрос о связи между технологическим и идеациональным аспектами эволюции. Так, Чайлд писал, что «в целом археология не обещает перспективы установления корреляций между социальными институтами и стадиями культурного развития, представленного в экономических терминах», поскольку «фрагментарные записи о развитии социальных институтов... насколько они поддаются расшифровке», указывают скорее на дивергенции и конвергенции хозяйственных и других социокультурных процессов, чем на их параллельное развитие по стадиям, «общим для всех рассматриваемых последовательностей»²¹⁴. Иными словами, неправомерно считать основополагающей детерминантой эволюции только способы жизнеобеспечения.

В ранних работах Уайт утверждал, что «этические, политические, семейные и другие аспекты» культур невозможно оценить «вне куль-

²⁰⁹ Coon C.S. A Reader in General Anthropology. N. Y., 1948. P. 612.

²¹⁰ Naroll R. A preliminary index of social development // American Anthropologist. № 58. 1956.

²¹¹ Child V.G. Social Evolution. L., 1951. P. 8.

²¹² Evans-Pritchard E.E. Essays in Social Anthropology. L., 1962. P. 15–16.

²¹³ Hodgen M.T. Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia, 1964. P. 438.

²¹⁴ Child V.G.. Social Evolution. P. 165, 164, 162.

тур как целостностей»²¹⁵. Однако в более поздней работе он связывал эволюцию социальных систем с объективными критериями, которые он считал фундаментальными: «Степень организованности системы увеличивается по мере того как внутри нее увеличивается концентрация энергии. Социальные системы — это всего лишь социальная форма выражения технологического контроля над силами природы. Социальная эволюция, следовательно, представляет собой функцию технологического развития. Социальная система... становится структурно более дифференцированной и функционально более специализированной, и как следствие дифференциации и специализации развиваются специальные механизмы интеграции и регуляции»²¹⁶. Соответственно он поддерживал идею технологического детерминизма.

Вероятно, каждая позиция правомерна в своих границах применимости. В первом случае выявляется основная линия социокультурного развития. Во втором определяются механизмы, действие которых определяет, как динамика одного из общественных институтов влияет на другие.

В целом наиболее очевидным последствием технологического прогресса было уменьшение зависимости человеческого вида от внечеловеческой природы, от внешнего окружения, а его побочным следствием — преодоление веры в действенность сверхъестественных сил. Однако в результате человек становится все более зависимым от создаваемого им мира, который расширяется вместе с совершенствованием средств коммуникации, ростом торговли и межкультурных связей.

Эволюция и другие типы социокультурных процессов. Понятие «эволюция» нередко употребляется как синоним изменения. Многие исследователи культуры определяют его как адаптивное изменение. Однако и этого недостаточно для полноты определения: с добавлением концепта «поступательное усложнение» эволюцию можно отличить от любого другого типа смены культурных черт. В свое время У. Дж. Самнер, работавший в Йельском университете в области политических и социальных наук, с энтузиазмом отнесся к концепции эволюции в трактовке Дарвина и Спенсера, что подвигло его на создание науки об обществе. Однако он смешивал процессы биологического и культурного развития и, говоря о культуре, опирался преимущественно на биологические понятия. В то же время, будучи приверженцем Спенсера, он считал социальную эволюцию и адаптивной, и прогрессивной.

Позже, под влиянием отношения Дарвина к Спенсеру, а также широкой критики Спенсера в Америке, Самнер начал называть его работы не научными, а пристрастными и предубежденными. Преследуя цель собрать достаточно данных для формирования «подлинной», «индуктивной науки об обществе», Самнер отверг теоретические построения Спенсера (лишь однажды процитировав его «*Principles of Sociology*» в своей работе *Folkways*, 1906) и до конца жизни собирал свой фонд эмпирических фактов. Плодом этого стала книга «*The Science of*

²¹⁵ White L.A. *Evolutionary stages, progress, and the evolution of cultures*. P. 184, 182.

²¹⁶ White L.A. *The Evolution of Culture: the Development of Civilization to the Fall of Rome*. P. 144–145.

Society», посмертно изданная его последователем Э. Дж. Келлером в 1927 г.

Курьез состоял в том, что Спенсер для своей теории культурной эволюции собрал из разных источников больше материалов, чем Самнер путем собственных наблюдений. Данные, ставшие базой для «Principles of Sociology», были собраны в 17 томов «Descriptive Sociology», некоторые из которых были опубликованы до того, как вышел в свет I том «Principles of Sociology».

В своей попытке построить индуктивную теорию общества Самнер, видимо, принимал понятие «эволюция» как само собой разумеющееся и лишь *демонстрировал* ее проявления, за что сам критиковал Спенсера. Но под эволюцией он понимал не увеличение сложности, как Спенсер, а просто «приспособление». «Суть эволюции состоит в приспособлении жизни к ее условиям... наличные социетальные формы... должны составлять эволюционные серии, т. е. последовательность форм, развивающихся из предшествующих форм в связном порядке с выживанием наиболее приспособленных элементов... концепция приспособления к условиям жизни... — это общий (broad) смысл эволюции»²¹⁷.

Келлер также считал Спенсера не ученым, а философом и опирался на биологические понятия из «Происхождения видов» Дарвина. Его работа «Societal Evolution» была откровенной попыткой приложить биологические понятия вариации, отбора, трансмиссии и адаптации к человеческому обществу²¹⁸.

В. Ф. Огберн сделал следующий шаг, отказавшись от понятия «эволюция» применительно к изучению культуры (Social Change, 1922), заменив его терминами: «аккумуляция или рост культуры», экспоненциальная кривая культурного роста, неравномерная, случайная «скачкообразная природа социального изменения»²¹⁹.

Как и Самнер, Келлер признавал разницу между «прогрессивным» движением и регрессией, имеющей место в отдельных случаях²²⁰; но он включал их в понятие эволюции, поскольку оба феномена считал ее формами²²¹. Эта интерпретация делала ненужной дискуссию об общей и специальной эволюции.

Такое смешение поступательного движения с другими типами изменений по аналогии с биологией заметно в работах Мердока, ученика Келлера: «Термин "эволюция", разумеется, означает просто процесс адаптивного изменения... Группа процессов, обычно обозначаемая как культурные изменения... сходна практически во всех отношениях с процессами органических изменений, известных биологам как эволюция... термин «эволюция» правильно применять только к конкретным историческим последовательностям изменений... он должен означать, как и его биологический прототип, не концептуальную абстракцию, но самые конкретные процессы упорядоченных адаптивных изменений...

²¹⁷ Sumner W.G. and Keller A.H. The Science of Society. New Haven, 1927. Vol. I. P. 339, vol. III. P. 2226.

²¹⁸ Keller A.G. Societal Evolution. N. Y., 1916. P. VII.

²¹⁹ Ogburn W.F. Social Change. N. Y., 1922. P. 343, 107, 108.

²²⁰ Keller A.G. Op. cit. P. 329, 149, 276.

²²¹ Ibid. P. 276.

Процессы культурных вариаций и дифференциаций в социальной организации, как и в языке, таким образом, являются прежде всего генетическими по характеру и, следовательно, вполне правомерно могут быть обозначены как эволюционные в самом точном смысле»²²².

Поскольку он не провел различия между эволюцией и другими типами изменений, в главе «Evolution of social organization» работы «Social Structure»²²³ представлена не эволюция номенклатуры и структуры рода, но многонаправленность возможностей их изменения.

В антропологических исследованиях Колумбийского университета, а затем в Калифорнийском университете в Беркли понятие культурной эволюции отождествлялось с историей. «Общей чертой всех форм эволюционной теории является то, что каждое живое существо рассматривается как результат исторического развития... Эта точка зрения вносит в социальные науки историческую перспективу и революционизирует их методы. Развитие этнологии во многом обязано тому, что была принята эволюционная точка зрения, убеждающая нас в том, что ни одно событие в жизни народа не происходит без того, чтобы оказать влияние на последующие поколения... Таким образом, история культуры передает непрерывность идей и изобретений начиная со стадий, на которых мы обнаруживаем современные нам примитивные племена... Историю человечества можно реконструировать, исследуя форму тела, языки и обычаи. Мы намерены открыть законы, управляющие развитием сознания, с помощью тщательного сравнения его различных проявлений»²²⁴.

Еще раньше Боас писал: «Существуют определенные законы, управляющие ростом человеческой культуры, и наша задача открыть эти законы. Цель нашего исследования заключается в выявлении процесса, в ходе которого развиваются определенные стадии культуры... иными словами, мы пытаемся раскрыть историю их развития»²²⁵. Однако в последующие годы он все более возражал против экстравагантных заявлений экстремальных эволюционистов из-за обобщений, основанных на недостаточных данных²²⁶.

Как ученик Боаса, Кребер внес в Калифорнийский университет недоверие к «универсальным схемам однолинейного типологического развития»²²⁷ и интерес к частным явлениям и их развитию, что Кребер часто называл историей. Он считал эволюцию «историческим подходом»: «концент эволюции, установленный Дарвином... в значительной степени историчен: процесс, образованный изменением во времени»²²⁸. Приравнивание истории и изменения к развитию, к эволюции заметно

²²² Murdock G.P., ed. Studies in the Science of Society Presented to Albert Galloway Keller. New Haven, 1987. P. xviii; Evolution in social organization // In: Meggers B.J. Evolution and Anthropology: a Centennial Appraisal. Washington D.C., 1959. P. 131, 141, 143.

²²³ Murdock G.P. Social Structure. N. Y., 1949.

²²⁴ Boas F. Race, Language and Culture. N. Y., 1949. P. 633, 638.

²²⁵ Boas F. Limitations of the comparative method of anthropology // Science. № 4. 1896. P. 905

²²⁶ Boas F. Race, Language and Culture. N. Y., 1949. P. 284, 309.

²²⁷ Kroeber A.L. The Nature of Culture. Chicago, 1952. P. 61.

²²⁸ Kroeber A.L. Evolution, history and culture // In: Tax S., ed., The Evolution of Man: Mind, Culture and Society. Chicago, 1960. P. 5.

у Стюарда, ученика Кребера, даже в заглавии его книги «Theory of Culture change: The Methodology of Multilinear Evolution» (1955).

Итак, в течение века можно проследить регресс от точного значения понятия эволюции к очень общим, размытым и двусмысленным понятиям, которые используются в социальных науках до сих пор.

По разным причинам — из боязни обвинений в этноцентризме, европоцентризме, воинствующем атеизме, из-за приравнивания раннего культурного эволюционизма к философии или социологии, из-за незнания документальной части работ Спенсера — все, что писалось об эволюции в Америке на рубеже XIX и XX вв., отражало более идеи Дарвина, чем Спенсера, и авторы не отличали эволюцию от других типов изменений. Тем не менее Стюард попытался преодолеть предубеждение против эволюционизма, которое существовало в течение десятилетий²²⁹. Отказавшись от субстанционалистских идей XIX в., он использовал концепцию уровней интеграции так же, как Спенсер: «как методологический инструмент изучения культур различной степени сложности»²³⁰.

Границы применимости понятия социокультурной эволюции. Те, кто всерьез работает с концепцией эволюции, не считают ее универсальной формой социокультурной динамики. Чтобы это понятие было полезным в антропологии, его следует относить к особой форме процессов; оно должно быть менее общим, чем изменение.

Некоторые авторы приписывают эволюционистам утверждения, что культуры везде развиваются в «неизбежной последовательности»²³¹, что все культуры «с необходимостью поступательно продвигаются через сходные стадии»²³², что значимые кросс-культурные закономерности «должны относиться ко всем человеческим обществам»²³³, что эволюция «универсальна и неизбежна»²³⁴.

Но такого рода утверждения ошибочны, и Карнейро²³⁵ показал, что подобные представления отсутствуют в большинстве классических работ. Тем более это не относится к неозволюционистам, которые признавали и неоднократно описывали случаи утраты культурной сложности, процесс, обратный эволюции, называемый регрессией или деволуцией. Более того, они отрицают неизбежность этой формы изменчивости: «Ни одно общество, если оно оказывается хорошо адаптированным к окружающим условиям, не откажется от своего образа жизни и не примет нового, сколь бы термодинамически эффективным он ни был по объективным стандартам, пока его не вынудят к этому внешние силы»²³⁶. Эту тенденцию «культура в покое... остается в покое» Хардинг назвал принципом стабилизации²³⁷.

²²⁹ См. Steward J.H. Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, 1955.

²³⁰ Ibid. P. 52.

²³¹ Driver H.E. Indians of North America. Chicago. 1961. P. 319.

²³² Dobzhansky T. Mankind Evolving. New Haven. 1962. P. 8.

²³³ Steward J.H. Theory of Culture Change... P. 5.

²³⁴ Murdock G.P. Evolution in social organization. P. 129.

²³⁵ Carneiro R.L. The measurement of cultural development... P. 1013—1023.

²³⁶ Kaplan D. The law of cultural dominance // In.: Sahlins M.D. and Service E.R., eds. Evolution and Culture. Ann Arbor. 1960. P. 80.

²³⁷ Harding T.G. Adaptation and stability // In.: Sahlins M.D. and Service E.R., eds. Op. cit. P. 54.

В свое время именно Боас приписал эволюционизму идею неизбежности развития каждого общества: «Следует попытаться более ясно понять, что подразумевает теория однолинейного культурного развития. Она означает, что различные группы человечества в самые ранние времена начинали с общего состояния отсутствия культуры... и повсюду развивались приблизительно по общим линиям, делая одинаковые изобретения и развивая сходные обычаи и верования»²³⁸.

Л. Уайт, один из самых известных ранних неозволюционистов, напротив, отмечал, что, согласно классическим представлениям, хотя динамика культур характеризовалась определенными стадиями развития, речь не шла о том, что это относится ко всем группам и народам. Более того, эти стадии выделялись с помощью самых общих критериев. Однако изменяется ли каждое общество так же, как культура человечества в целом — это другой вопрос. В случае построения идеально-типической стадильности развития человечества речь идет о культурной эволюции. Описание изменений, происходящих в отдельных обществах, называется историей культуры. Согласно Уайту, невозможно применять формулы общей культурной эволюции к отдельным народам²³⁹.

Другой аспект ошибочной интерпретации понятия эволюции связан с приписыванием ей имманентности. Так, Кребер считал, что Уайт трактовал ее как «фиксированный, необходимый, имманентный и предопределенный процесс»²⁴⁰. Об этом же писал Лоуи, называя эволюционизм теорией, утверждающей, что «имманентный закон является причиной того, что во всех обществах одинаковые обычаи эволюционируют в одинаковой последовательности»²⁴¹.

Современные антропологи не придерживаются таких идей. Для них единственная имманентность, релевантная эволюции культуры, — это природное свойство человечества приспособляться к окружению посредством адаптаций через построение искусственных объектов. Однако приспособления, которые ведут к большей культурной сложности, могут происходить только при благоприятных условиях, и основная проблема состоит в том, чтобы определить, каковы эти условия.

Динамические характеристики эволюционных процессов

Неравномерность эволюции. Важной задачей является определение динамических характеристик эволюции. А. Сполдинг указывал, что при ближайшем рассмотрении направленность эволюции оказывается последовательностью крутых подъемов и плато. Он описывает эволюцию как «соединение формальных инноваций», как «появление ключевого изобретения — своего рода квант продвижения, — за которым следует ряд функционально связанных дополнительных инноваций. Короткие

²³⁸ Boas F. Mind of Primitive Man. N. Y. 1938. P. 178.

²³⁹ White L.A. Diffusion vs. evolution: an anti-evolutionist fallacy // American Anthropologist. № 44. 1945. P. 345, 343.

²⁴⁰ Kroeber A.L. History and evolution // Southwestern Journal of Anthropology. № 2. 1946. P. 9.

²⁴¹ Lowie R.H. Primitive Society. N. Y., 1920. P. 48.

периоды быстрых изменений разделяются относительно длительными периодами сравнительного спокойствия, хотя отнюдь не полной культурной стагнацией; конечно... технологические инновации принимаются, если они заметно выше в отношении продуктивности... [Концепция] стадии культурного развития — это комбинация идеи однонаправленности и способа продвижения через ключевое изменение; это ступени культурных изменений, последовательно ведущие вверх»²⁴².

Такой взгляд на эволюцию напоминает концепцию Моргана неравномерного развития, предполагавшую, что человечество удерживается на определенной ступени, пока какое-либо великое изобретение или открытие не придаст ему новый и мощный импульс для дальнейшего продвижения²⁴³.

Сходную позицию занял Чайлд, базируясь на археологических данных: «...процесс не был непрерывным... На всей территории [исследуемых областей] археологические записи прерывались "темными веками". В каждом месте или регионе археология может и должна обнаружить регрессию и прогресс в архитектуре жилища, сельской экономике, инструментах, средствах коммуникации. Эти феномены указывают на природные или социальные катаклизмы... часто встречающиеся в письменной истории. Но их последствия не кумулятивны. Регрессии обычно только временны»²⁴⁴. Он также отмечает, что «за радикальными и революционными инновациями следуют популяционные взрывы — так свидетельствуют имеющиеся в наличии статистические данные»²⁴⁵. Эти «революции» Чайлд считал «фазами или стадиями в историческом процессе»²⁴⁶.

Подобно Моргану и Чайлду, Л. Уайт также проводил различие между эволюцией как сериями количественных изменений и революцией как качественным преобразованием: «Эволюция — это изменение в рамках и пределах системы. Революция — это радикальная трансформация системы, замещение одного принципа или базиса организации другим»²⁴⁷. Такие революции в культуре не рассматриваются как мгновенные или как результат отдельного открытия или изобретения. Напротив, Уайт полагал, что культурные революции осуществляются через переходные стадии, и соответственно проводил различие между макро- и микроэволюцией.

Ступенчатый паттерн культурной эволюции наблюдали и другие ее исследователи второй половины XX в. В археологических записях Меггерс, например, нашла свидетельство перемежающихся периодов медленных и быстрых изменений в эволюции четырех последовательно усложняющихся типов аграрных культур²⁴⁸.

²⁴² Spaulding A.C. The dimensions of archeology // In: Dole G.E. and Carneiro R.L. eds. *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*. N. Y., 1960. P. 453, 454.

²⁴³ Morgan L.H. *Ancient Society* Cambridge, Mass. 1964. P. 40.

²⁴⁴ Child V.G. *The Progress of Archeology*. L., 1944. P. 109.

²⁴⁵ Child V.G.. *What happened in History*. P. 23.

²⁴⁶ Child V.G.. *Man Makes Himself*. L., 1941. P. 23.

²⁴⁷ White L.A. *The Evolution of Culture...* P. 281.

²⁴⁸ Meggers B.J. The law of cultural evolution as a practical research tool // In: Dole G.E. and Carneiro R.L. *Op. cit.*

Ступенчатую концепцию эволюции разработал Сервис. В отношении биологического и культурного развития он сформулировал принцип «локальной непоследовательности прогресса», подразумевающий маловероятность того, «что последовательные стадии прогресса... осуществляются в одном и том же месте»²⁴⁹. И далее «общий прогресс по характеру своему нерегулярен и непоследователен; это не прямолинейное движение от одного продвинутого вида к последующему»²⁵⁰.

Общая эволюция. В целом совокупный результат, порождаемый тенденцией отдельных культур к усложнению, называют универсальной, общей или иногда однолинейной или прямолинейной эволюцией. Ее специфика по сравнению с развитием локальных культур определяется следующим образом:

- процесс, общий для всего культурного развития (Стюард и др.)
- эволюция в культурной истории человечества (Стюард)
- эволюция культуры как единой целостности (Стюард)
- эволюция культуры человечества в целом (Уайт)
- эволюция культур мира как взаимосвязанного целого (Сервис)
- эволюция тотальности [культуры] (Сервис)
- всеохватывающий паттерн роста человеческого общества (Гуди)

Представление об эволюции культуры в целом, т. е. «универсально-го» или всемирного феномена, относится к культурным формам вне зависимости от конкретных мест, времени, обществ, индивидов, с которыми они фактически связаны.

Попытки определить курс культурной эволюции в общем виде критиковались многими, включая самих эволюционистов, на основании того, что упускались из виду вариации среди отдельных культур. Стюард, например, не соглашался, ссылаясь и на других антропологов, с Л. Уайтом, считавшим, что вариации в примитивном мире, породившие локальные культурно-экологические формы адаптации, традиции ареала, диффузию и др., не важны. Но это неверно. Уайт и другие сторонники идеи общей эволюции выделяли из данных об отдельных культурах одинаковые черты и строили археологические и исторические тренды общего увеличения сложности культурных форм

Вариации, о которых говорил Стюард, значимы для объяснения различий между отдельными культурами, но они не приносят пользы при объяснении черт, общих для них. Иными словами, нецелесообразно использовать частные различия, пытаясь установить генеральный тренд, включая направление общей культурной эволюции.

Существует два пути изучения наличия эволюции в культуре как общем человеческом феномене. Один из них состоит в сравнении наиболее сложных культур в разные периоды времени, чтобы определить, проявляют ли они тенденцию к усложнению. Другой — в отслеживании направления изменений во времени на репрезентативной выборке культур и определении того, превышает ли количество усложняющихся культур численность упрощающихся или остающихся стабильны-

²⁴⁹ Service E.R. The law of evolutionary potential // In: Sahlins MID. And Service E.R. Op. cit. P. 99.

²⁵⁰ Ibid. P. 97.

ми. Сторонники концепции общей эволюции использовали оба метода и выявили, что большинство изменений направлено в сторону усложнения. Преимущество выделения в изучаемых культурах общих черт по сравнению с частными различиями состоит, по мнению Чайлда, в том, что оно помогает обнаружить принципы и процессы изменений: «Абстракция [в классификационных науках], конечно, оправданна, помогая увидеть, что общие правила существуют и работают»²⁵¹.

Однако интересы Стюарда, а вслед за ним многих современных эволюционистов направлены на изучение развития отдельных культур. Более того, иногда утверждается, что эволюцию можно продемонстрировать, только показав, что отдельная культура усложняется без контакта с другими. «Методология эволюции содержит два жизненно важных допущения. Во-первых, постулируется, что истинные параллели форм и функций развиваются в исторически независимых последовательностях или культурных традициях. Во-вторых, эти параллели объясняются независимым действием идентичной причинности; в каждом случае... мы исходим из базовой предпосылки, что ключевой методологической чертой эволюции является детерминация повторяющихся причинных связей в рамках независимых культурных традиций»²⁵². В другом месте Стюард пишет: «Культурная эволюция... предполагает, что культурные паттерны в разных частях мира генетически не связаны и все же движутся параллельными последовательностями»²⁵³.

Однако сложившаяся практика изучать эволюцию только на уровне отдельных культур — это результат смешения общего с частным, т. е. развития человеческой культуры в целом с историями отдельных культур. Это смешение приводит к недопониманию и, по мнению Уайта, к деструктивным для антропологии последствиям: «Одним из печальных следствий приравнивания эволюции к истории при интерпретации культурных феноменов была попытка заставить эволюционизм выполнять работу истории — печальная, поскольку, когда открылось, что эволюционизм [не годится для этого], его дискредитировали как бесполезный или ненадежный»²⁵⁴.

«Работа истории» — объяснять различия между отдельными культурами. Но подобно тому, как различия между культурами не приносят пользы при формулировании общих принципов, последние нельзя использовать, чтобы «объяснить каждую и все культуры»²⁵⁵.

Изучение отдельных последовательностей событий не свидетельствует о наличии эволюции; в лучшем случае можно получить ответ на вопрос, как осуществляются изменения. Эволюция прослеживается не только в культурах, находящихся в контакте друг с другом, но ее сильнейшим стимулом становится взаимная диффузия культурных черт.

²⁵¹ Child V.G. Archeology and anthropology // Southwestern Journal of Anthropology. № 2. 1946. P. 243.

²⁵² Steward J.H. Evolution and process // In: Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory. Chicago, 1953. P. 315, 324.

²⁵³ Steward J.H. Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution. Urbana. 1955. P. 12.

²⁵⁴ White L.A. The concept of evolution in cultural anthropology. P. 11.

²⁵⁵ Steward J.H. Theory of Culture Change... P. 29.

Об этом в связи с развитием технологии Чайдд писал: «... Возрастание способности изготовлять вещи и осуществлять деятельность, что было нашей центральной темой, — это отражение роста знаний о мире. Технический прогресс, изучаемый археологией... это приложение Науки, т. е. своего рода работающего систематизированного знания и опыта, полученных из внешнего мира... Диффузия изобретений... служит археологическим доказательством накопления человеческого опыта, благодаря чему происходит рост науки. Это показывает, что наука всегда, как и теперь, интернациональна — коллективное наследие человеческого вида как такового, не привязанное ни к одной линии или культурной группе, но поглащающее вклады ото всех»²⁵⁶.

Таким образом, отсутствие связей между культурами не является критерием для оценки того, эволюционирует ли каждая из них и в каком направлении. Многочисленные исследования показали, что пространственная разделенность культур, имеющих общие черты, не служит доказательством наличия общей эволюции. В каждом случае продвижение одного общества путем диффузии могло передаваться другим, для которых это становилось стимулом к усложнению. Так могло продолжаться до тех пор, пока многие общества не вовлекались в долговременную всемирную эволюцию какой-либо культурной формы. И дистанция между ними оказывалась столь значительной, что появление сходных черт казалось независимым.

«Специфичная» эволюция. Свидетельства кросс-культурных регулярностей, включая эволюцию, конечно, должны черпаться из отдельных культур. Однако процесс генерализации сфокусирован на сходствах, а не различиях. Специфичные характеристики времени и места, различные для отдельных культур, исключаются из генерализующей формулировки. По этой причине антропологи, прослеживающие истории отдельных культур, нуждаются в различении эволюции в культуре в целом и в отдельных культурах. Такую попытку предпринял Стюард в поисках регулярностей или параллелей в пределах ограниченного количества отдельных обществ, назвав это многолинейной эволюцией. Однако при этом он не отделил эволюцию от других типов процессов. Контраст между изменением в отдельных культурах и эволюция последовательных уровней интеграции изучили и сделали более отчетливым Салинс, Сервис и ряд их учеников (*Evolution and Culture* (1960)). В этой работе последовательность изменений в отдельной культуре была обозначена как специфичная эволюция, а последовательность стадий или уровней интеграции — как общая эволюция²⁵⁷: «существует два типа эволюции или, точнее, два аспекта целостного эволюционного процесса: специфичный, или адаптивный, и общий, или прогрессивный... для культуры, как и для жизни, эволюция включает в себя и «продвижение», и «дивергенцию», и всеохватный прогресс, и вариации. Эти два аспекта соответственно обозначаются как общая и специфичная эволюция»²⁵⁸. По словам Салинса: «Кажется вполне очевидным... что и в биологической, и в культурной сферах

²⁵⁶ Child V.G. *The Progress of Archeology*. L., 1944. P. 115.

²⁵⁷ См.: Sahlins M.D. and Service E.R., eds. *Evolution and Culture*. Ann Arbor. 1960.

²⁵⁸ Sahlins M.D. and Service E.R. *Op. cit.* P. 7, 11.

эволюция движется одновременно в двух направлениях. С одной стороны, она порождает многообразие посредством адаптивной модификации: новые формы дифференцируются из прежних. С другой — эволюция порождает прогресс: формы более высокого порядка возникают из предшествующих и превосходят их. Первое из этих направлений — специфичная эволюция, а второе — общая эволюция... фундаментальное различие между [ними] состоит в следующем: первая — это связанная, историческая последовательность форм; вторая — последовательность стадий, представленных формами данного порядка развития... Если суммировать [сказанное], то общая эволюция культуры есть переход от меньшей к большей трансформации энергии, от более низкого к более высокому уровню интеграции и от меньшей к большей степени общей адаптивности. Специфичная эволюция — это полигенетический, исторический многолинейный переход отдельных культур [от одной стадии к другой], их адаптивная модификация»²⁵⁹. «Специфичная эволюция», как видно из сказанного, относится ко всем их адаптивным процессам и дивергенциям. Вопрос заключается в том, все ли их следует включать в понятие «эволюция» или только процесс усложнения.

Диверсификация, вариации, адаптация, специализация, увеличение эффективности — это типы изменений социокультурных единиц. Однако в этнографической литературе описано множество таких, что не ведут к потенциальному количественному увеличению разнокачественных источников энергии, согласно Сервису, характеризующему эволюцию. В дописьменных обществах наблюдаются движения в противоположном направлении, которые можно назвать деволуцией или ретрогрессией. Хотя Сервис называл их «специализированными», они не приводят к увеличению структурной дифференциации системы с соответствующей специализацией функций; это скорее ее вторичное упрощение как адаптация к сужению границ окружения.

«Вариации» и «диверсификация» означают разные направления изменений в обществе и культуре. Вариации не ведут к усложнению культур, оставляя их на одном и том же уровне сложности. Эффективность, согласно Сервису, также, если говорить о конкретном окружении, не обязательно обуславливает усложнение системы. А Хардинг отмечал: «Перемещение в новое окружение и адаптация к нему в культуре, как и в жизни... иногда вызывает *упрощение*; в жертву приносятся специализированные части, бывшие жизненно важными в прежних условиях»²⁶⁰. Что касается локальной адаптации отдельной социокультурной единицы, то Сервис признавал, что этот путь может стать для нее тупиковым, но само по себе сохранение адаптивности необходимо для дальнейшей ее эволюции. Иными словами, адаптивная специализация порой становится ретрогрессивной.

Стюард рассматривал подобную адаптацию к физическому окружению как причинный фактор культурного развития. «Такая адапта-

²⁵⁹ Sahlins M.D. Evolution: specific and general // In: Sahlins M.d. and Service E.R. (eds.). Op. cit. P. 12–13, 33, 38.

²⁶⁰ Harding T.G. Adaptation and stability // In: Sahlins M.D. and Service E.R. (eds.). Op. cit. P. 51.

ция — важный креативный процесс — называется *культурной экологией*»²⁶¹. Однако, как показывают, например, исследования, связанные с номадами, это отнюдь не единственное основание для эволюционной типологии обществ: не все ее формы носят эволюционный характер; экологическая адаптация сообществ, относящихся к разным социокультурным типам, в сходных условиях порождает номадизм разных типов и культуры неодинаковой степени сложности. Таким образом, она может быть необходимым, но недостаточным условием для эволюционных изменений.

Сервис утверждал, что «эволюция в целом есть продукт эволюции отдельных обществ» и что «эволюционный процесс является единственным». Он утверждал также, что «адаптация культуры к природному окружению — важный аспект эволюционного процесса... [однако] окружение включает в себя не только природный аспект, [но и] социальные системы... изобретения и открытия, заимствования, неосознаваемые исторические «случайности», изменения, происходящие из любого источника — все это сырье для эволюционного изменения в культуре»²⁶². В то же время не все согласны с его выводом, что «отбор черт и их функциональное приспособление через адаптацию в конкретных системах»²⁶³ приводит к необходимости к эволюции. Понятие изменения (включая диверсификацию или вариацию, повышение уровня организованности с модификацией и адаптацией) охватывает более широкий класс событий, чем эволюция, если им обозначать усложнение жизненной среды людей или «культурное доминирование», определяемое Капланом через увеличение разнообразия и эффективности энергодобывающих приспособлений. Такие изменения эволюционны лишь в той степени, в какой они обнаруживают усложнение, доминирование, использование энергии, «всеобщую адаптацию» и повышение уровня интеграции человеческих сообществ. Таким образом, хотя некоторые типы изменения являются *специфичными примерами* эволюции, их нельзя рассматривать как отдельные *типы* эволюции. Кроме того, для регрессивной адаптации следует использовать незволюционный термин.

Тенденция приравнивать все адаптивные изменения к эволюции отчасти происходит из свободного использования биологических аналогий Стюартом, Кребером, Салинсом. А до них Дж. Хаксли рассматривал биологические и культурные изменения как «единый процесс». Он писал: «В последние десятилетия стало ясно, что вся феноменальная реальность есть единый процесс, который можно назвать эволюцией. Дальнейшее изучение заставило нас дать общее определение эволюции: эволюция — это самоподдерживающийся, самотрансформирующийся, самотрансцендирующий процесс, направленный во времени и, следовательно, необратимый, который в ходе своем порождает любую свежую новизну, большее разнообразие, более сложную организацию, более высокие уровни осведом-

²⁶¹ Steward J.H. Theory of Culture Change... P. 5.

²⁶² Service E.R. Cultural evolution // International Encyclopedia of social Sciences. P. 226.

²⁶³ Ibid. P. 226.

ленности и увеличивающуюся сознательность ментальной активности»²⁶⁴.

Кребер, который был более склонен к историцизму, чем к эволюционизму, приблизился к различению эволюции от других типов изменений, когда приравнивал «макродинамический» процесс к эволюции («истории») культуры, или «генеральный курс роста», с одной стороны, а с другой — «микродинамический» процесс к любому изменению структуры и функции в отдельных культурах в относительно ограниченный период времени²⁶⁵. Хотя он не уточнил это различие, оно разрабатывалось в последние годы в целом ряде исследований, посвященных усложнениям малых масштабов и теперь носит название микроэволюции.

Использование понятий из одной науки в рамках другой не всегда плодотворно, как, например, применение к культуре традиционных понятий биологической эволюции. Биологи чаще всего определяют ее безотносительно к сложности через такие распространенные показатели, как более или менее непрерывное изменение; диверсификация и филетическое ветвление; наследование с модификацией; адаптивное изменение. Таким образом, это понятие в биологии оказывается менее точным, чем в антропологии. Неадекватное применение более общего биологического концепта к культуре имело результатом расширение когда-то точного определения эволюции вплоть до включения в него всех типов изменений. Это, следовательно, был шаг назад, дискредитировавший ценный инструмент для интерпретации индивидуальных культур и их частей.

Правда, в последнее время в биологии проявляется тенденция ассоциировать органическую эволюцию с усложнением и даже считать «достижение новых уровней сложности» критерием эволюции.

В 1960-х гг. Сандерс и Прайс обратились к идее Куна использовать понятия линии и градации в качестве эволюционных рамок. Кун определял ступень (grade) как уровень экологической сложности или тип жизнеобеспечения: «Ступень, — это стадия физической адаптации к специфичному образу жизни, по-другому называемая экологической нишей. Линия — это линидж, генетический континуум; последовательность животных в процессе филетической эволюции... от наиболее раннего из различимых предков до современной формы. Линия может проходить через несколько ступеней, а ступень может включать в себя популяции животных, принадлежащих к различным линиям...»²⁶⁶

Таким образом, когда формы классифицируются как стадии или уровни развития для общей и для специфичной эволюции, проблема различий между этими ее аспектами разрешается. Салинс демонстрирует это применительно к расслоению в обществе: «Социальная стратификация может быть разделена на два аспекта: степень стратифицированности и форма системы стратификации. "Степень стратифицированности" относится к сложности системы статусов, например, количество рангов разного рода и мера неравенства их привилегий в экономической, социальной, религи-

²⁶⁴ Huxley J. Evolution, cultural and biological // In: Thomas W.L., ed. Current Anthropology. Chicago. 1956. P. 3.

²⁶⁵ Kroeber A.L. Evolution, history and culture // In: Tax S. (ed.). Op. cit. P. 13–14.

²⁶⁶ Coon C.S. The Origin of Races. N. Y., 1962. P. 306–307.

озной жизни. "Форма стратификации" относится к социальной организации системы статусов, т. е. к социологическим принципам, детерминирующим дифференциацию рангов»²⁶⁷.

Многолинейная эволюция. Хотя Уайт и Чайлд продолжали разрабатывать ранее направление общего эволюционизма, многие из эволюционистов XX в. придерживались догмы, что генерализации их предшественников были ненаучными. Однако Стюард, получивший историческое образование, но проявлявший живой интерес к антропологии, попытался примирить классические идеи с атомистической традицией Боаса, предложив «новый подход», направленный на достижение «понимания развития человеческих культур в эволюционных терминах»²⁶⁸.

Пройдя подготовку в исключительно партикуляристских рамках исторической этнологии, Стюард не считал, что все культуры эволюционируют одним и тем же путем. Однако как представитель науки он стремился к обобщению. И потому обратился к сходным последовательностям культурных и экологических феноменов ограниченных типов. Эти наборы последовательностей он рассматривал как различные «линии» эволюции, по которым развиваются отдельные культуры. Таким образом, «новый подход» Стюарда представлял собой компромисс между полной генерализацией и партикуляризирующим изучением истории. Он состоит в выделении ограниченного количества примеров конкретного типа («линии») культуры, функционально-историческом анализе этих культур, формулировке утверждений о «причине и следствии, регулярностях или законах»²⁶⁹.

Однако отбор культур ограниченного типа в конкретном окружении с необходимостью делает анализ в известной степени партикуляристским. Генерализации же, полученные в результате такого исследования будут применимы только к отдельному типу отобранной последовательности событий. Чтобы получить обобщения с более широкими границами применимости, необходимо искать регулярности по другим «линиям».

Подобно Уайту и другим эволюционистам Стюард выделял общие диагностические показатели для отдельных уровней культурной сложности в конкретные исторические периоды, чтобы обнаружить те из них, которые оказывались общими для различных последовательностей событий. Таким образом, разница между этим «мультилинейным» подходом и общим эволюционизмом основывалась не на фундаментально иных предпосылках или техниках, но на степени обобщенности.

«Концепция уровней социокультурной интеграции обеспечивает новые рамки соотнесения и новое значение паттерна; она облегчает кросс-культурное сравнение»²⁷⁰. Вместе с тем подчеркивалось, что «такие уровни — это просто конструкты для анализа отдельных обществ и историй»²⁷¹. С их помощью определялись кросс-культурные регулярности, «которые можно представить как повторяющиеся констелляции

²⁶⁷ Sahlins M.D. Social Stratification in Polynesia. Seattle. 1958. P. X.

²⁶⁸ Steward J.H. Cultural evolution // Scientific American. № 194. 1956. P. 69.

²⁶⁹ Steward J.H. Theory of Culture Change... P. 180.

²⁷⁰ Ibid. P. 52.

²⁷¹ Steward J.H. Evolutionary principles... P. 180.

базовых черт — культурное ядро, — имеющих сходные функциональные взаимосвязи, обусловленные локальными формами экологической адаптации и сходными уровнями социокультурной интеграции... Культурный тип определяется ядерными чертами, которые, во-первых, детерминированы кросс-культурными регулярностями культурной и экологической адаптации и, во-вторых, репрезентируют одинаковый уровень социокультурной интеграции»²⁷²... Соответственно «культурный тип... характеризуется отобранными чертами, а не элементами содержания. Поскольку не существует двух полностью одинаковых культур, необходимо отобрать специальные констелляции черт, обнаруживаемые в двух или более, но не обязательно во всех культурах»²⁷³. Стюард подчеркивает, что «предлагаемые концепции отличаются от точек зрения Л. Моргана, Э. Тайлора и других авторов XIX в., а также В. Гордона Чайлда и Лесли Уайта среди современных. В то время как эти авторы пытаются сформулировать культурное развитие в терминах универсальных стадий, моя цель — найти причины культурных изменений»²⁷⁴.

Стюарда больше интересовало «объяснение» различий между отдельными культурами, чем обнаружение регулярностей и формулирование общих законов: «мультилинейная эволюция... представляет культуру как конкретные формы поведения, характеризующие общество в разные времена и в разных местах. Следовательно, она предполагает поиск объяснений, почему отдельная культура развивается, а не почему меняется культура, понимаемая в общем смысле»²⁷⁵. В другом месте он подчеркивает, что это «экологический подход — попытка изучить, как определенные факторы в каждом данном типе ситуации формируют развитие конкретного типа общества»²⁷⁶.

Эволюция культуры в целом не означает, что каждая культура следует неизбежному плану последовательных изменений. Как отмечал Уайт, «единство и разнообразие не являются взаимоисключающими; напротив, они характерны для многих видов организации феноменов, как, например, симфонические композиции. То же с культурой: она бесконечно многообразна в своих частных проявлениях, но обладает также внутренней упорядоченностью и униформностью»²⁷⁷.

Различие между мультилинейным и общим эволюционизмом состоит прежде всего в фокусе и акценте. В то время как в рамках первого выделяются детализированные регулярности среди последовательностей культурных изменений ограниченного типа, в рамках второго их масштаб увеличивается, и они выводятся из более обширного универсума культурных последовательностей.

Как отмечал Бинфорд²⁷⁸, различия между этими подходами, между Уайтом и Стюардом определяются расхождением во взглядах на реле-

²⁷² Steward J.H. Theory of culture Change... P. 5–6, 89.

²⁷³ Steward J.H. Evolution and process. P. 321.

²⁷⁴ Steward J.H. Theory of Cultural Change... P. 5.

²⁷⁵ Ibid. P. 1.

²⁷⁶ Steward J.H. Cultural evolution. P. 74.

²⁷⁷ White L.A. The concept of evolution in cultural anthropology. P. 120.

²⁷⁸ Binford L.R. Conceptual problems in dealing with units and rates of cultural evolution // Anthropology U.C.L.A. Vol. 1. № 1. 1969.

вантные научные методы, на дедукцию и индукцию. Уайт придерживался гипотетико-дедуктивной позиции; Стюарду был ближе индуктивный метод. Оба подхода валидны, и каждый исследователь, по словам Уайта, имеет «полное право выбрать любой аспект культуры и заниматься проблемами, которые предпочитает»²⁷⁹.

Резюме

В рамках неозволюционизма сохранились базовые исходные допущения классического эволюционизма:

- видовое единство человечества;
- эволюция имеет не биологическую, а социальную и культурную форму;
- эволюция представляет собой движение от более простых, слабо организованных форм социокультурной жизни к более сложным и высокоорганизованным за счет действия механизма естественного отбора (в его социокультурной интерпретации);
- эволюция определяется как имманентными свойствами человеческого организма, так и факторами окружения.

К этим допущениям прибавляются определенные уточнения:

- в отношениях человека с окружением центральное место принадлежит процессам адаптации;
- адаптация подразумевает как приспособление человека к окружению, так и приспособление элементов окружения к своим нуждам;
- в ходе этого процесса человеческие сообщества формируют свою жизненную среду, характеризующуюся определенным потенциалом развития;
- не все адаптационные процессы, подходящие для локального сообщества, имеют общечеловеческую значимость;
- при изучении эволюции следует принимать во внимание связанные с этим процессом динамические формы: деволюцию и отсутствие развития, которые ранее рассматривались как компоненты эволюции.

1. Необходимость адаптации человека к окружению как источник эволюции.

1. Эволюция здесь рассматривается как процесс последовательной успешной адаптации человека в природном и искусственном окружении. Способность к адаптации является врожденным свойством человека, антропологической и даже шире — социобиологической универсалией. Однако реальные результаты ее актуализации неодинаковы.

2. Адаптация осуществляется на всех трех уровнях социокультурной реальности: физическом, социальном, символическом. В рамках неозволюционизма базовым уровнем адаптации считается физический, который в первую очередь связывается с жизнеобеспечением.

3. Социальный аспект адаптации — формы социальной организации — считается обусловленным тремя классами факторов:

²⁷⁹ White L.A. The concept of evolution in cultural anthropology. P. 121.

- врожденной социальностью человека, которая как понятие по содержанию не раскрывается;
- разделением функций в ходе совместного удовлетворения потребностей;
- соседством других сообществ.

4. На пересечении факторов жизнеобеспечения и социальности выделяется область технологий построения и поддержания отношений людей с природным и социальным аспектами окружения.

5. Трактовка эволюционных процессов с точки зрения адаптации подразумевает два класса результатов совместной активности людей:

- адаптация сообществ людей в своем непосредственном жизненном окружении;
- адаптационные приспособления, имеющие глобальное значение.

Выявление этих классов адаптационных приспособлений (технологий жизнеобеспечения, форм социальной организации) обусловило выделение в эволюционном процессе двух базовых уровней:

- специфичная эволюция, или развитие локальных сообществ;
- общая эволюция, или развитие адаптационных приспособлений на уровне всего человечества.

6. Соответственно к классическому определению эволюции добавляется представление об общем и специфичном ее аспектах. В результате в рамках этой темы появляется новая проблемная область: связь между локальным и общим уровнями адаптационных приспособлений, т.е. поиск ответа на вопросы какие из них получают глобальное распространение и почему

Представления о необходимости адаптации человека в природном окружении и обусловленности этим фактором формирования искусственной, созданной им самим жизненной среды в рамках неозволюционизма акцентировались более активно, чем в предыдущий период. Соответственно здесь отчетливо проявляется экологическая ориентированность трактовки развития человеческих сообществ, особенно на уровне изучения специфичной эволюции.

II. Целое и части в трактовке эволюционного процесса.

1. В рамках неозволюционизма в качестве целостности принимается не человечество (общество, культура), а совокупность адаптационных приспособлений. Теперь представление о том, что из всех динамических процессов, обусловленных совместным существованием людей, можно выделить эволюцию как движение от слабоорганизованной простоты к высокоорганизованной сложности, подразумевается само собой.

2. В связи с выделением концепций общей и специфичной эволюции в рамках неозволюционизма появляется несколько основных видов адаптационных приспособлений, составляющих целостности:

- способствующие эволюции на глобальном уровне;
- обуславливающие локальное развитие
- нейтральные по отношению к эволюции;
- мешающие ей.

3. Источниками информации для подтверждения гипотез о процессах специфичной и общей эволюции являются:

- исторические документы, свидетельствующие о событиях прошлого и их эволюционных последствиях;
- результаты классических эволюционных исследований и ранние этнографические данные;
- результаты и этнографические записи современных наблюдений;
- археологические данные.

4. В качестве единиц анализа выбираются:

- Технологии жизнеобеспечения (способы организации хозяйственных процессов и используемые инструменты);
- институциональные формы социальной организации и способы их поддержания на общесоциальном и приватном (семья и объединение семей) уровнях.

Единицами наблюдения являются вещественные (постройки и их территориальное распределение, инструменты, утварь, домашние животные, технологии жизнеобеспечения, диеты) и символические (изображения, обрядовые и ритуальные стереотипы поведения и т. п.) артефакты.

5. Из выборочных наблюдений такого рода выделяются устойчивые культурные черты трех основных классов:

- локальные, характерные, традиционно наследуемые в рамках устойчивого этнического сообщества;
- традиционные, характерные для историко-культурного региона (ареала);
- традиционно сохраняющиеся в глобальном масштабе.

Для выделения таких областей эволюции строилась специальная обоснованная выборка, а из полученных данных составлялись специальные атласы.

III. Общие черты и различия в человеческих обществах и культурах.

1. Проблема общих черт в культурах, дистанцированных друг от друга, формулировалась как «дилемма Тайлора – Галтона», т. е. они в течение длительного времени объяснялись альтернативными способами: либо как независимое изобретение, которое обусловлено общей человеческой природой, либо как заимствование, являющееся результатом диффузии из какого-то одного центра происхождения.

В настоящее время общепринятой является гипотеза, что ряд форм жизнеобеспечения (возделывание почвы, domestикация животных и растений, строительство жилья, приготовление пищи, изготовление одежды и т. п.) является результатом независимого изобретения, хотя способы и инструменты таких преобразований варьируются. Тогда как для конкретных проявлений таких форм (специфичные виды domestичированных животных и растений, орудия труда и т. п.) найдены локусы их первоначального происхождения. То же относится и к символическим образованиям. Способность к символизации считается имманентным свойством человека. В то же время есть основания предполагать, что определенные символические системы (письменность, религиозная символика, мифологические и фольклорные сюжеты и т. п.) зарождались локально, а затем распространялись диффузионным путем.

2. Одним из важных источников объяснения культурных различий является разделение эволюционных процессов на специфичные и об-

щие. Различия объясняются множеством локальных адаптационных находок, которые способствуют развитию отдельных сообществ или историко-культурных регионов (ареалов), но не находят распространения в глобальном масштабе.

Другая причина культурных различий связывается с несходством географических и климатических условий существования человеческих сообществ. Эти различия обуславливают, во-первых, локально специфичные культурные черты, а во-вторых, местные вариации общекультурных эволюционных характеристик.

Третья причина заключается в том, что наряду с эволюционными процессами на локальном уровне адаптация осуществляется путем деволюции, разрушения или длительного отсутствия развития в его классическом определении, т. е. происходящие в сообществе изменения не ведут к его усложнению и повышению уровня организации.

В этом случае синхронное и диахронное разнообразие культур трактуется не только с точки зрения локально специфичных адаптационных форм развития отдельных сообществ и вариаций проявлений общей эволюции, но подразумевается также, что социокультурная динамика не сводится только к эволюции в ее классическом определении. Однако иные формы социокультурной изменчивости пока остаются неизученными. Исключения составляют так называемые циклические или волнообразные процессы, которые в антропологии постулируются, но не описаны так подробно, как эволюционные.

IV. Движущие силы эволюции.

1. В рамках неозволюционизма, как следует из сказанного выше, единственной причиной эволюции считается адаптация человека в природном окружении путем создания искусственной жизненной среды.

2. В качестве движущих сил эволюции рассматриваются социальные и культурные классы факторов, примерно такие же, как и в рамках классического эволюционизма. Отличие заключается в том, что их действие рассматривается с точки зрения вклада в процессы специфичной либо общей эволюции. Кроме того, неозволюционистские построения, как уже говорилось, более связаны с изучением прежде всего вещественного и социального аспектов социокультурной реальности, а не символического, который считается их производной. Соответственно в отличие от классического эволюционизма представления о врожденных идеях оказываются здесь неуместными.

Неозволюционистская схема интерпретации социального и культурного и даже личностного развития сегодня широко используется и пока остается едва ли не единственным способом представленности социокультурной динамики. Предельно расширенное толкование понятия эволюции и его синонима — развития позволяет подводить под него все типы изменений в обществе и культуре. Однако, если использовать его в классическом значении, то возможно решить целый ряд интересных задач:

- изучение процессов развития в строгом определении позволяет перейти от уровня макроисторических исследований к микромасштабным процессам, вплоть до личностных;

- благодаря этому становятся наблюдаемыми механизмы и факторы, обуславливающие развитие;
- соответственно очевидными могут стать различия между эволюцией («микроэволюцией») и другими формами социокультурных процессов;
- в результате появляется возможность не только выявить факторы, способствующие или препятствующие эволюции социокультурных единиц разного масштаба, но и определять динамику их воздействия.

Литература

Классический эволюционизм

- Alland A., Jr.* Evolution and Human Behavior. Garden City, N. Y.: Natural History Press, 1967.
- Bastian A.* Die Vorgeschichte der Ethnologie. Berlin: Harwitz und Grossmann, 1881.
- Bastian A.* Ethnologische Forschungen und Sammlungen von Material. Bd. 1, 2. Berlin, 1871 – 1873.
- Boas F.* Anthropology // Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol. 2. P. 73 – 110. N. Y.: Macmillan, 1930.
- The aims of anthropological research // Science. 1832. № 76. P. 605 – 613.
- Brinton D.G.* The aims of anthropology // Science. 1895. № 2. P. 241 – 252.
- The Basis of Social Relations. N. Y.: Putnam, 1902.
- Burrow J.W.* Evolution and Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Carneiro R.L.* Classical evolution // Main Currents in Cultural Anthropology. Naroll R., Naroll F. (eds.). N. Y.: Meredith Corporation, 1973. P. 57 – 122.
- Comte A.* Cours de Philosophie Positive. Vol. 1. Paris: Borrani et Droz. Libraires, 1852.
- System of Positive Polity. 4 vols. Bridges J.H. (trans.). L.: Longmans, Green, 1875.
- Condorcet A.N., de.* Scetch for a Historical Picture of the Progress of Human Mind. Barraclough J. (trans.). N.Y.: The Noonday Press, 1955.
- Darwin C.* The Descent of Man. 1st. ed. 2 vols. L.: John Murray, 1871.
- The Origin of Species. 6 nd. Ed. L.: John Murray, 1872.
- Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religions Life. Swain J.W. (trans.). Glencoe: Free Press, 1954.
- Emerson R.W.* History / The Complete Essays and other Writing of Ralph Waldo Emerson. N. Y.: The Modern Library, 1940. P. 123 – 144.
- Engels F.* The Origin of the Family, Private Property and the State in Light of the Researches of Lewis H. Morgan. N. Y.: International Publishers, 1942.
- Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. Philadelphia: a Finley, 1819.
- Fiske J.* The doctrine of evolution: its scope and influence // The Popular Science Monthly. 1891. № 39. P. 577 – 599.
- Frazer J.G.* Lectures on the Early History of Kingship. L.: Macmillan, 1905.
- Psyche's Task. 2nd ed. L.: Macmillan, 1913.
- Folk-Lore in the Old Testament. 3 vols. L.: Macmillan, 1919.

- Goldenweiser A.A.* Early Civilization. N. Y.: F.S. Crofts, 1922.
- Cultural anthropology // The History and Prospects of the Social Sciences. Barnes H.E. (ed.). N. Y.: Knopf, 1925. P. 210–254.
- History, Psychology, and Culture. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1933.
- Gumplowicz L.* The Outlines of Sociology. Moore F.W. (trans.). Philadelphia: American academy of Political and social Science, 1899.
- Harris M.* The Rise of Anthropological Theory. N. Y.: Crowell, 1968.
- Hegel G.W.F.* The Philosophy of History. Sibree J. (trans.). N. Y., Dover, 1956.
- Herder J.G.* Outlines of a philosophy of the history of man. Churchill T. (trans.) // Ideas of History. Nash R.H. (ed.). Vol. 1. Speculative Approaches to History. N. Y.: Dutton, 1969. P. 71–83.
- Herskovits M.J.* Man and his Works. N. Y.: Knopf, 1948.
- Hobhouse L.T.* Morals in Evolution. 3 rd ed. L.: Chapman and Hall, 1915.
- Huxley T.H.* Hume, with Helps to the Study of Berkeley. N. Y.: D. Appleton, 1895.
- James W.* The importance of individuals // The Open Court. 1890–1891. № 4. P. 2437–2440.
- Kant I.* Ideas of a universal history from a cosmopolitan point of view. Hastie W. (trans.) // Ideas of History. Nash R.H. (ed.). Vol. 1. Speculative Approaches to History. N. Y.: Dutton, P. 50–66.
- Kingsley C.* The Limits of Exact Science as Applied to History. L.: Macmillan, 1860.
- Kroeber A.L.* History and science in anthropology // American Anthropologist. 1935. № 37. P. 539–569.
- Lamarck J.B.* Philosophie zoologique. 2 vols. Paris: Libraire f. Savy, 1873.
- Leibniz G.W.* The Monadology and other Philosophic Writings. Latta R. (trans.). Oxford: Clarendon, 1898.
- Lovejoy A.O.* The Great Chain of Being. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936.
- Lowie R.H.* Primitive Society. N. Y.: Boni and Liveright, 1920.
- The History of Ethnological Theory. N. Y.: Rinehart, 1937.
- Lubbock J.* (Lord Avebury). The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. N. Y.: D. Appleton, 1870.
- Marriage, Totemism and Religion: An Answer to Critics. L.: Longmans, Green, 1911.
- Maine H.S.* Ancient Law. N. Y.: Scribner. 1871. Lectures on the Early History of Institutions. 3 rd. ed. L.: John Murray, 1880.
- McCabe J.* The FBC of Evolution. N. Y.: Putnam, 1921.
- McLennan J.F.* Studies in Ancient History. First Series. L.: Bernard Quaritch, 1876.
- Studies in Ancient History. Second Series. L.: Macmillan, 1896.
- Mill J.S.* A system of Logic. 1 st ed. N. Y.: Harper (8th ed. L.: Longmans, Green).
- Monboddo J.B.* Ancient Metaphysics; or the Science of Universals. 6 vols. Edinburgh: J. Baltur, 1779–1799.
- Morgan C.L.* Emergent Evolution. N. Y.: Holt, 1923.
- Morgan L.H.* Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family // Smithsonian Contributions to Knowledge. 17. Washington D. C., 1871.
- Ancient Society. N. Y.: Holt, 1878.
- Montesuma's Dinner. N. Y.: New York Labor News Company, 1950.
- Murphree I.I.* The evolutionary anthropologists: the progress of mankind // Proceedings of the American Philosophical Society. 1961. № 105. P. 265–300.

- Nisbet R.* Social Change and History. N. Y.: Oxford University Press, 1969.
- Opler M.E.* Integration, evolution, and Morgan // *Current Anthropology*. 1962. № 3. P. 478–479.
- The history of ethnological thought // *Current Anthropology*. 1965. № 6. P. 319.
- Osborn H.F.* From the greeks to Darwin. 2 nd ed. N. Y.: Scribner, 1927.
- Pitt-Rivers, Lt.-Gen. A.L.F.* The Evolution of Culture and other Essays. Myres J.L. (ed.). Oxford: Clarendon, 1906.
- Powell J.W.* From savagery to barbarism // *Transactions of the Anthropological Society of Washington*. 1885. № 3. P. 173–196.
- Competition as a factoring human evolution // *American Anthropologist*. 1888. № 1. P. 297–323.
- Ratzel F.* The History of Mankind. Vol. 1. Butler A.J. (transl.). L.: Macmillan, 1896.
- Rivers W.H.R.* The ethnological analysis of culture // Report of the British Association for the Advancement of Science. 1911. № 81. P. 490–499.
- Survivals in sociology // *The Sociological Review*. 1913. № 6. P. 293–305.
- Service E.R.* The law of evolutionary potential // *Evolution and Culture*. Sahlins M.D. Service E.R. (eds.). Ann arbor: University of Michigan Press, 1960. P. 93–122.
- Spencer H.* Social Statics. L.: John Chapman. 1851. Progress: its law and cause // *The Westminster Review*. 1857. № 67. P. 445–485.
- First Principles. 1 nd ed. L.: Williams and Norgate. 1863. (4 th ed. N. Y.: D. Appleton, 1896; 6 th ed. L.: Watts. The Thinker's Library, 1937).
- The survival of the fittest // *Nature*, 1872. № 5. P. 263–264.
- The Principles of Sociology. Vol. 1. 1 st. ed. N. Y.: D/ Appleton. 1878 (3rd ed. N. Y.: D. Appleton, 1890).
- The Principles of Psychology. 3 rd ed. 2 vols. N. Y.: D. Appleton, 1883.
- The Study of Sociology. N. Y.: D. Appleton, 1886.
- The social organism // *Essays: Scientific, Political and Speculative*. Vol. 1. L.: Williams and Norgate, 1891. P. 266–307.
- The Principles of Sociology. Vol. 3. N. Y.: D. Appleton, 1897.
- The Principles of Sociology. Vol. 2. N. Y.: D. Appleton, 1899.
- Starcke C.N.* The Primitive Family. N. Y.: D. Appleton, 1889.
- Steward J.H.* Evolution and progress // *Anthropology Today*. Kroeber A.L. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1953. P. 313–326.
- Stocking G.W., Jr.* «Cultural Darwinism» and «philosophical idealism» in E.B. Tylor: a special plea for historicism in the history of anthropology // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1965. № 21. P. 130–147.
- Turgot A.R.J.* On the successive advances of the human mind // *The Idea of History*. Teggart F.J. and Hildebrand G.H. (eds.). Berkeley: University of California Press, 1949. P. 242–259.
- Tylor E.B.* Anahuac: or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern. L.: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1861.
- Researches into Early History of Mankind. 2 nd ed. L.: John Murray, 1870.
- Primitive Culture. 1 st ed. 2 vols. L.: John Murray. 1871 (6th ed. L.: John Murray, 1920).
- Anthropology // *Encyclopaedia Britannica*. 9th ed. Vol. 2. N. Y.: Samuel L. Hall. 1878. P. 104–123. (11th ed. Vol. 3. 1910. P. 108–119. N. Y.: Encyclopaedia Britannica).
- On the game of patolli in ancient Mexico, and its probably Asiatic origin // *Journal of the [Royal] Anthropological Institute*. 1879. № 8. P. 116–131.

- The study of customs // *Macmillan's Magazine*. 1882. № 46. P. 73–86.
- *Anthropology*. N. Y.: d. Appleton and Company, 1916.
- Waitz T.* Introduction to Anthropology. L.: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1863.
- Ward L.F.* Moral and material progress contrasted // *Transactions of the Anthropological Society of Washington*. 1885. № 3. P. 121–130.
- Westermarck E.* The History of Human Marriage. 5th ed. 3 vols. L.: Macmillan, 1921. (3rd ed. L.: Macmillan. 1901).
- White L.A.* Morgan's attitude toward religion and science // *American Anthropologist*. 1944. № 46. P. 218–230.
- «Diffusion vs. evolution»: an anti-evolutionist fallacy // *American Anthropologist*. 1945. № 47. P. 339–356.
- Lewis Henry Morgan: pioneer in the theory of social evolution // *An Introduction to the History of Sociology*. Barnes H.E. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1948. P. 138–154.
- *Ethnological theory* // *Philosophy for the Future*. Sellars R.W., McGill V.J., and Farber M. (eds.). N. Y.: Macmillan, 1949.
- *Der Mensch in der Geschichte*. Bd. 1. Leipzig, 1860.
- *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie*. Berlin, 1884.
- *Zur heutigen Sachlage der Ethnologie in nationaler und sozialer Bedeutung*. Berlin, 1899.

Неоэволюционизм

- Adams R.M.* The Evolution of Urban Society. Chicago: Aldine, 1966.
- Boas F.* Mind of Primitive Man. Rev. ed. N. Y.: Macmillan, 1938.
- *Race, Language and Culture*. N. Y.: Macmillan, 1949.
- Child V.G.* Man Makes himself. Rev. ed. L.: Thinker's Library, 1941.
- *What Happened in History*-Harmondsworth: Penguin Books, 1942.
- *The Progress of Archaeology*. L.: Watts, 1944.
- *Achaeology and anthropology* // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1946. № 2. P. 243–268.
- *Social Evolution*. L.: Watts, 1951.
- Condorcet M.J.A.N.C., Marquis de.* Esquisse d'un tablean historique des progrès de l'esprit humain. Paris, 1795.
- Coon C.S.* A Reader in General Anthropology. N. Y.: Holt, 1948.
- *The Origin of Races*. N. Y.: Knopf, 1962.
- Dobzhansky T.* Mankind Evolving. New Haven: Yale University Press, 1962.
- Dodson E.O.* A Textbook on Evolution. Philadelphia: W.B. Saunders, 1952.
- Dole G.E.* Foundations of contemporary evolutionism // *Main Currents in Cultural Anthropology*. Naroll R., Naroll F. (eds.). N. Y.: Meredith corporation, 1973. P. 247–279.
- Driver H.E.* Indians of North America. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Durkheim E.* The Division of Labor. N. Y.: Macmillan, 1933.
- Evans-Pritchard E.E.* Essays in Social Anthepology. L.: Faber and Taber, 1962.
- Goody J.* Comparative Studies in Kinship. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Harding T.G.* Adaptation and stability // *Evolution and Culture* Sahlins M.D. and Service E.R. (eds.). Ann arbor: University of Michigan Press, 1960. P. 45–68.

- Hodgen M.T.* Early anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.
- Huang, Wen-Shan.* Culturology — its evolution and prospects // Bulletin of the Institute of Ethnology. Academia Sinica. 1969. № 27. P. 1–24.
- Huxley J.* Evolution, cultural and biological // Current Anthropology. Thomas W.L., ed. Chicago: University of Chicago Press, 1956. P. 3–25.
- Kaplan D.* The law of cultural dominance // Evolution and Culture. Sahlins M.D. and Service E.R. (eds.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960. P. 69–92.
- Keller A.G.* Societal Evolution. N. Y.: Macmillan, 1916.
- Kroeber A.L.* History and evolution // Southwestern Journal of Anthropology. 1946. № 2. P. 1–15.
- Anthropology, race, Language, Culture, Psychology, Prehistory. Rev. ed. N. Y.: Harcourt, 1948.
- The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Evolution, history and culture // The Evolution of Man: Mind, Culture and Society. Tax S. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1960. P. 1–16.
- Lippert J.* Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau. 2 vols. Stuttgart, 1886–1887.
- Lowie R.H.* Primitive Society. N. Y.: Boni and Liveright, 1920.
- Meggers B.J.* The law of cultural evolution as a practical research tool // Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White. Dole G.E. and Carneiro R.L. (eds.). N. Y.: Crowell, 1960. P. 302–316.
- Murdock G.P.* Social Structure. N. Y.: Macmillan, 1949.
- Evolution in social organization // Evolution and Anthropology: a Centennial appraisal. Meggers B.J. (ed.). Washington D.C.: The anthropological society of Washington, 1959. P. 126–143.
- Ogburn W.T.* Social Change. N. Y.: B.W. Huebsch, 1922.
- Powell J.W.* The three methods of evolution // Bulletin of the Philosophical society of Washington. 1882. V. 6. P. XXVII–LII.
- Radcliffe-Brown A.R.* The social organization of Australian tribes // Oceania. 1930. № 1. P. 34–63.
- Sahlins M.D.* Social Stratification of Polinesia. Seattle: University of Washington Press, 1958.
- Evolution: specific and general // Evolution and Culture. Sahlins M.D. and Service E.R. (eds.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960. P. 12–44.
- Sahlins M.D. and Service E.R.* (eds.). Evolution and Culture. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960.
- Sanders W.T. and Price B.J.* Mesoamerica: the Evolution of a Civilization. N. Y.: Random House, 1968.
- Service E.R.* The law of evolutionary potential // Evolution and Culture. Sahlins M.D. and Service E.R. (eds.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960. P. 93–122.
- Primitive Social Organization: an Evolutionary Perspective. N. Y.: Random House, 1962.
- Cultural evolution // International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. Vol. 5. P. 221–227. 1962.
- The prime movers of cultural evolution // Southwestern Journal of anthropology. 1968. № 24. P. 396–409.
- Simpson G.G.* The Meaning of Evolution. New Haven: Yale University Press, 1949.

- Smith A.* An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. L., 1776.
- Stebbins L.* The Basis of Progressive Evolution-Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969.
- Steward J.H.* Cultural causality and law: a trial formulation of the development of early civilizations // *American Anthropologist*. 1949. № 51. P. 1–27.
- Evolution and process // *Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory*. Kroeber A.L. (chairman). Chicago: University of Chicago Press, 1953. P. 313–326.
- *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press, 1955.
- Cultural evolution // *Scientific American*. 1956. № 194. P. 69–80.
- Evolutionary principles and social types // *The Evolution of Man: Mind, Culture and Society*. Tax S. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1960. P. 169–186.
- Steward J.H.* et al. Irrigation civilization: a comparative study // *Pan American Union Social Science Monographs*. Vol. 1. 1955.
- Sumner W.G.* Folkways: a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals. Boston: Ginn, 1906.
- Sumner W.G.* and *Keller A.G.* The Science of Society. New Haven: Yale University Press, 1927.
- White L.A.* «Diffusion» vs «evolution»: an anti — evolutionist fallacy // *American Anthropologist*. 1945. № 44. P. 339–356.
- Evolutionary stages, progress, and the evaluation of cultures // *Southwestern Journal of anthropology*. 1947. № 3. P. 165–192.
- *The Science of Culture: a Study of Man and Civilization*. N. Y.: Farrar, Strauss, 1949.
- The concept of evolution in cultural anthropology // *Evolution and Anthropology: a Centennial Appraisal*. Meggars B.J. (ed.). Washington D.C.: The Anthropological Society of Washington, 1959. P. 106–125.
- *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. N. Y.: Mcgraw Hill, 1959.
- Fishman J.A.* (ed.). Language Problems of Developing Nations. N. Y. 1968.
- Hirsch F.* The Social Limits to growth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Hirshman A.* Underdevelopment, obstacles to the perception of change, and leadership // *Daedalus*. 1968. № 97. P. 925–937.
- Luhmann N.* The paradox of system differentiation and the evolution of society // *Differentiation Theory and Social change: Comparative and Historical Perspective*. Alexander J.C. and Colomy P. (eds.). N. Y.: Columbia University Press, 1990. P. 409–440.
- The direction of evolution // *Social Change and Modernity*. Haferkamp H. and Smelser N.J. (eds.). Berkeley: University of California Press, 1990. P. 279–293.
- Schwartz Th.* and *Mead M.* Micro and Macro — cultural models for cultural evolution // *anthropological Linguistics*. 1961. Vol. 3. № 1.
- Tax S.* (ed.). *The Evolution of Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Washburn S.L., Howell F.C.* Human evolution and culture // *the Evolution of Man*. Tax S. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, Vol. 2. 1960.

Историко-культурное теоретическое направление и его производные: диффузионизм, расизм

Исходные теоретические основания

Со временем область научного изучения общества и культуры расширилась, а новые проблемы и факты выходили за пределы эволюционистских объяснений. Их критики отмечали целый ряд ограничений, приводивших к таким интерпретациям данных, которые не находили дальнейших эмпирических подтверждений:

- для доказательства универсальности эволюции сопоставлялись явления, относящиеся к разным историко-культурным и природным условиям, что вело к ненадежным выводам об их социальной значимости. Так, то, что теоретически оценивалось как «пережитки», оказывалось действующими институтами, гибко приспосабливающимися к динамике социокультурной жизни;
- основной акцент ставился на развитии от более простых состояний обществ и культур к более сложным; за пределом внимания оставались другие формы исторических процессов;
- объяснение истории и культуры предполагало, что любое из событий совместной жизни людей генетически предопределяется ее предшествующим состоянием; их обусловленность представлениями о будущем специально не рассматривалась;
- выводы глобально-исторического масштаба делались на основании достаточно ограниченного круга явлений (семейно-брачные отношения; термины родства, хозяйственные формы, религиозные представления); их теоретическое обоснование в качестве детерминант эволюции и определение их взаимного соотношения, характеризующего движение общества и культуры как развитие, не осуществлялись.

Критика парадигмы классического эволюционизма, сложившейся в Англии, Германии, США благодаря таким крупным фигурам, как А. Бастиан, И. Бахофен, Л. Морган, Э. Тайлор, Г. Спенсер, Дж. Фрэзер и др., обусловила поиски других теоретических оснований и моделей для объяснения культурных порядков и изменений. Часть исследователей пыталась усовершенствовать сложившуюся концепцию развития, допол-

няя ее представлениями о многолинейности и обратимости, расширяя круг детерминант изменений. Другие отвергали ее полностью, находя ошибочными и универсализацию эволюции как формы исторического движения, и методологию исторического развития, и методы работы с материалом. Третьих не удовлетворяло характерное для эволюционизма представление о детерминированности культурно-исторического процесса имманентными, видовыми свойствами человека, и они искали иные возможности его объяснения.

На рубеже XIX и XX вв. эволюционистскую трактовку существования человечества во времени сменила так называемая историко-культурная, получившая наиболее широкое распространение в Германии и Австрии. Ее сторонники занимались главным образом историей первобытного общества, реконструируя его — конечно, при крайнем дефиците информации — с предполагаемого момента возникновения до периода появления «первичных», а затем более «поздних» культур. Изменения глобального масштаба приписывались заимствованию артефактов представителями разных народов друг у друга. Иными словами, они предлагали диффузионистское объяснение развития культур, которое предполагает не их самостоятельную эволюцию, но главным образом и даже исключительно взаимное заимствование культурных достижений и их распространение путем миграций.

Следует подчеркнуть, что идеи диффузионизма содержались в рамках эволюционизма, например, распространение «элементарных идей» и формирование «народных идей» у А. Бастиана. Различие заключалось в том, что сторонники теории эволюции рассматривали межкультурный обмен достижениями как всего лишь один из механизмов исторического развития, тогда как последователи историко-культурной ориентации едва ли не отождествляли его с самим этим процессом.

Источники культурного развития

Ф. Ратцель, антропогеограф, считающийся предтечей диффузионизма, изучая пути культурных изменений, происходящих в географическом пространстве, приписывал их контактам между народами. И хотя он нередко говорил об историческом развитии, изучение других истоков этого процесса не входило в круг его интересов. В своей антропогеографии он уделял основное внимание человеку в природном окружении и их взаимодействию приписывал историческое формирование антропогеографической среды. В этих концептуальных рамках утверждался закономерный характер связей между географическими факторами и историко-культурными процессами.

Ратцель считал, что каждый современный народ с характерной для него сложной, длительной историей формировался из различных популяций на определенной территории, природные особенности которой оказали влияние на его культурную специфику. Как и в рамках эволюционизма, считалось, что начальные стадии такого формирования можно реконструировать при изучении существующих бесписьменных народов. Так, К. Еттмар отмечал, что основным объектом этнологиче-

ских исследований в этом отношении считались «естественные» народы, определяемые как «группы, которые благодаря счастливому равновесию не оказались вовлеченными в цепной процесс, называемый „высокими“ культурами и кончающийся глобальной катастрофой». Естественные народы избежали втягивания в этот процесс вследствие своего окраинного положения и малочисленности»¹. Именно поэтому их принимали в качестве источника данных об истоках культуры. Малочисленность отнюдь не связывалась с примордиалистской трактовкой таких народов, поскольку проводилось различие между родством по крови и этнографическим сходством, которое считалось обусловленным внешними контактами и связями между популяциями.

Таким образом, с одной стороны, не отрицалось представление Бастiana о том, что часть своего культурного богатства человечество породило из имманентных ему «элементарных идей». Другие его компоненты появились благодаря усилиям человеческих групп, обитавших в отдельных географически ограниченных регионах, и составили в совокупности «народные идеи». С другой — вслед за Ратцелем признавалась значимость миграции и передвижения вместе с ней отдельных культурных элементов, которые при контактах заимствовались у мигрантов представителями других народов. Следует подчеркнуть, что сам Ратцель не разделял идею эпохи Просвещения о первобытном человеке как органичной части природы, находящемся в гармонии с ней, а впоследствии утратившем это состояние. Его «Naturvolk» — это народ, который находится не в состоянии слияния с природой, но под ее давлением, а все ранние формы хозяйствования детерминированы природными условиями. Соответственно различие между примитивными и цивилизованными народами заключаются не в близости к природе, а в характере отношений с ней: «Культурный народ не освобождается от природы, но усложняет и совершенствует способы ее использования... наша культура связана с природой теснее, чем любая предшествующая, поскольку мы знаем больше о том, что от нее можно получить»².

Л. Фробениус, исходя из учения Ратцеля, в 1893 г. разработал концепцию «культурного круга» в качестве объяснения первоначального формирования и дальнейшего развития культур, которая стала основой «исторической школы» В. Шмидта, В. Копперса и других. Истоки исторических сходств и различий, изменений определялись в соответствии с трактовкой понятия «культура», которая, согласно Фробениусу, есть «самостоятельный организм, автономный от людей», т. е. отдельный индивид — не субъект, а объект культуры; не он создает культуру, а культура «вживается» в него. Каждой культуре, культурной форме или ценности приписывался свой процесс роста, соответствующий биологическому закону сохранения энергии. При исходном допущении о видовом единстве человечества особенности членов различных сообществ трактовались как обусловленные культурой и связывались с характерными чертами естественного окружения. Культура, таким

¹ Ettmar K. *Angewandte Sowjetethnologie // Österreichische Osthefte*. Jg. 4 Heft 5. 1962.

² Ratzel F. *Anthropogeographie*. I Feil. Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. Stuttgart, 1882. B. I, C. 41.

образом, приобретала биполярную обусловленность. Только через обмен полярных жизненных потоков — ее собственных и природных — повышается уровень ее развития, рост и совершенствование, которые порождаются миграциями³.

А. Фридрих, один из последователей Фробениуса, определял культуру и ее генезис через сумму проявлений жизнедеятельности народа. Он подвергал критике эволюционизм за то, что в его рамках рассматривался главным образом «духовный» аспект таких проявлений — магические ритуалы, табу и т. п. — и на основе этих фрагментарных данных делались выводы о формировании и развитии человеческих сообществ. Противопоставляя этому концепцию культурных кругов, он подчеркивал, что благодаря опоре на материальную сторону их жизни появляется возможность рассматривать культурогенез в его полноте и в историческом ключе⁴. В то же время В. Хиршберг подчеркивал, что не следует ни недооценивать, ни переоценивать значение природной среды в формировании первобытности. Она могла благоприятствовать развитию одних хозяйственных форм и тормозить другие; в свою очередь, это воздействовало на социальные отношения, религию, иные аспекты культуры. Он полагал, что наибольшее влияние природная среда оказывала на общества с присваивающим типом хозяйства, где люди, в отличие от скотоводов и земледельцев, были пассивны в отношениях с природой и не разрушали свое естественное окружение.

При рассмотрении детерминант развития человечества Шмидт выделял два их класса: базовый — духовно-религиозный — и «вторичный» — хозяйство, политика, техника, наука. Эволюцию он относил ко вторичной, но не религиозной области и потому считал ее заслуживающей меньшего внимания, чем то, что он называл духовными явлениями. Относя к ним ментальность первобытного человека как «пралогическую», «магическую», аналогичную детской или свойственной душевнобольным, он утверждал, что, будучи истоком культуры, теперь уже она недоступна пониманию современного человека и потому не реконструируема. А. Енсен также подчеркивал первостепенную важность изучения «духовной» культуры, полагая, что каждый исторический период определяется не только новыми открытиями, но главным образом мировоззрением⁵.

Если же говорить об истоках социальности, то в отличие от эволюционистов сторонники культурно-исторической школы — Е. Вестерман, В. Копперс, В. Стирке, В. Шмидт — изначальной ее формой считали моногамную, «парную» семью. Кроме того, Шмидт подвергал критике позицию Руссо, Прудона, Моргана, Энгельса, утверждавших отсутствие собственности в первобытном обществе. Он трактовал это явление как изначальное свойство социальной жизни, предмет собственности счи-

³ См. *Frobenius L. Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin. 1898.*

⁴ См. *Friedrich A. Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum // Paideuma. Bd. 2. Heft. S. 1941.*

⁵ *Jensen A. Kulturkreislehre als Grundlage der Kulturgeschichte // Leo Frobenius. Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende. Dargestellt von seinen Freunden und Schülern. Leipzig. 1933. С. 73.*

тал не универсальным, а зависимым от характера культуры. Таким образом, в рамках этого теоретического направления подчеркивалась значимость для формирования и истории различных культур не только многочисленных заимствований и взаимовлияний, но и их имманентных свойств. Это позволило Ф. Лушану выдвинуть гипотезу «конвергенции», т. е. возможности появления сходных элементов культуры у разных народов без взаимовлияния или заимствования.

Трактовка культурных сходств и различий

Вопрос об этнографических параллелях и причинах появления у отдаленных друг от друга народов сходных орудий труда, обычаев, идей обсуждался еще в антропологических работах XIX в. Поиски ответа на него привели к выделению двух разных исходных позиций. Одни придерживались концепции элементарных идей; другие объясняли культурные параллели заимствованиями и миграциями.

Вторая позиция получила поддержку результатами картографирования: на конкретных территориях обнаруживались совокупности сходных культурных элементов. Из этого делался вывод, что между такими элементами имелась связь, характеризующая их принадлежность к некогда существовавшей единой культуре. Область распределения совокупности сходных черт была названа «культурным кругом», который определялся границами и следами ее распространения. В свое время Ратцель предположил возможность классифицировать культуры в соответствии с происхождением и географическим распределением по «культурным зонам». Эта идея нашла продолжение у более поздних исследователей диффузионных процессов как движущих сил истории. «Задача заключалась в том, чтобы на основе допущения о культурных кругах реконструировать исторические эпохи и таким образом углубить знания о человеческой истории»⁶.

Концепция культурных «кругов» появилась в Германии на рубеже XIX и XX вв. и приписывается Ф. Гребнеру. Но первым, кто использовал само понятие, был Л. Фробениус. Соответствующая теория получила распространение не только в Австрии и Швейцарии, но оказала существенное влияние на американскую культурную антропологию. Она считается составляющей более широкого интеллектуального течения — культурно-исторической школы.

Теория основывалась на неокантианских постулатах (Фрейбургская школа, Г. Риккерт), что история как область познания имеет дело только с индивидуальными и неповторяющимися фактами, поскольку каждое событие происходит лишь однажды и в единственном месте. Соответственно задачей этнологии как науки становится построение метода, примиряющего сходство артефактов, обнаруживаемое в этнографических записях, с уникальностью исторических культурных событий.

⁶ Jensen Ad. Kulturkreislehre als Grundlage der Kulturgeschichte // Leo Frobenius. Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende. Dargestellt von seinen Freunden und Schülern. Leipzig. 1933. С. 73.

Начиная с Ф. Гребнера, установилось мнение, что концепция культурных кругов обеспечивает такую возможность. Суть ее заключалась в следующем. Предполагалось, что все многообразие проявлений человеческой культуры можно свести к совокупности характерных наборов элементов, порожденных детерминантами, о которых говорилось выше. А Хиршберг полагал, что «культурные круги» образуются также сходными культурами, которые появились вследствие независимого конвергентного формирования в их рамках похожих элементов. Первоначально для каждого круга такие наборы были уникальными. Однако по мере диффузии, — которая понималась как суть истории, — они или их элементы распространялись из одного круга в другой.

Сторонники этой теории считали, что для примитивных, как и для развитых народов, характерны свои самоценные культура и история. Так, В. Хиршберг отмечал, что по мере изучения культурно отсталых народов их перестали называть «дикарями», а стали использовать термин «естественные» (*Naturmensch*), тем самым подчеркивая большую, чем в условиях цивилизации, зависимость от природного окружения. Однако такая зависимость не считалась основанием для противопоставления их друг другу по признаку наличия — отсутствия культуры: у «естественных» была своя, созданная ими жизненная, культурная среда с высокой степенью сложности.

Будучи последователем Шмидта, В. Хиршберг в духе культурно-исторических идей разделил историю первобытного общества вплоть до его распада на четыре стадии: «древнейшие культуры», «культуры в эпоху материнского права», «культуры в эпоху отцовского права», «культуры времени распада древности». Все они рассматривались в свете принадлежности к определенным культурным кругам. Принимаемая во внимание исходное допущение, что «народы более изменчивы, чем создаваемые ими предметы...», для изучения истории народов утверждалась необходимость выявлять географическое распределение этнографических объектов, которое указывает на их первоначальное уникальное происхождение и пути распространения в другие культуры. Такое требование соответствовало определению этнографических объектов как форм, «в которых заключены идеи. Идеи приобретают в разных местах неодинаковые формы, но еще более при распространении меняются феномены духовной культуры»⁷.

Х. Воленберг указывал еще на один источник многообразия в культуре. Подчеркивая, что двуполость — не только средство размножения, но и исходная детерминанта культуры, он связывал с мужским началом символы времени, движения, а с женским — символы пространства, покоя. Их соединение обеспечивает естественный порядок бытия, жизни. В то же время он подчеркивал, что такое противопоставление не абсолютно: во всяком мужском есть женское, и наоборот. «Все по-

⁷ См. *Ratzel F. Anthropogeographie. Stuttgart, 1891. B. II. С. 388, 389.*

⁸ *Wohlenberg H. Die Paideumalehre als Kulturphilosophie. Der neue Kulturbegriff // Leo Frobenius. Ein Lebenswerk ans der Zeit der Kulturwende. Dargestellt von seinen Freunden und Schülern. Leipzig, 1933.*

лярно — биологическое и пайдеумическое (термин Фробениуса), время и пространство. Но эти доминанты не абсолютны; следует исходить только из преобладания какой-то одной». Он считал, что эти исходные пайдеумические силы, породившие мир культурных форм, не исчезают у современных европейских народов и продолжают действовать, несмотря на исторические наслоения⁸.

Хотя многие отмечали исключительную устойчивость хозяйственных форм, указывалось, что и они диверсифицируются, если в этом есть необходимость. Невозможность сохранять их на первоначальном месте проживания из-за исчерпания ресурсов обуславливала миграционные процессы, благодаря которым эти формы распространялись. Экспансия идей и изобретений могла осуществляться и без миграций — путем заимствований, что и обуславливало приращение многообразия в культуре человечества. А В. Мюльман, ученик Турнвальда, считал одной из его причин войны. Он полагал, что война и мир — это постоянно перемежающиеся функционально взаимосвязанные состояния отношений между обществами. Их смена является исторической закономерностью, порождающей культурное многообразие.

Происхождение культурных сходств объяснялось здесь двумя различными типами факторов: «психологическими» (сходство объясняется психическим единством людей) и «географическими» (сходство объясняется распространением культурного явления из единственного центра его происхождения). Эволюционисты придерживались первой точки зрения; диффузионисты — второй. Предполагается — и этому есть многочисленные косвенные подтверждения, — что чем теснее артефакты связаны с практическим использованием, тем вероятнее их независимое изобретение в разных местах; чем более абстрактными, отвлеченными от практики они являются, тем вероятнее их распространение из единственного места происхождения.

С точки зрения соотношения общих черт и различий в культуре уместно обратиться к позиции А. Енсена, который считается одним из видных последователей Фробениуса. Он полагал, что концепция культурных кругов позволяет рассматривать явления культуры с единой точки зрения. В качестве организующего принципа для всей совокупности разнообразных этнологических данных она может использоваться двумя способами, которые не следует смешивать. Во-первых, понятие «культурные круги» относится к ограниченным пространствам Земли, где все культуры взаимосвязаны; их изучение позволяет понять специфичную историю каждой такой области. Во-вторых, речь идет об обширных незамкнутых культурных кругах, распространяющихся на значительные территории и на всю Землю, где прослеживаются, как и в рамках эволюционизма, общие черты человеческой истории. При этом Енсен подчеркивал: «...выводы учения о культурных кругах выглядят как спекуляции, которые, хотя демонстрируют некоторые сходные для культурной провинции черты, однако не служат доказательством того, что эти аналогии можно считать признаками некогда существовавшего единого культурного периода»⁹.

⁹ См. *Jensen A. Op. cit. C. 82, 83,85.*

Концепция динамики исторического процесса

Концепция культурных кругов далека от соответствия требованиям к научной теории. Во-первых, при конструировании кругов использовались произвольные, не обоснованные признаки. Во-вторых, сам отбор культурных элементов, из которых строились круги, не соответствовал принципам научной систематики: фундаментальные культурные факты соседствовали с производными, второстепенными, вещи — с идеями, а по содержанию оказывались несопоставимыми для разных кругов. Соответственно теоретически бесполезным оказалось и их картографирование. Таким образом, речь идет не о модели исторического развития, а о механических наборах отдельных сходных элементов, о которых нельзя сказать, были ли они объектами диффузии, вызывали ли культурные изменения и откуда появились, из-за произвольности выделения культурных кругов.

Тем не менее сторонники культурно-исторической школы считали, что существовала историческая последовательность культур, происходящих от древних (Alteulturen), которые в дальнейшем разделились на два самостоятельных культурных круга — отцовско-правовой и материнско-правовой (Шмидт, Хиршберг). Впоследствии их черты распространились из мест происхождения путем диффузии. Древние же культуры сохранились только в самых неблагоприятных для жизни местах, куда они были вытеснены более молодыми и модифицированы их влиянием в существующие первобытные народы. В настоящее время они разрушаются и приспособляются к новым условиям жизни, хотя современная цивилизация рассматривалась как сформировавшаяся вокруг ядра древнейшего культурного наследия.

Ратцель полагал, что изучение истории обязательно предполагает знание природного, географического окружения, где происходит порождение и распространение человеческой культуры. Сам он изучал закономерности перемещения ее элементов в географическом пространстве и влияние этих процессов на культурное развитие, понимая под этим исторический процесс в целом, а не отдельные культурные изменения. Он занимался не происхождением культурных форм как таковых, но трансформацией ценностей при их пространственном перемещении в сферах торговли, политических отношений, социальных обменов.

Исходное допущение о единстве человечества делало возможным смешение человеческих рас и популяционных групп. Соответственно в пределах одной географической территории любой народ считался производной такого смешения. Согласно Ратцелю, численность и степень разнородности определяет характер развития культуры народа: чем меньше дистанция между его составляющими, чем теснее между ними связи и чаще контакты, тем оно интенсивнее. Однако численный рост народа ведет к возрастанию частоты внутренних контактов, а исчерпание территориальных возможностей жизнеобеспечения стимулирует его движение за пределы локуса проживания, т. е. переселение, экспансии. Таким образом, в истории чередуются этапы «относительного

покоя и подвижности»¹⁰, и «то, что облегчает движение народов, ускоряет также движение истории»¹¹.

В концептуализации происхождения культуры он ставил акцент на факторах, благоприятствующих формированию ее материальных основ, конкретному воплощению идеи формы. Эта база обуславливает «тесную связь народа с его орудиями, оружием, украшениями и т. п. и придает им этнический характер, своего рода печать народа. Соответственно географическое распределение указывает на круг распространения народа или, по крайней мере, его связей. Географическое распределение вещей соответствует экспансии народа»¹². Таким образом, «вещи перемещаются с людьми, через людей, в их душе как «идея формы»¹³. Однако он считал недостаточной классификацию культурных явлений только по восходящему пути эволюции, по линии усложнения. Руководствуясь фактическими данными, он предлагал принимать во внимание и нисходящее движение («деволюцию»).

Показательным примером динамической модели исторического развития в рамках культурно-исторической школы можно считать теоретические построения Л. Фробениуса, относящиеся к 1940-м гг. Они не получили широкого признания из-за фрагментарности. И хотя его идеи не были оригинальными, они заслуживают внимания как своего рода обобщение предыдущих культурно-исторических построений.

Л. Фробениус вслед за Ф. Ратцелем проявлял особый интерес к механизмам динамики культурных процессов, путям и скоростям движения материальных артефактов и социальных институтов. Он считал необходимым перенесение данных и закономерностей, относящихся к динамике отдельных регионов, на всемирные процессы.

Культура, согласно Фробениусу, — порождение природы, которая проявляется через человека в разных формах, образующих культурные круги. Он полагал, что это происходит благодаря действию своего рода творческого начала, формирующего принципа, которые он назвал «пайдеума» (в отличие от понятия Шпенглера, «душа культуры»). Этим понятием он обозначал «духовную» культуру народа, отображенную в характерном для него образе действия. Пайдеуме свойственны собственные закономерности существования. Ее воплощение определяется природным окружением человека, с одной стороны, и его врожденными свойствами — с другой. Именно в этом смысле он утверждал, что пайдеума образует расы, которые, как и многие его современники, он отождествлял с понятием «народы», т. е. не делил на высшие и низшие. В таком контексте задач этнологии становится выявление географического распространения и смены культурных форм, установление связей между этнографическими (неевропейскими) и древними европейскими культурами благодаря действию этой движущей силы.

Он предлагал рассматривать культуру как целостность, организм, не связывая ее с изучением людей как таковых: «человек — не машина

¹⁰ *Ratzel F.* Op. cit.

¹¹ *Ibid.* С. 81.

¹² *Ratzel F.* Anthropogeographie. B. 2. С. 412.

¹³ *Ibid.* С. 393.

культуры, а ее духовный носитель». Соответственно, если «история человеческой культуры есть история изменения жизнеощущений, а образы ощущений и есть культура», то элементы этого окружения и были «создателями» человека.

Из идеи пайдеумы вытекало представление о единстве культуры как природно обусловленной характеристике человеческого существования, т. е. современную «этнографическую» и древнюю «историческую» культуры следует рассматривать как проявление в пространстве и времени одного и того же активного начала. Соответственно уместно говорить о закономерностях их исторической динамики: «Культура живет и умирает, вновь возрождается и путешествует через культурные пространства в соответствии с собственными обстоятельствами так, как будто человек не присутствует — он всего лишь ее строительный инструмент». По аналогии с организмом она имеет фазы жизни — от младенчества до старости и распада. Этот путь закономерен как для каждой отдельной культуры, так и для культуры человечества в целом, вне зависимости от различий территорий, исторических периодов, хозяйственно-культурных типов. Как холист он считал, что, только познав целое, можно понять его отдельные составляющие.

В становлении человечества Фробениус выделял следующие этапы:

- начальный, характеризующийся пластичностью и вариабельностью проявлений;
- формирование человека;
- приспособление людей к окружению;
- специализация людей в их отношениях с окружением.

С точки зрения содержания он подразделял культуры на исторические типы:

- самая старая группа — «солярные мифологические культуры», породившие позднейшие культуры Юго-Восточной Азии и Тихого океана;
- культуры западной части Азии — центры, откуда «высокие религии» (от зороастризма до ислама) распространялись в южную и Центральную Азию, Восточную Европу;
- греческое время, в течение которого в Южной Европе складываются основы «западной философии»;
- «материалистическая эпоха», для которой характерны французский рационализм, британский реализм, северо-американский материализм, мировоззрение прибрежных народов Северной Атлантики.

Эти волны культурной динамики, зародившиеся на тихоокеанских берегах, дошли до атлантического побережья в соответствии со следующими стадиями:

- детство человечества (демонология, мифологические культуры); их также характеризует разделение мужской и женской пайдеумы;
- юношеский период (религиозные культуры);
- возмужалость (фаза критического осмысления бытия)
- зрелость (материализм, господство науки и техники)

С точки зрения проявления пайдеумы эти ступени характеризовались движением от «способности к выражению» к «искусству применения».

Другим показательным примером макродинамического рассмотрения культуры человечества можно считать Венскую католическую культурно-историческую школу. В ее рамках предпринимались попытки найти в этнографических данных подтверждение ряда библейских положений — первичности первобытного монотеизма, моногамной семьи, частной собственности. Фактические данные при этом использовались произвольным образом, чтобы построить соответствующую последовательность возникновения и изменения культур, что и было названо «историческим подходом».

Теория кругов стала составляющей культурно-исторической школы, создателем которой принято считать австрийского этнолога и миссионера В. Шмидта, уделявшего основное внимание священной истории. Он использовал этнографические данные для подтверждения соответствующих церковных догматов, опровергаемых эволюционистами.

Его теоретические и методологические положения были тесно связаны с идеями Ф. Гребнера. Но в отличие от Гребнера, целью которого было размещение культурных элементов по географически очерченным зонам, Шмидт пытался построить их универсальную последовательность от наиболее простых, примитивных до наиболее сложных, развитых.

В таком контексте он, как и другие сторонники этой концепции, рассматривал историю не с точки зрения внутренней обусловленности развития отдельных культур и их институтов, но как изменения внутри них, порождаемые трансляцией и заимствованием у других народов. Считается, что культурно-историческое направление было своеобразным мостом между априорно эволюционистским и «строго историческим» методами изучения культурной макродинамики.

Шмидт попытался выстроить последовательность кругов, ранжируя их от древнейших, примитивных к наиболее продвинутым по таким параметрам, как материальная культура, социальная организация (структура), религия. Согласно его изысканиям, обнаруживается тенденция к усложнению по всем трем измерениям, а в рамках религии — к рационализации, к философским обобщениям.

Он возражал против утверждения, что на ранних стадиях человеческой истории религиозные верования отсутствовали, и противопоставлял этому гипотезу о первобытном прамонотеизме. В свете концепции культурных кругов Шмидт предполагал, что изначально человечество исповедовало единобожие, данное ему в Откровении. Появление политеизма он относил в отличие от эволюционистов к более поздним временам и рассматривал его как следствие упадка первоначальной религиозной моральной чистоты. В то же время, по его мнению, прамонотеистическое начало в таких верованиях сохраняется, хотя во многих случаях проследить его не удастся, поскольку деградация зашла слишком далеко.

Прогрессивные изменения он допускал только в сфере материальной культуры, причем, как в первобытных, так и в «высоких» (термин Шмидта) культурах. В отношении духовной жизни он придерживался ортодоксальной позиции деградационизма.

В 1950 г. Шмидт вернулся к проблеме культурных кругов, выделив три первичные культуры, связанные с производящим хозяйством, а из них — признаки (хозяйственные, социальные, религиозные) культур-

ных кругов патриархальных пастухов, патриархальных охотников и тотемических высших охотников. Далее он перешел к построению вторичных и третичных культурных кругов. Все это делалось для того, чтобы доказать, что первоначальный подъем человеческой культуры сменился спадом, начавшимся с появления рабства и феодальной зависимости, когда меньшинство человечества стало угнетать большинство (образец деградационистской трактовки истории).

Последователь Шмидта В. Копперс полагал, что для понимания сущности человеческой культуры необходимо объединение идиографичности истории и номотетичности этнологии, что позволит выявить древнейшие формы религии и пути их возникновения.

Позже И. Геккель предлагал пересмотреть концепцию культурных кругов, отказавшись от представления о том, что элементы культуры (экономические, социальные, духовно-религиозные) оставались неизменными в бесписьменных обществах в течение тысячелетий. Он считал целесообразным использовать понятие культурных кругов в самом общем виде — эллинский, исламский и т. п. Основной метод этнологии — исследование закономерных связей между ними — в этом случае сохраняется, но акцент переносится с мировых систем на отдельные «регионально ограниченные области», где можно выявить их внутренние устойчивые культурные комплексы. Обобщая эти рассуждения, Еттмар отмечал, что культурные круги в понимании Шмидта и его последователей можно рассматривать как «идеальные типы» в духе М. Вебера¹⁴. Но и с подобными оговорками теория культурных кругов постепенно сошла на нет.

Вообще к такой трактовке макродинамики культуры можно отнести высказывание К.А. Шмитца, относящееся к культурно-исторической школе: «Хорошей идее культурно-исторического исследования В. Шмидт и В. Копперс придали ложное толкование. Они возвели гигантское универсальное строение, не соответствующее реальности. Поэтому долгое время культурно-историческая идея оставалась безрезультатной. В настоящее время культурные круги не признаются. Но сама мысль, — исходя из современного пространственного распределения культуры, определить временные наслоения — плодотворна». Причем на основе анализа этнографических источников он сделал вывод, что по ним можно судить об истории народов не более чем за 300 — 400 лет¹⁵. Тем не менее это теоретическое направление имело продолжение. С одной стороны, дальнейшее развитие получили исследования в области культурной диффузии, которая в контексте американской антропологии стала трактоваться в узком смысле механизма культурных изменений. С другой — определенный период времени характеризовался всплеском так называемого расистского направления в антропологии, истоки которого отчетливо обнаруживаются в идеях культурных кругов и связанных с ними трактовках истории культуры человечества.

¹⁴ См. Ettmar K.K.E., Narr K.I. *Urgeschichte der Kultur*. Stuttgart. 1961.

¹⁵ Schmitz C.A. Vorwort // *Historische Völkerkunde*. Frankfurt a/M, 1967. С. 5; *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea* // *Studien zur Kulturkunde*. Bd. 16, 1960.

Резюме

Основные теоретические положения историко-культурного направления можно обобщить следующим образом:

1. Истоки исторического процесса.

1. Направление базировалось на идиографическом представлении об истории. Подразумевалось, что исторические события, т. е. те, что имели глобальные последствия или определили движение от прошлого к будущему, уникальны. Иными словами, невозможно выявить единую закономерность движения человечества от прошлого к будущему. Это была откровенная альтернатива эволюционизму, который трактовался как научная теория исторического процесса, как закон движения человечества во времени.

2. Направление было ориентировано прежде всего на попытки понять смысл истории, значение отдельных событий для ее продвижения. Поэтому основным источником, порождающим эти события, считались врожденные идеи. Отсюда попытки некоторых сторонников направления обосновывать теоретические построения на креационистских представлениях, поскольку концепция сотворенности человека не требовала объяснения того, что такое врожденные идеи и каково их происхождение.

3. Врожденные идеи, воплощаясь в реальность, порождали в отдельных точках земного шара, где зарождалось человечество, определенные формы социальных (например, семейных) отношений и культурных, идеологических (в первую очередь религиозных) систем. В дальнейшем эти образования путем миграции или заимствований распространялись в соседние области.

4. В отличие от моногенетической концепции человека, принятой в рамках эволюционизма (человеческий род — звено общей цепи бытия), в пределах историко-культурной модели истории изначально и без объяснений исходной была идея полигенеза человека. В этом случае без определенного ответа оставался вопрос о видовом единстве человека, что в дальнейшем привело к его расистскому решению. Считалось, что расы появились в разное время и в разных областях земного шара, и те, что возникли раньше, имели исторические преимущества.

Распространение идей и их производных из центра происхождения не было безграничным, по-видимому, в силу неравномерности заселения людьми территории Земли. Соответственно предполагалось, что движение было направленно от центра к периферии и имело определенные пределы. Так объяснялось порождение того, что обозначалось как культурные круги, каждый из которых характеризовался как собственной спецификой, как в синхронном, так и диахронном измерении. Предполагалось также, что между культурными кругами не существовало устойчивых связей, — некоторые полагали, что они вообще отсутствовали. Поэтому культура, характерная для одного круга, оказывалась непроницаемой для понимания теми, кто принадлежал к другому.

Именно таким образом объяснялась идиографическая концепция истории. Движение от прошлого к будущему можно описать по оставшимся следам, но его невозможно представить как закономерное. Мож-

но всего лишь в пределах каждого культурного круга проследить пути распространения культурных образований от центра к периферии.

II. Концепция целостности и ее составляющих.

1. В качестве целостности, на реконструкцию которой были направлены поиски, осуществляемые в рамках этого направления, выделялся исторический процесс. Обращаясь к исходным допущениям, на которых оно базировалось, можно сказать, что сама постановка такой задачи содержала внутреннее противоречие. Если исходить из допущения о врожденных идеях, то из этого следует априорная предопределенность исторического движения человечества, ограниченного и упорядоченного этими базовыми формами. Иными словами, можно говорить о закономерном характере человеческой истории. Если же принять допущение об уникальности исторических событий и содержании центров культурных кругов, то сомнительной становится гипотеза врожденных идей, особенно в ее креационистском варианте. Иными словами, целостность в субстанциональном смысле слова являлась недостижимой, а история вопреки представлениям сторонников этой теоретической позиции превращалась в концептуальный конструкт.

2. Составляющими этого конструкта считались культурные круги, которые позже были концептуально преобразованы в понятие цивилизаций. В отношении центров, широты охвата и количества таких кругов (а затем и цивилизаций) в рамках направления в течение всего периода его существования обнаруживаются расхождения. Иными словами, построить общую панораму исторического процесса сторонникам этой теоретической позиции так и не удалось.

3. Неопределенным осталось и культурное содержание каждого из выделенных кругов. Это объясняется рядом вполне очевидных причин:

- культурная целостность, характерная для центра каждого из кругов, определялась какими-то доминирующими факторами, лидирующая роль которых декларировалась, но никак не обосновывалась. Это могли быть форма семейных отношений или характер религиозных верований;
- к этим доминирующим факторам присоединялись и ими объяснялись исторические факты и события, отбор которых практически не обосновывался;
- данные для построений черпались из исторических источников и использовались не столько для построения обоснованных суждений, сколько в качестве иллюстративного материала. С этой же целью сторонники направления обращались к этнографическим записям и результатам археологических раскопок.
- соответственно весь этот материал оставался несистематизированным, поскольку его компоненты оказывались разнородными, несопоставляемыми, а в силу исходной идиографической позиции и непригодными для составления из них единой целостности.

4. Тем не менее обращение к такого рода материалам и их изучение в географическом контексте свидетельствовало о том, что какое-то подобие историко-культурных регионов и их границ можно обнаружить, и что эти целостности проявляют тенденцию сохраняться в историческом времени. Такого рода свидетельства поддерживали концеп-

цию культурных кругов если не в качестве теории, то, во всяком случае, как идею, заслуживающую внимания и дальнейших размышлений.

Итак, концепция культурных кругов, предназначенная для реконструкции исторического процесса как целого, оказалась непригодной для решения этой задачи. Обращение к ней даже не обеспечило возможности представить каждый из культурных кругов в виде систем состоящих из логически взаимосвязанных компонент. В то же время явные свидетельства того, что в географическом пространстве существуют несходные между собой культурные целостности разного масштаба, позволили сохраниться представлению о разнородных культурных кругах, культурных ареалах, цивилизациях. И этот образ сохраняется в социально-научном и общекультурном контексте до сих пор.

III. Сходства и различия в историческом контексте.

1. Исходное допущение об уникальности исторических событий означает, что в центр внимания помещается культурное многообразие человечества в синхронном и диахронном плане. Это многообразие фиксируется на нескольких аналитических уровнях, которые в рамках самого направления представлены как субстанциональные:

- по культурному содержанию различаются сами круги, причем, с точки зрения ряда исследователей, настолько, что полноценные контакты, взаимопонимание между их представителями оказываются недостижимыми;
- различными и непоставимыми — в силу методологических причин — являются компоненты ядра каждого из кругов;
- определенные различия предполагаются при движении от центра круга к его периферии, поскольку в этом случае происходят:
 - выборочная трансляция культурной информации, т. е. на периферию доходят далеко не все составляющие центра;
 - варьирование содержания транслируемых единиц культурной информации;
 - искажение или потеря информации на каждой ступени движения от центра к периферии;

Круги различаются не только в синхронном, но и в диахронном плане: возникновение каждого нового круга в историческом времени характеризуется большим уровнем сложности и трудоемкости. Их последовательность в принципе сходна, хотя и в более развернутом виде, с хорошо известными в прошлом ступенями «дикость — варварство — цивилизация».

IV. Динамика исторического процесса.

1. Движение кругов по ступеням трактуется не в прогрессивистском эволюционном ключе, но в деградационистском. Особенно характерна эта точка зрения для сторонников креационистской концепции происхождения человека и его культуры.

2. Такая концепция истории подразумевает объединение концепций осевого и циклического времени. Движение до пика цивилизации носит осевой характер. После этого начинается распад культурной целостности и начинается новый цикл движения с самого начала.

3. В пределах каждой ступени предполагается своя форма движения — распространение культурных характеристик из центра вплоть

до территорий, образующих границы круга. Механизм такого распространения двоякого рода:

- заимствование культурных образцов сообществами, соседствующими с теми, что составляют центр круга;
- миграции на новые территории групп, ранее входивших в состав центра круга.

Обобщая исходные теоретические положения культурно-исторического направления, можно сделать ряд выводов о возможностях их применения в современных антропологических исследованиях. Это не просто, поскольку само направление просуществовало как авторитетное относительно недолго, и в отличие от эволюционизма не возродилось в новой форме. Тем не менее в его рамках обнаруживается ряд интересных идей, которые сегодня актуальны и могут получить интересные направления развития:

- отмеченное ранее противоречие между попыткой построить целостный исторический процесс при исходном допущении об уникальности культурных событий и форм порождает важную методологическую проблему. Если рассматривать историю не как субстанциональный процесс, а с позиций конструктивизма, то можно попытаться логически объединить элементы идиографического и номотетического методов в общую логическую схему в соответствии с принципом дополнительности;
- концепция стадий возникновения культурных кругов в противоположность эволюционному видению процесса движения человечества от прошлого к будущему как непрерывного подразумевает его дискретность. Если принять во внимание, что в рамках неозволюционализма допускается возможность не только эволюционной, но и иных форм динамики в обществе и культуре, то появляется по крайней мере две новые исследовательских задачи:
 - выявление и объяснение начал и окончаний определенных процессов, в том числе и эволюционных;
 - постановка вопроса об иных, кроме эволюционной и циклической (волнообразной), формах социокультурных процессов.

Следует отметить, что исчерпанность эвристических возможностей культурно-исторических построений в свое время не означает, что они не оставили следов в сфере антропологического теоретизирования. Это направление породило два других, имевших большое значение для его развития. Во-первых, речь идет о диффузионизме. Идея диффузионного распространения культурных образований из центра круга к его периферии и свидетельства правдоподобности такого рода процессов стали побуждением к возникновению «дилеммы Тайлора — Галтона». Решение вопроса о том, объясняются культурные сходства в разных концах Земли независимым изобретением (эволюционная гипотеза) или заимствованием (диффузионная гипотеза), породило множество исследований, результаты которых подтвердили существенное преимущество диффузионного происхождения поликультурных сходств над эволюционным. В ходе этих исследований до сих пор устанавливаются и прослеживаются точки порождения культурных инноваций и пути их распространения. Сегодня концепция

диффузии является важным инструментом изучения межкультурных контактов и обменов.

Во-вторых, это направление породило особый интерес к концепции расы и проблеме расовой обусловленности культурных различий. Сильная идеологическая окрашенность расовых теорий, вовлеченность широкой общественности в их обсуждение активизировали научно-исследовательскую деятельность в этой области на уровнях как физической, так и культурной антропологии. В обоих случаях допущение о видовом единстве человечества нашло полное подтверждение. Кроме того, результаты исследований показали, что внутрирасовые вариации способностей людей выше, чем межрасовые. Это означает несостоятельность утверждений о существовании «высших» и «низших» в интеллектуальном отношении рас.

Оба эти направления имеют существенную теоретическую и идеологическую значимость для антропологии как социальной науки, поэтому каждому из них следует уделить специальное внимание.

Культурная диффузия

Диффузия как термин, используемый антропологами, означает один из исторических процессов, объясняющих изменения в человеческих обществах и культурах. Он относится к перемещению материальных объектов, идей заученных форм активности из пункта происхождения в одном обществе в другие. Данные свидетельствуют о том, что во все известные времена и у большинства народов встречались индивиды и группы, часто немногочисленные, которые участвовали в таких видах взаимодействия с чужестранцами, как торговля, браки, война, религиозный прозелитизм, и передавали объекты или идеи либо специально, либо непреднамеренно тем, с кем вступали в контакт.

Определение культурной диффузии

О диффузии обычно говорят только в случаях, когда общество-донор передает ограниченный объем своих культурных ресурсов ряду обществ-реципиентов. Когда несколько обществ, обычно два или три, состоят в длительном контакте и обмениваются широким спектром культурных благ, процесс принято называть аккультурацией или транскультурацией. Однако общепризнанных количественных границ между понятиями «диффузия» и «аккультурация» не существует. Оба термина обычно также отличают от концептов культурного наследования или общего происхождения, когда источником, из которого несколько обществ в свое время почерпнули определенные типы культурных образцов, была одна и та же протокультура.

При недостаточности документальных материалов для объяснения культурных сходств следует искать культурные черты, связанные с семейством или подсемейством языка либо биологическим (расовым) типом или подтипом. Если можно показать, что между ними существует значимая корреляция, то можно допустить, что единица-донор, возможно, является протокультурой, связанной с протоязыком и протора-

сой. Поскольку большинство артефактов часто более подвижно, чем раса или язык, чистые примеры культурного наследования, связанного с длительными периодами времени или обширными географическими ареалами, редки.

Диффузию как механизм культурного изменения следует отличать от миграции. Считается, что целое сообщество может сменить ареал проживания и распространить характерную для него культуру в регионы, где ее прежде не было. Это означает, что перемещается большинство его членов в отличие от меньшинства, участвующего в диффузионном процессе. Миграцию принято связывать с культурным наследованием, поскольку считается, что в этом случае множество обществ, порожденных одной протокультурой, покинули землю предков и диверсифицировались в расовом, языковом, культурном отношении.

Диффузию также отличают от эволюции, которая означает кумулятивные изменения, ведущие во времени к преобразованию простых культурных форм в сложные. Об эволюции говорят применительно к культуре всего мира, к ее части вплоть до сообщества, состоящего менее чем из 100 человек. Ее могут обуславливать как внутренние, так и внешние инновации. Диффузия в последнем случае играет важную роль. Ренфрю¹⁶ подчеркивал диффузионную значимость торговли в развитии урбанизации. А Барнетт¹⁷ изучал пространственное перемещение инновации и предложил следующую схему. Нечто впервые создается одним или несколькими (группой) индивидами в определенном обществе. Распространение новшества на других его членов часто предшествует или происходит одновременно с их диффузией во внешние группы. Там, где границы между этническими единицами малопроницаемы, например, у них разные языки, легко отделить распространение внутри одной из них от диффузии из нее в другие. Когда такие границы эластичны или разные общества сосуществуют на одной и той же территории, как отмечает Коэн¹⁸, это различие трудно провести.

Инкультурацию, процесс, посредством которого индивид осваивает собственную культуру, принято относить к внутрикультурным явлениям. Однако если на нее одновременно оказываются диффузионные воздействия и многие из них принимаются, считается, что молодые индивиды могут не осознавать, имеют артефакты и способы поведения внутреннее или внешнее происхождение. Исследования показали также, что в дописьменных обществах память о заимствовании черт, имеющих внешнее происхождение, не удерживается дольше, чем время жизни индивидов — свидетелей заимствования.

Другой важный концепт — это стимул диффузии, выделенный Кребером¹⁹. Один из известных примеров — диффузия английского алфавитного письма в слоговость языка индейцев чероки. Идея письма была стимулом, но инноватор из чероки, Секвойя, использовал ряд

¹⁶ Renfrew C. Trace and culture process in European prehistory // *Current Anthropology*. 1969. № 10.

¹⁷ Barnett H.G. Innovation: the Basis of Cultural Change. N. Y., 1953.

¹⁸ Cohen Y.A. Social boundary systems // *Current Anthropology*. 1969. № 10.

¹⁹ Kroeber A.L. Stimulus diffusion // *American Anthropologist*. 1940. № 42.

символов, часть из которых была латинскими заглавными буквами, и приписал каждому слоговое звучание родного языка. Континуум от наименьшего объема изменения к наибольшему со стороны заимствующих культур позволяет объяснить широкий спектр изменений и адаптаций культурных элементов и комплексов — объектов диффузии.

Еще один тип диффузии определяется как результат брака между лицами из разных мест проживания. Невеста в патрилокальном обществе может внести какие-то практики ухода за детьми в племя жениха впервые. Через поколение или два это же поведение может быть перенесено далее посредством брака кого-то из ее женских потомков в чужую этническую единицу. При такой диффузии нужно как минимум одно поколение для каждого шага в пространстве, и она в среднем может осуществиться только через целый ряд поколений. Однако при условии множества браков между членами разных обществ и достаточного времени это объясняет определенные сходства, например, в области родственных отношений, обнаруживаемые в смежных ареалах. Для подобных случаев Мердок предложил использовать термин «диффузия через социализацию».

Эмпирическая база диффузионизма

М. Харрис²⁰, оценивая диффузию как непринципиальное явление в области культурных изменений, имел в виду, что ее произвольно постулировали в рамках теорий культурных кругов и ареалов. Конечно, большинство этих спекуляций, как отмечалось ранее, оставалось необоснованным. Однако неразрешимого конфликта между концепциями диффузии, принятыми в рамках истории, и эволюции как научного изучения форм социокультурной динамики не существует: в антропологии нужны оба направления.

Изучение культивации растений (Дж. Гриффин²¹, Г. Драйвер²²), а также обзор такого рода работ позволили Хэгерстранду²³ заметить, что там, где есть статистическая информация, характеристическая кривая, представляющая диффузию, соответствует S-образному распределению частот накопления изменений. Количество тех, кто принимает инновацию, вначале невелико; затем оно постепенно увеличивается до своего максимума и обычно спадает до немногих или до нуля. Различные инновации проходят этот путь в разной степени, с разной скоростью, и с увеличением частоты контактов, связанных с их переносом или предложением, увеличивается скорость диффузии.

Географически инновации вначале распространяются на ограниченное расстояние от пункта происхождения, которое со временем увеличивается; однако пространственный паттерн часто модифицируется множеством центров диффузии. В ходе целого ряда исследований были

²⁰ Harris M. The Rise of Anthropological Theory. N. Y., 1968. P. 373.

²¹ Griffin J. Eastern North American archeology: a summary // Science. 1967. № 156.

²² Driver H.E. Indians of North America, Chicago, 1969.

²³ Hagerstrand T. The diffusion of innovation // In: Sills D.L. ed. International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. Vol. 4.

выявлены особые инновационные зоны, обычно характеризующиеся множеством технологических или других ресурсов, пригодных для конструирования новых артефактов. Однако было обнаружено, что, несмотря на рекламу через массовые коммуникации и торговую сеть, люди (особенно сельские жители) обычно, перед тем как принять инновацию, обращаются за советом к своим местным друзьям или авторитетам. И если «среди фермерских популяций Европы и Азии вероятность контактов уменьшается примерно пропорционально квадрату расстояния»²⁴, то понятно, что многие находки из инновационных центров так и не доходят до периферии.

Одно время широко распространенным было математическое моделирование отдельных перемещений артефактов, документально зафиксированных во времени и пространстве. Симулирование таких процессов с помощью компьютера показало близкую аппроксимацию к реальной диффузии с уровнем абстракции выше, чем при описаниях культурных антропологов. Однако принципиальное ограничение всех количественных изучений диффузии заключается в отсутствии адекватного метода построения выборки. Нерешенным остается также вопрос, являются ли примеры таких чистых регулярностей репрезентативными для всех документированных случаев заимствований, или же они были отобраны и представлены по принципу близости к математическим моделям (Описание и библиография широкого спектра методов, использованных для исследования диффузии в XX в., можно найти в работах Кларка²⁵ и Брауна)²⁶.

Неорганические свидетельства диффузии. Физический и химический анализ объектов, сделанных или используемых людьми, иногда позволяет определить место происхождения материала. Археологи обычно занимаются этим с помощью представителей естественных наук²⁷.

Многие последние археологические техники позволяют определить временную последовательность пространственно смежных мест с однородными артефактами бесспорно общего происхождения и таким образом определить путь диффузии. Эти техники описаны в работе Бротуэлла и Хиггса²⁸.

Органические свидетельства диффузии. Останки или артефакты, материалами для которых послужили дикие растения или животные, часто можно локализовать во времени и пространстве. Многие из одинаковых, но обнаруженных в разных, удаленных друг от друга местах можно объяснить только диффузией, связанной с человеком.

Особое значение для антропологии имеет распространение одомашненных растений и животных, представляющее интерес с точки зрения не только истории культуры, но и в первую очередь ее эволюции.

²⁴ Hägerstrand T. The diffusion of innovation // In: Sills D.L. ed. International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. Vol. 4. P. 176.

²⁵ Clarke D.L. Analytical Archeology. L., 1968.

²⁶ Brawn L.A. Diffusion Processes and Location. Philadelphia, 1968.

²⁷ См. Heiser R.F. Ancient heavytransport, methods and achievements // Science. 1966. № 153; Griffin J. Eastern North American archeology: a summary // Science, 1967. № 156; Levey M. Archeological Chemistry: a Symposium. Philadelphia, 1967; Shotton f.W. Petrological examination // In.: Brothwell D. et al., eds. Science in Archeology. N. Y., 1963.

²⁸ Brothwell D. and Higgs E. Science in Archeology. N. Y., 1969.

Так называемая цивилизация не могла бы быть достигнута без более высокой степени эффективности в производстве продуктов питания, обеспеченной таким одомашниванием²⁹.

В большинстве случаев предполагается, что каждый вид был domestцирован однажды, а затем распространился посредством диффузии во множество других мест, где был обнаружен. Исключения из моногенезиса domestцированных видов составляли случаи, когда они подразделялись на разные расы, каждая из которых была ограничена своей территорией.

Другие свидетельства диффузии. Для нематериальных аспектов культуры, недоступных физическому и биологическому анализу и с временной глубиной не более чем воспоминания информантов, опрошенных в XX в., диффузию установить наиболее затруднительно. Непрерывность географического распределения является единственным лучшим ключом, хотя и этому может быть экологическое объяснение. Орудия труда, оружие и техники, используемые для охоты, собирательства, рыболовства, скотоводства, земледелия — все это, как подтверждено многочисленными исследованиями, было предметом диффузии. Она часто ограничивается экологической зоной, где культурная черта полезна и прямо удовлетворяет конкретную потребность либо совместима с какой-то другой из функциональных черт или их совокупностей. Когда они коррелируют в пространстве с другими, диффузия которых установлена лучше с помощью документов, физических и биологических свидетельств, это усиливает вероятность диффузии; а когда корреляции столь многочисленны, что вся совокупность составляет определенный ареальный кластер или культурный ареал, такая вероятность еще больше возрастает. Факт заимствования получает дальнейшее подкрепление, когда непрерывный ареал распространения включает в себя несвязанные друг с другом языки и значительные различия физических (расовых) типов. Это доказывает, что культурная непрерывность — это не результат наследования культурных черт, которое осуществляется вместе с общими лингвистическими и биологическими характеристиками. Однако если расовые, языковые и культурные особенности составляют тесные сочетания, то процесс диффузии будет трудно отличить от распространения разделяемого культурного наследия путем миграции.

Среди антропологов существует согласие, что раса и язык в длительной перспективе более стабильны, чем большинство артефактов, по крайней мере у дописьменных сообществ. Следовательно, языковые семейства и генетически подтвержденные расовые группы в целом имеют большую временную глубину, чем культурные единицы, составляющие ареал. Обычно эти три группировки редко совпадают в точности. Некоторые антропологи считают, что они совсем не коррелируют друг с другом. Но было показано, что это не совсем верно. Они могут иметь значимую позитивную, негативную или нулевую корреляцию. Правда, недостоверность знания о формах связей между расой, языком

²⁹ См. например, *Ucko P.J. and Dimbleby G.W. eds. The Domestication and Exploitation of Plants and Animals. Chicago, 1969.*

и культурой до сих пор ставит под сомнение возможность точных исторических построений. Однако при допущении о разных способах распространения культурных объектов (диффузия, миграция, культурное наследование, аккультурация) само отсутствие корреляции между этими группировками иногда увеличивает валидность некоторых из реконструкций. При этом независимое происхождение сходных характеристик в разных культурах может быть доказано лишь в редких случаях и лишь предполагается, если речь идет об идеациональных объектах или разрушающихся материалах. Эти выводы, сделанные на основании многочисленных эмпирических исследований через много десятилетий после исчезновения теории культурных кругов, подтвердили правомерность ее диффузионистских допущений. Почти каждый этнолог сегодня полагает, что доказательство происхождения культурных сходств следует искать прежде всего в диффузионных процессах.

Исследования в области распространения domesticiрованных растений и животных, орудий труда и оружия, ремесленных и художественных изделий свидетельствуют о том, что диффузия особенно активна между соседствующими народами и имеет тенденцию уменьшаться с увеличением дистанции; она блокируется географическими и экологическими барьерами и в меньшей мере лингвистическими и культурными. Ее важность как стимула культурного роста никак не связана со спорами о действии этого механизма на ранних стадиях человеческого существования. Процессы обмена артефактами, их добровольного заимствования или навязывания происходят сегодня и легко наблюдаемы в качестве источника изменения жизненной среды людей.

Направленность диффузионистских исследований

Эволюционистская трактовка. Хотя период с 1850 по 1900 г. характеризовался доминированием идеи культурной эволюции, Лоуи, Бидни и Харрис³⁰ показали, что диффузия использовалась для объяснения сходств наряду с психическим единством человечества, предполагающим врожденное побуждение к причинной последовательности и прогрессивному движению. Свидетельства этого, нередко сомнительные, можно обнаружить в работах Л.Х. Моргана, Э.Б. Тайлора, позже А. Кребера.

Эразмус³¹ замечает, что разделение сходств в сравнительной этнологии на гомологии (исторически связанные черты) и аналогии (параллели или конвергенции) намного сложнее, чем в биологической или палеонтологической таксономии. Принципиальное различие между операциональными таксономическими единицами в биологии и этнологии таково. В биологии, если однажды две органические формы достаточно далеко разошлись, чтобы классифицироваться как отдельные роды, то они не могут скрещиваться и давать потомство; следовательно, практически

³⁰ См. Lowie R.H. The History of Ethnological Theory. N. Y., 1937., P. 28, 59—61, 73—76, 90—91; Bidney D. Theoretical Anthropology. N. Y. 1953. P. 198—201, 212; Harris M. The Rise of Anthropological Theory. N. Y., 1968. P. 173—179.

³¹ Erasmus C.J. Patolli, pachisi, and the limitation of possibilities // Southwestern Journal of Anthropology. 1950. № 6.

каждый таксон в биологии исторически независим от каждого другого. В этнологии, напротив, любые две этнические единицы, вступившие в контакт, могут обмениваться культурными элементами.

В кросскультурных сравнениях следует оперировать всеми доступными данными в отношении выбранного артефакта, чье распределение изучается во времени и пространстве. Ни одного значимого заключения нельзя сделать на основании только нескольких этнических единиц, находящихся в тысячах километров друг от друга.

Концепция культурных кругов. В Германии Ф. Ратцель³² ввел «критерий формы», согласно которому все специфичные сходства строения, формы двух или более музейных объектов, зависящих не от материала изготовления или практической функции, следует объяснять общим происхождением и последующей диффузией в места, где они были найдены, вне зависимости от того, насколько эти места далеки друг от друга. Фробениус³³, как уже отмечалось, был первым, кто использовал понятие «Kulturkreis», переводимое на английский язык как «культурные ареалы (area)» или «культурные регионы», а на русский — как «культурные круги». Он также предположил наличие следующей зависимости: чем больше у рассматриваемых объектов сходств, не связанных с материалом или способом использования, тем вероятнее диффузия.

Два ранних варианта правил использования концепции культурных кругов для определения ареальных совокупностей, временных последовательностей и дисперсий артефактов были предложены Гребнером³⁴ и Анкерманом³⁵. Они также имели дело с объектами «материальной» культуры и упорядочивали данные в серии темпоральных страт, (Schichten). Ни один из них не описал технику объединения культурных элементов в такие целостности, однако позже Чекановски³⁶ показал, что реальность двух африканских кругов Анкермана можно подтвердить, используя корреляционный анализ.

Сегодня никто не разделяет мнения о едином происхождении и последующем всемирном рассеянии посредством миграции и диффузии культурных черт, относящихся к любому из кругов или слоев, описанных, например, Шмидтом и Копперсом³⁷. В то же время некоторые корреляции и функциональные связи были подтверждены результатами более поздних исследований, осуществленных с других теоретических позиций.

Темпоральные страты мирового масштаба, выведенные сторонниками теории культурных кругов, обусловили корректировку идеи эволюции. Их позиция отличалась от характерного для XIX в. акцента на независимом происхождении сходных элементов в разных культурах

³² Ratzel F. Die geographische Verbreitung des Bogens und der Pfeile in Afrika // Berichte über die Verhandlungen der Königlich-SAW zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 1887. № 39.

³³ Frobenius L. Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin, 1898.

³⁴ Graebner F. Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien // Zeitschrift für Ethnologie. 1905. № 37.

³⁵ Ankermann B. Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika // Zeitschrift für Ethnologie. 1905 № 37.

³⁶ Czekanowski J. Objective Kriterien in der Ethnologie // Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. 1911. № 42.

³⁷ Schmidt W. and Koppers W. Völker und Kulturen. Regensburg. 1924.

тем, что предполагала единичные появления и последующую дисперсию артефактов через миграцию и диффузию. Поскольку утверждалось, что такие процессы многочисленны, они считались географически перекрывающимися друг друга, что обуславливало наслоение объектов, относящихся к разным временным стадиям.

Концепция культурных ареалов. Она была предложена Боасом на основе эмпирического исследования³⁸, где племена американских индейцев рассматривались как переменные, а элементы их фольклора — мифов и сказок — как материал наблюдения. Методом корреляций он получил кластеры данных и использовал их как показатели ареалов распространения тем, общих для этих форм. Полученные результаты он интерпретировал следующим образом:

- соседствующие народы разделяют больше элементов фольклора и диффузия среди них интенсивнее, чем у дистантных;
- племена, говорящие на языках, принадлежащих к одному семейству, обнаруживают значительно большее внутренне сходство друг с другом, т. е. проводится различие между объяснениями сходств через наследование-миграцию и через диффузию;
- большинство сходств появляется не независимо из «элементарных идей», разделяемых всеми людьми на Земле, но детерминируется контактами народов;
- элементы (мотивы) отдельного типа или цикла сказаний имеют тенденцию к распространению независимо как друг от друга, так и от определенной сюжетной линии; сказание никогда не передается путем диффузии как целое;
- новые элементы, включаемые в определенный тип сказания, существующий в пределах одного общества, реинтерпретируются и интегрируются в каждый локальный литературный стиль;
- нет возможности сказать, какая из версий определенного типа сказания первоначальна, и, таким образом, ранжировать их в исторической или эволюционной последовательности.

Концепция культурного ареала появилась из сравнительных исследований американских индейцев. Географическая классификация индейцев в гарвардском музее и американском музее естественной истории в Нью-Йорке, ранняя ареальная классификация Мейсона, Холмса и Фарранда, первая карта ареалов полушария Уисслера (1917) и вслед за ним Кребера (1923) — из всех этих работ следовало, как отмечали последние два автора, что наиболее значимые черты культуры в каждом случае появлялись в центре и за счет диффузии направлялись к периферии. Исходя из допущения, что все культурные характеристики распространяются таким путем примерно с одной скоростью, оба использовали гипотезу время-ареал, согласно которой возраст культурной черты или комплекса детерминирован степенью их географического распределения.

Кребер представил масштабную гистограмму обширного пан-американского ареала³⁹, где предположительно более старые черты распо-

³⁸ Boas F. *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*. Berlin, 1894; *Tsimshian Mythology*. Washington D.C., 1916.

³⁹ Kroeber A.L. *Anthropology*. N.Y., 1923. Fig. 35.

лагались внизу, как при археологической стратификации, а более молодые — наверху. Возраст детерминировался главным образом степенью распространенности в географическом пространстве, но типологическая сложность также принималась во внимание, равно как и немногочисленные прямые свидетельства ступенчатости из археологии. В то время как горизонтальное измерение представляло дисперсию культурных элементов, распространившихся путем диффузии и миграции, вертикальное — ясно показывает эволюцию от простого к сложному. Кребер отказался от концепции однолинейной эволюции XIX в. и теории независимых происхождений культурных сходств. Он построил модель многолинейной эволюции с несколькими независимыми происхождениями культурных черт и множеством их диффузий и миграций от племени к племени, от ареала к ареалу. Гипотеза возраст-ареал предполагала ступенчатое упорядочение материала, а когда данные указывали на темпоральное продвижение по степени сложности, она становилась эволюционной.

Основной слабостью моделей культурного и возрастного ареалов считается ее нечувствительность к их различиям по размерам. Локальные развития могут зарождаться в «центрах» малых единиц и продвигаться на периферию. Но в то же время новые культурные элементы и объединения могут появляться в «центрах» больших областей и перемещаться посредством диффузии или миграции в меньшие. Таким образом, элементы внутреннего и внешнего происхождения смешиваются. Дополнительные изобретения могут возникать в «центрах» каждого полушария и широко распространяться во множество культурных ареалов разных размеров. Поэтому затруднения появляются и при определении центров диффузии, и при различении ее внешних и внутренних по отношению к ареалу источников. Схема такой единицы строится и для одного временного периода. Когда на основе имеющихся данных изменения рассматриваемых культурных черт во времени хорошо известны, совсем несложно построить набор карт для целого ряда периодов времени. Это в течение веков делали историки, а археологи — в XX в.

Критика подобных построений считается справедливой только в отношении спекулятивных таксономий, таких как у Кребера или Уисслера. Репрезентативная выборка единиц наблюдения в сочетании с техникой количественного анализа рассматриваются как надежные средства для выделения устойчивых культурных ареалов.

Харрис⁴⁰ и Карнейро⁴¹ отмечают вариативность диффузии. Однако данные свидетельствуют о том, что она может носить регулярный характер, достаточный для относительно простых математических описаний. В этом отношении она не менее поддается формализации, чем эволюция. Между американской концепцией культурных ареалов (межплеменные контакты) и немецкой культурных кругов (общность черт) несмотря на некоторые расхождения в интерпретациях обнаруживает-

⁴⁰ Harris M. Op. cit. P. 375—378.

⁴¹ Carneiro R.L. Comment on «Historical inferences from Guttman scales: the return of age-area magic» by Theodore Graves, Nancy B. Graves, and Michael J. Kobrin // Current Anthropology. 1969. № 10.

ся сходство в том, что само существование группировок было установлено объективно, с помощью статистических методов.

В своем исследовании Драйвер⁴² обнаружил несколько типов внутриареальных сходств: универсалии; культурное наследование через миграцию, диффузии, конвергенции. Он отмечает, что:

- элементы универсального или близкого к нему происхождения не следует использовать для установления связи между этническими единицами в ареалах ограниченных масштабов;
- элементы, тесно связанные с языковым семейством, можно рассматривать как культурное наследование от протокультуры, с которой ассоциируется протоязык группы;
- непрерывное распределение сходств, пересекающих границы языкового семейства, можно отнести к диффузии;
- возможны черты независимого происхождения, проявляющие тенденцию к конвергенции с теми, что существуют в других регионах.

Милке⁴³ измерял связи между степенью культурного сходства и географической дистанцией. Сходство уменьшалось по мере увеличения дистанции, вначале быстро, а затем более постепенно. Это исследование продемонстрировало существенную степень порядка в распределениях культурных черт. Он был интерпретирован только через историческое влияние, хотя есть основания связать его также с окружением и экологией.

Более поздние исследования диффузии. В целом ряде работ, осуществленных в 1960-х гг. Х. Драйвером, Д'Андреаде, Р. Чейни, Р. Нароллом и другими нашли подтверждение представления о независимом происхождении ряда паттернов поведения в рамках не связанных друг с другом ареалов и языковых семейств и дальнейшей их диффузии внутри них, а иногда и за их пределами.

Йоргенсен⁴⁴ построил шкалу интервалов между обществами. Когда два общества географически смыкаются, интервал равен нулю; когда на кратчайшем пути они разделены одним промежуточным обществом, контактный интервал равен единице; когда двумя — двум и т. п. Если концепцию близости заменить на дистанцию, то справедливо утверждение: чем ближе два общества между собой в пространстве интервала контактов, тем больше языковых и культурных характеристик они разделяют. Это свидетельство диффузии, которую антропологи считают важным источником культурного изменения. Считается, что она повлияла на каждую из известных этнических единиц на всем земном шаре; каждая из них испытывает влияния, большинство из которых отвергается, но часть принимается из прагматических соображений или в результате принуждения.

Диффузионные процессы, согласно имеющимся данным, непостоянны с точки зрения как скорости, так и размера ареала. Эволюция

⁴² Driver H.E. Girls' puberty rite in Western North America // University of California Anthropological Records. 1941. № 6.

⁴³ Milke W. The quantitative distribution of cultural similarities and their cartographic representation // American Anthropologist. 1949. № 51.

⁴⁴ Jorgensen J. Salish language and culture // Language Science Monographs. 1969. № 3.

столь же переменчива по скорости изменения и количеству обществ, где она происходит. Регулярности во всех культурных процессах лучше всего прослеживаются в ограниченных пространственных и временных рамках, а наиболее документированные примеры можно подвергнуть исторической и научной критической проверке.

Сегодня общепризнано, что ни одна из генерализаций относительно культурной динамики не может считаться универсальной для всех человеческих обществ во все времена и повсеместно. По косвенным свидетельствам антропологи предполагают, что изменения происходили более равномерно в эпохи палеолита и неолита, затем ускорялись по экспоненте, а в XX в. их скорость стала непредсказуемой. По признанию самих исследователей данных для таких умозаключений недостаточно. Но наиболее оптимистично настроенные из них питают надежду, что, комбинируя наличный материал и применяя к нему новые угонченные способы анализа, можно будет уточнить истоки и пути диффузионных процессов в культуре и провести более четкое различие между ними и эволюционными изменениями.

Сказанное позволяет выделить ряд теоретических положений, указывающих на границы эффективного применения диффузионистских идей.

Резюме

1. Причины и источники диффузии.

1. Представления о том, что изменения в обществе и культуре происходят в результате заимствований, обменов и принуждений, осуществляющихся в межкультурных отношениях, было наиболее широко распространено в рамках культурно-исторического направления. Однако эта позиция не была специфичной для него, обусловленной исключительно его исходными допущениями. Хорошо известно, что в работах эволюционистов такого рода процессам присваивалась важная роль источников социокультурного развития.

2. Когда авторитет культурно-исторического направления сошел на нет, диффузионистские представления продолжали сохранять актуальность и породили целый ряд значимых для антропологии исследований, особенно в период возрождения эволюционизма. Как уже отмечалось, диффузия рассматривалась как одна из важных для развития общества и культуры движущих сил.

3. Обмен культурной информацией при контактах между обществами признавался прежде всего как инструмент социокультурного развития. Причинам же диффузии специального внимания не уделялось. Тем не менее при рассмотрении многочисленных работ на эту тему можно вывести типичные случаи, когда этот путь культурных изменений становится наиболее вероятным:

- в обществе складывается проблемная ситуация, для решения которой в его рамках отсутствуют необходимые предпосылки; в то же время известны иные культуры, где подобные затруднения уже преодолены. В таких обстоятельствах вполне возможным оказывается поиск культурных образцов для заимствования.

- в обществе чрезмерно долго длится стабильное состояние, воспроизводятся одни и те же алгоритмы общественных отношений, символические стереотипы. Стандартизация социокультурной жизни порождает у наиболее активной части людей состояние, подобное тому, что принято называть стрессом монотонии, или желание перемен. Эти люди образуют группу — реальную или статистическую, — для которой характерна открытость к восприятию новой информации, поступающей из других культур;

- между обществами складываются отношения доминирования — подчинения, в рамках которых те, кто занимает более сильную позицию, принуждают другую сторону принять нормы и символы, характерные для их культуры.

4. Можно также выявить условия, благоприятные для заимствования инокультурных образцов:

- длительные соседские отношения между обществами, делающие их культурную жизнь доступной для взаимного наблюдения;

- частые и/или продолжительные контакты между представителями различных обществ, даже не являющихся соседями;

- активность представителей культуры-донора в формах, приемлемых для культуры-реципиента.

5. Заимствованные образцы в рамках культуры-реципиента могут распространяться в разных масштабах. Одни из них при благоприятных условиях быстро принимаются значительной частью членов общества и без затруднений интегрируются в фонд их собственной культуры. Другие, если условия не благоприятствуют их массовой популярности, остаются достоянием узкого круга заинтересованных лиц. Но и в этом случае инокультурные образцы играют активную роль в обществе, влияя на его членов опосредованным образом.

II. Целое и части в объектах заимствования.

1. Важнейший вопрос, ответ на который отыскивался в ходе изучения культурной диффузии, состоял в том, что же именно заимствуется при межкультурных контактах. Когда говорят о проникновении в общество инокультурных образцов, создается впечатление, что речь идет о некоторых законченных целостных образованиях. Результаты исследований показали, что это не так. Обычно принимаются и удерживаются в рамках культуры-реципиента отдельные фрагменты целостного инокультурного образования. Считается, что именно те, которые наиболее созвучны ее темам, ценностям, базовым принципам формообразования. Иными словами, заимствованные элементы культуры-донора трансформируются под влиянием культуры-реципиента. Это означает, что при этнографических исследованиях не следует сразу по встречающимся сходным фрагментам культурной темы, присутствующим в разных сообществах, пытаться реконструировать ее аутентичный вариант. Этнограф в этом случае имеет дело с материалом, настолько преобразованным, что он уже указывает на целостность, характерную для культуры-реципиента, а не донора.

2. Как уже отмечалось ранее, диффузионные процессы не безграничны, и по мере удаления от центра происхождения культурного объекта побуждение к его заимствованию ослабевает. Изучение терри-

ториального распределения сходных для различных сообществ культурных черт становится основанием для выделения культурного ареала (подобие культурного круга), где общие характеристики, скорее всего, являются результатом распространения из одного центра.

3. Если общие черты обнаруживаются в удаленных друг от друга культурах, то реконструируемой целостностью становятся пути их диффузии. Благодаря многочисленным исследованиям, интенсивность которых возросла со второй половины XX века, были реконструированы и зафиксированы в специальных атласах ареалы распространения отдельных культурных черт и предполагаемые центры их происхождения. Результаты такого рода работ имеют не только самостоятельное значение для исторической реконструкции. Они также являются косвенным свидетельством того, что между пространственно удаленными друг от друга культурами существовали связи, обеспечивающие обмен их достижениями, а также, что на территории Земли практически не существовало обществ-изолятов: межкультурные контакты, прямые и опосредованные, по-видимому, осуществлялись на протяжении всей истории человечества.

Рассмотрение диффузионных процессов как целостностей с точки зрения объединения их составляющих привлекает внимание к изучению двух классов целостностей. Во-первых, единицы заимствования. В этом случае речь идет о выявлении того, в каком объеме культура-реципиент принимает образцы из культуры-донора и во что они преобразуются в новых условиях. Во-вторых, области распространения объектов диффузии. Соответственно задача заключается в реконструкции сети межкультурных контактов и выявлении центров культурных инноваций, которые в дальнейшем заимствовались в других обществах.

III. Культурные сходства и различия в диффузионистской трактовке.

1. Концепция диффузии позволяет рассматривать иные, чем развитие, процессы формирования культурных черт, как общих, так и специфичных для различных обществ. Представление о культурных сходствах основывается на допущении, что инновации появляются в отдельных обществах, группах и затем распространяются в более широком физическом и социокультурном пространстве. Поскольку выявление этого общего центра является задачей антропологической реконструкции, исследователям приходится иметь дело с отдельными культурными чертами, между которыми обнаруживается некоторое сходство — порой весьма отдаленное — и очень редко подобие. Применение теоретических принципов диффузионизма позволяет определить, является сходство достоверным или только кажущимся.

2. Установление действительного сходства между культурными чертами, обнаруживаемыми в разных обществах, позволяет выносить суждения о границах ареала их распространения и выдвинуть гипотезу о центре, где они впервые появились. Задача усложняется тем, что изучаемые черты в рамках определенной культуры могут оказаться результатом заимствования не из одного, а из нескольких центров. В этом случае речь идет о выделении групп признаков, характерных для каждой из предполагаемых культур-доноров. Если признаки из выделенных групп не пересекаются, можно предположить, что изучаемые черты

представляют собой своеобразный синтез заимствований из центров, прямо не связанных друг с другом.

3. Следует подчеркнуть, что заключение о сходстве черт в различных культурах в контексте диффузионистских исследований всегда остается условным и гипотетическим. Это объясняется рядом причин:

- как уже говорилось, обычно заимствуется не образец в целом, а отдельные его фрагменты, которые могут оказаться отнюдь не ключевыми для его функционирования в рамках культуры-донора;
- заимствованные компоненты образца в пределах культуры-реципиента могут складываться в свою композицию, отличную от первоначальной;
- заимствованный образец в рамках культуры-реципиента неизбежно попадает в иной по сравнению с местом происхождения контекст использования. Соответственно меняется его культурное значение.

Подобного рода условности и неопределенности, возникающие в ходе исследований, стали причиной различия процессов территориального распространения артефактов. Соответственно понятие диффузии получило четкое определение как заимствование через относительно узкие каналы трансляции информации: прежде всего межличностные и по крайней мере предполагающие прямое соприкосновение с образцом. От него отличаются понятия аккультурации, миграции и наследования. Такое уточнение позволяет лучше понять происхождение общих черт в разных обществах и их преобразования в прошлом и настоящем.

IV. Динамика диффузионных процессов.

1. Хотя концепция диффузии широко распространена в рамках неэволюционизма и исследования подтверждают, что большинство культурных сходств объясняется скорее заимствованием, чем независимым изобретением, сам процесс распространения инноваций по форме отличается от эволюционного в его строгом определении. Преобразование прототипа при движении от места порождения в культуру реципиент отнюдь не предполагает количественного приращения разнокачественных элементов с их последующей интеграцией и повышением уровня организации, что характерно для точного определения процесса эволюции.

2. В ходе заимствования с исходным образцом происходят изменения иного типа. Они пока еще не стали предметом специального анализа и классификации, однако результаты многочисленных исследований позволяют выделить их некоторые типы:

- деконструкция — реконструкция, когда образец разлагается на составляющие его компоненты, и из них отбираются те, что оказываются приемлемыми для культуры-реципиента, и организуются в новую целостность;
- рекомпозиция, в ходе которой меняется конфигурация элементов, составляющих образец, и таким образом его функциональные возможности;
- помещение образца в иной контекст взаимодействий и коммуникаций, когда он меняет первоначальное значение.

3. Помимо процессов трансформации исходных артефактов в географическом и социокультурном пространстве в рамках диффузионизма

существует другая, более изученная проблема, связанная с социокультурной динамикой. Речь идет о путях и скорости распространения культурных черт диффузионным путем. Ранее уже говорилось о том, что в этом отношении существуют свидетельства, позволяющие утверждать, что:

- скорость распространения инноваций снижается по мере удаления от центра происхождения;
- чем длиннее путь от места происхождения культурной черты до пункта ее заимствования, тем более искажается ее первоначальная форма;
- чем насыщеннее определенная географическая зона инновационной активностью, тем полифоничнее оказываются диффузионные процессы в окружающем ее ареале культур-реципиентов.

В настоящее время концепция диффузии и смежные понятия используются как инструмент для изучения территориального распространения культурных инноваций с целью реконструкции макродинамических процессов в пределах историко-культурных регионов и в глобальном масштабе. На этой основе сложилось целое направление культурно-антропологических исследований, называемое холокультурализмом. В его рамках устанавливается географическое распределение определенных культурных черт, таких как domesticiрованные животные и растения, мифы, фольклорные образования, способы ухода за детьми, диеты и т. п., и выявляются центры их происхождения и пути распространения.

Однако есть основания предполагать, что эвристический потенциал этой теоретической концепции еще не исчерпан. Если принять во внимание все ограничения на ее познавательные возможности, представленные выше, можно сформулировать задачи исследований, результаты которых помогут ответить на ряд нерешенных вопросов.

Прежде всего, если поменять направление поисков, можно расширить поле изучения социокультурной динамики. Сейчас целью исследования является определение центров культурных инноваций и реконструкция путей их распространения. Задачу можно сформулировать по-другому и переместить акцент на те изменения, которые претерпевают исходные образцы в различных культурах-реципиентах. При наличии многочисленных данных можно выделить сходные трансформации и типологизировать их. В дальнейшем открывается возможность выделить фундаментальные антропологические факторы, определяющие каждый из типов таких преобразований.

Другой класс задач может быть связан с выявлением форм микропроцессов преобразования одних культурных черт или их элементов в другие. Их изучение позволяет существенным образом расширить область знаний, относящихся к социокультурной динамике. Как известно, сегодня все изменения в обществе и культуре обозначаются понятием «развитие», которое благодаря этому перестало обозначать какую-то определенную форму процесса. Проведение различий между последовательностями преобразований культурных черт в ходе диффузии и их классификация позволяют выявить закономерности изменчивости артефактов при их перемещении в физическом и социокультурном пространстве, описать формы процессов, отличные от эволюционных, но представленные столь же подробно; не относящиеся

к вариациям, но не приводящие к структурным преобразованиям. Такие преобразования осуществляются людьми в непосредственном оперировании заимствованными артефактами с определенными и вполне идентифицируемыми целями. Для современной антропологии это актуальная, но малоизученная область исследования.

Использование диффузионной исследовательской модели для решения задач такого рода целесообразно потому, что уже сегодня в этой области накоплен богатый материал, а статистический анализ, широко распространенный при изучении культурной диффузии можно без особых затруднений дополнить семантическим.

Расизм как теория и идеология

Выделение расы в качестве единицы классификации человеческого многообразия обусловило появление двух основных направлений обсуждения темы: расовые исследования и расизм. В первом случае речь идет, строго говоря, о проверке гипотезы, связывающей видимые, внешние различия между большими группами людей с их фундаментальными биологическими различиями. Во втором — априорно утверждается «наследственное расовое превосходство или чистота и превосходство определенных рас; это означает также любую доктрину или программу расового доминирования, основанную на этом допущении»⁴⁵. Оба направления сформировались в XVIII в. во времена колонизации, когда появилась необходимость, с одной стороны, углубить знания о связи физических, биологических характеристик людей с культурной неоднородностью, а с другой — оправдать право колонизаторов на доминирование над покоренными народами. В сочетании с идеей прогресса концепция превосходства одних рас над другими породила идеологию и даже социальную философию расизма, которая, начиная с этого периода и вплоть до второй половины XX в. повлияла на отношение к человеческому многообразию не только в политической, но и в научной среде. По сравнению с предыдущими периодами, когда расовые различия между людьми не вызывали особых предрассудков и конфликтов, теперь они стали центром националистических доктрин⁴⁶.

Идеология расизма

Идеология расизма нашла достаточно широкое распространение в кругах биологов, занимавшихся изучением человека, антропологов, психологов. Но для тех исследователей, которые изучали фундаментальные проблемы связи биологических и культурных аспектов человеческого многообразия, эти идеи были стимулом к более детальному анализу предметной области. Тот факт, что в конечном счете раса как основная таксономическая единица разнообразия человеческих попу-

⁴⁵ Snyder L.L. The Idea of Racism, its Meaning and History. Princeton, 1962. P. 10.

⁴⁶ См. Harris M. The Rise of Anthropological Theory: a History of Theories of Culture. N. Y., 1968. P. 80 — 107.

ляций оказалась неадекватной, не следует считать поражением физической антропологии, поскольку сами поиски способствовали развитию биологии и генетики человека. Однако некоторые из социальных философов и исследователей сделали ее центром своих доктрин и в соответствующих текстах выборочно привлекали данные научных исследований, иногда всего лишь гипотетические и недостаточно достоверные, для оправдания расистских и националистических умонастроений и направлений активности.

Подобные доктрины основывались на исходных представлениях о деградации мифологических чистых рас, архетипов, представленных адамитами либо кавказским типом. Этот процесс приписывался их смешению, степень которого определялась как мера вырождения. Причем в силу сложившейся еще со времен Античности и Средневековья практики напрямую связывать физические характеристики человеческих популяций с уровнем их культурного развития появились такие выражения, как «еврейская раса», «германская раса», «европейская раса» и т. п. В этих случаях в качестве культурных коррелятов априорно предполагаемых биологических различий обычно выделялись такие показатели, как язык, религия, политика. Построив биологическую иерархию рас по принципу деградационизма и приняв ее в качестве антропологической константы, адепты расизма приписывали все важнейшие культурные достижения «высшим» расам, а вклад в развитие человеческой культуры «низших» сводили к минимуму. Это оправдывало представления не только о преимуществах одних народов по сравнению с другими, но и о праве «избранных» на мировое господство.

Допущения, относящиеся к расовой чистоте и культурной иерархии, наследственному характеру как физических, так и ментальных черт, предполагали независимость этих свойств различных рас от внешних условий их существования. Причем такие имманентные свойства приписывались всем индивидам отдельных популяций. Соответственно считалось, что «высшие» расы обладают наиболее развитыми интеллектуальными способностями, мощным творческим потенциалом, выдающейся изобретательностью. Отсюда и их роль в мировой истории.

На рубеже XIX и XX вв. в антропологии и немецкоязычной этнологии начали появляться публикации расистского содержания. Сочетание «социал-дарвинизма» и культурно-исторических идей породило представление о том, что история государств обусловлена биологическим развитием человеческих рас и можно выявить закономерности их связи. Интеллектуальные способности людей соотносились с их принадлежностью к определенной расе. Этих взглядов в Германии придерживались О. Амон, Л. Вольтман, С. Штейнмец. Их работы составили базу для более поздних — начиная с 1930-х гг. — многочисленных публикаций социал-дарвинистского и расистского содержания, из которых черпались оправдания идеологии национал-социализма.

В период 1930-х — 1940-х гг. объем расистской литературы в Германии был весьма велик, поскольку соответствующая идеология уже сложилась здесь до возникновения национал-социалистического движения. Вопросами расы занимались биологи, социологи, сторонники «народной психологии», этнологи. Работы этнологов Э. фон Эйкштед-

та, Ф. Кейтера, Ф. Меркура, О. Менинга, Р. Шибольда, А. Тотара были направлены на обоснование избранности «нордической» расы и неполноценности других; необходимость колоний для Германии оправдывали такие авторы, как Д. Вестерман, Г. Бауман, Г. Бломе и др.

Раса определялась как «группы людей с общими духовными и физиологическими признаками, складывающимися и поддерживающимися в ходе [совместного существования людей] путем отбора»⁴⁷. Она рассматривалась как исходная единица этнической специфичности. «Расе свойственна интенциональность, т. е. имеется расовое самосознание и расовое чувство. В этом отношении она представляет собой важнейший фактор образования и укрепления этноса, характерной чертой которого является вера его членов в общее происхождение»⁴⁸. Соответственно утверждалось, что индивидуальная и народная психология не может объясняться только воздействием внешнего окружения без учета расовых особенностей.

Обращаясь к механизмам образования рас, Мюльман подчеркивал: «В ходе приспособления людей к месту [проживания], к культуре, обществу главная роль принадлежит не усредненным групповым признакам, а личности лидера. Без него просто невозможно представить себе возникновение какой-либо группы... Понятие «раса» определяется наследием личности»⁴⁹.

Механизмом формирования таких личностей Мюльман считал «отсеивание». Его действие заключается в последовательном отборе вначале выдающихся личностей, затем менее и менее значительных, вплоть до безличной «массы», готовой следовать за крупными и мелкими лидерами, — ключевой движущей силой культурного прогресса.

Такого рода идеологемы, подкрепляемые произвольными интерпретациями разрозненных этнографических данных, привели к появлению так называемого фолк-расизма — отождествлению расы с нацией и утверждению преимуществ собственного народа над остальными. Эту позицию принято интерпретировать как привычку людей на обыденном уровне судить о социальных отношениях по аналогии с семейными и не представлять себе «социальное единство без физического родства и общих менталитет без общей крови»⁵⁰. Понятия фолк-расизма, такие, как «американская раса», и стали воплощением представлений о подобном рода солидарности, которые обусловили появление примордиалистской концепции этноса.

В определенных ситуациях социальных напряженностей в обществе, связанных с реальными или воображаемыми внешними угрозами, низким массовым уровнем и качеством жизни, амбициями политического лидерства, людям важно почувствовать себя в безопасности. Исторический и современный опыт свидетельствует о том, что в подобных условиях многие из них готовы объединиться в общее «мы». И если эта готовность подкрепляется акцентированием общности языка, исто-

⁴⁷ Mühlmann W. Rassen-und Völkerkunde. Braunschweig, 1936. С. 313.

⁴⁸ Mühlmann W. Schmidt Wilhelm // Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie. Archiv für Anthropologie und Völkerforschung. Bd. XXIV. 1938.

⁴⁹ Mühlmann W. Methodik der Völkerkunde. Stuttgart, 1938. С. 235.

⁵⁰ Snyder L.L. The Idea of Racialism, its Meaning and History. Princeton, 1962. P. 32.

рических традиций, биологического единства, исходящим от социальных или политических лидеров, появляется почва для массовых националистических настроений, которые политики обычно используют в целях укрепления своих правящих позиций в стране и в геополитическом пространстве. Следует, однако, отметить, что это обоюдоострое орудие в политике: национализм при слишком сильном массовом резонансе может выйти из-под контроля правящей верхушки и привести к разрушительным для общества последствиям.

В мировой культуре существует целый ряд расистских и националистических мифов об арийцах, кельтах, о превосходстве англо-саксонской или тевтонской расы, об особом русском пути, о миссии мусульман. Корни каждого из них исторически прослеживаются без особых затруднений. Так, миф об арийцах возник из изысканий немецкого филолога Ф. Мюллера, который высказал гипотезу о принадлежности народов, говорящих на индоевропейских языках, к древней арийской расе. Он, правда, не связывал напрямую язык с биологическими и политическими характеристиками этих народов. Однако его идеи использовал в своих целях французский государственный деятель Гобино, оправдывая ими недопустимость смешения рас и связанной с ним культурной деградации, приносимой «не-арийцами». В Германии эти идеи трансформировались в доктрину нордического превосходства, сыгравшую роль ведущей идеологии в периоды Первой и Второй мировых войн и между ними.

Разумеется, все эти идеологемы не имеют никаких научных оснований. Во-первых, результаты многочисленных исследований подтвердили, что ни одна из человеческих популяций никогда не была «чистой» в смысле непрерывного и непосредственного наследования свойств предполагаемого прародителя. Выяснилось, что с первобытных времен для групп гоминидов всегда была характерна генная миграция. В более поздние периоды у народов-изолятов обнаруживалась высокая степень обмена генетическими характеристиками с их географическими соседями, позитивно влиявшего на обменивающиеся стороны.

Во-вторых, необоснованной оставалась корреляция между биологическими и культурными характеристиками человеческих популяций и построенная на этой основе расово-культурная иерархия. Уже в XVIII в., когда человеческое многообразие стало предметом научного изучения, между этими уровнями проводилось различие. Например, если в качестве критерия иерархической классификации принимается язык, то таксономическими единицами являются черты грамматических структур, частота использования заимствованных слов, отличия от реконструированного древнего языка, считающегося «материнским». Однако в концепции лингвистической расы упускается из виду тот ключевой факт, что языки, как и другие заучиваемые культурные практики, складываются и осваиваются в контексте социального взаимодействия и коммуникации, а не передаются путем генетического наследования.

Наконец, в-третьих, не существует никаких научных доказательств того, что одни популяции в интеллектуальном отношении превосходят другие. Согласно общепринятой в антропологии идее психического единства человечества, межкультурные различия в ментальных практиках раз-

ных народов объясняются несходством условий реализации соответствующего потенциала, и свидетельствуют только о разнообразии, но отнюдь не об априорном иерархическом порядке ее форм. Вот почему так называемые интеллектуальные тесты, разрабатываемые в рамках одних культур и используемые для изучения других, не могут быть надежным инструментом измерения когнитивных способностей ее носителей.

В связи со сказанным выше напрашивается замечание, связанное с убежденностью радикальных материалистов в том, что само по себе сведение социальных и культурных феноменов к их «природным» причинам достаточно, чтобы обеспечить истинность получаемых в результате выводов. Дело в том, что расистские концепции базировались на «материалистических» предпосылках, и даже некоторые эмпирические данные использовались для их иллюстрации вполне правдоподобным образом. Соответственно столь значимый в советской версии марксизма так называемый «основной вопрос философии» о «первичности» материи или сознания вовсе не так уж значим при объяснении социальных и культурных явлений. В современной науке соответствие метода исследования четко определенной его предметной области гораздо важнее для получения достоверных результатов, чем редукция событий, происходящих в обществе и культуре к единому «материальному» основанию.

Расы как результат внутривидовых вариаций

Сторонники расистских доктрин подкрепляли свои спекуляции ссылками на более ранние работы, где обсуждению вопроса о причинах и последствиях расовых различий уделялось особое внимание в рамках физической антропологии.

Вплоть до появления научных геологии, биологии, палеонтологии происхождение человека определялось установленными в Библии временными пределами — 6000 лет. С развитием геологических исследований стало очевидно, что возраст Земли измеряется в эпохах, больших, чем тысячелетия. В период с 1790 по 1830 г. еще сохранялись попытки примирить библейские доктрины с полевыми данными геологов. Однако к середине XIX в. в научном мире установилось общее согласие о том, что изменения на территории Земли выходят за пределы не только письменной истории, но и времени возникновения жизни. Прежде, хотя кости первобытного человека и обнаруживались в раскопках, это свидетельство его древности категорически отрицалось. Только в 1856 г., когда в Германии были найдены останки неандертальца, временные рамки происхождения человека отодвинулись в глубокую древность.

Ко второй половине XIX в. на основании все большего накопления данных о ранних стадиях существования гоминидов время их происхождения уже исчислялось примерно 15 млн лет, а сами они подразделялись на три рода и пять видов. Неопределенным было — и остается до сих пор — место происхождения человека. Как уже отмечалось, вначале считали, что это Европа; позже об открытиях ископаемых гоминидов приходили сообщения с Явы, из Китая, из Палестины; благодаря

начавшимся в 1924 г. раскопкам останки протогоминидов были обнаружены в Африке. Таким образом, свидетельства древнего происхождения человека были обнаружены на трех континентах, но вопрос о временных и географических истоках человечества до сих пор остается открытым.

Тем не менее, несмотря на постоянное увеличение количества разнообразных палеонтологических данных о человеке, предпринимались попытки связать локальные ископаемые образцы с современными популяциями на основании сходства некоторых анатомических характеристик. С этого времени и в этих рамках появилась концепция расы. Изначально она была полигенетической, хотя гипотеза о множестве центров происхождения напрямую не поддерживалась палеонтологическими данными. Но поскольку и противоположное, моногенетическое предположение не имело убедительных доказательств, ряд физических антропологов, таких как Ф. Вайденрайх, Э. Хутон, К. Кун попытались установить ряд отдельных филогенетических линий, связывающих существующие популяции с конкретными ископаемыми предками. При этом считалось, что самые древние и полные ископаемые данные свидетельствуют о раннем происхождении живущих ныне популяций, а последующие находки — о более позднем их зарождении.

В то же время многие физические антропологи не связывали современные расы с древними ископаемыми предками, и вопрос об их происхождении оставался открытым. Споры на эту тему продолжались до тех пор — вплоть до 1970-х гг., — пока антропологи не начали понимать, что концепция рас и спекуляции об их происхождении не обеспечивают достоверных заключений ни о природе человеческих популяций, ни об их далеком прошлом.

Интерпретации расовых различий

Внимание к физическому разнообразию человеческих популяций побудило палеонтологов и антропологов к поиску возможностей как-то упорядочить имеющиеся данные. Основания для их классификации были почерпнуты из области ботаники, зоологии, микробиологии, где уже с начала XVIII в. соответствующие схемы были достаточно подробно разработаны.

Основной таксономической единицей естествоиспытатели считали «вид», критерием выделения которого была передача по наследству совокупности устойчивых и повторяющихся от поколения к поколению признаков. Источником данных наблюдения была анатомия, а морфологическая общность подтверждала, что члены вида объединены наследственностью. Внутривидовые различия признавались, но считались вариациями общей модели, незначительными отклонениями от линейного распределения по цепи бытия. Виды рассматривались как неизменные естественные целостности, созданные раз и навсегда согласно библейским представлениям. И для «естественного историка» они были архетипами, эталонными формами, идеальными типами в современной терминологии, из которых выстраивалась цепь бытия как тако-

вая. Однако вариации видов для ее построения также имели важное значение, поскольку трактовались как пропущенные звенья, отыскание и размещение которых было необходимым для соблюдения принципов последовательности и полноты. Даже при размещении человечества на лестнице жизни в поиске переходных единиц от более низких предшествующих ему видов к более высокому положению.

Накопление и попытки упорядочения данных о человеческом биологическом разнообразии позволили обратиться к поиску его конкретных объяснений, поскольку ранее общепринятые ссылки на обусловленность внешним окружением, телеологию прогресса, библейские причины перестали казаться убедительными. До появления работы Дарвина «Происхождение видов» (1859) такое многообразие интерпретировалось, исходя из допущений о моногенезе и неизменности видов. Немногочисленные сторонники полигенеза — философы (Вольтер, Демулен) и представители науки (этнограф К. Мейнерс, географ Бори де Сен-Венсан, физик С. Мортон) — в XVIII в. были редким исключением. Среди сторонников расовой теории преобладала уверенность в том, что все человеческие популяции имели единого предка. Они были противниками классификации человечества на виды, поскольку со времен Линнея всех людей принято было относить к роду «*homo*» и виду «*sapiens*» и не признавалось их происхождение от какого-либо другого вида.

В этом контексте объяснения человеческого многообразия отыскивались исходя из необходимости оставаться в пределах концепции видового единства. Французский математик и астроном П. де Мопертюи (1745) защищал концепцию имманентной обусловленности расовых вариаций. Он полагал, что в «репродуктивной плазме» животных заложено «неисчислимо множество частей», способных к спонтанному объединению, но таким образом, чтобы потомки оказались сходными с родителями. В то же время он признавал, что случайные факторы или комбинации частей, не соответствующие семейным чертам, могут породить новые сочетания свойств. Если особи с такими наборами оказываются способными воспроизводить потомство, то возможно формирование новых рас. Хотя Мопертюи относил их к неустойчивым и имеющим тенденцию возвращаться к исходному образцу, ему пришлось объяснять и ситуации необратимости таких изменений. Он предположил наличие селективного механизма, который поддерживает новые комбинации наследуемых черт, и в качестве такового предложил половой отбор в рамках популяции. Его действие заключалось в том, что нетипичные особи вытеснялись за пределы территории проживания основной группы и, постепенно размножаясь, сохраняли специфичные для них свойства.

Идею имманентной обусловленности человеческого многообразия разделял И. Кант. Считая, что человечество изначально составляет единый вид, он пытался объяснить причины (работы 1785, 1798 гг.) популяционных вариаций тем, что этот вид наделен разнообразием латентных сил, которые с необходимостью активизируются при столкновении популяции с внешними императивами. Таким образом, речь шла о врожденном, присущем человеку механизме защиты от угроз его существованию.

Английский физиолог Дж. Причард (1813) придерживался более радикальной точки зрения. Исходя из того, что человечество принадлежит к единому виду, он считал, что расы представляют собой типы в нормальном ряду внутривидовых вариаций. Эти вариации он связывал с цивилизационным прогрессом, следствием которого был естественный закон развития человечества в направлении светлокожей европейской расы. Такие люди, по его мнению, были более приспособлены к цивилизованному образу жизни. Механизмом формирования этого расового типа он считал отбор, основанный на половых предпочтениях. В своей трактовке формирования рас он отрицал не только значение климатических и географических факторов, но и наследуемость случайным образом приобретенных физических характеристик.

Физиолог У. Уэллс (1818) также считал, что в контексте единства человеческого вида расы представляют собой естественные вариации. Их происхождение он связывал с необходимостью сопротивляться болезням, породившей определенные сцепления отдельных физических характеристик человека. Такие сочетания, по его мнению, передавались от поколения к поколению по наследству, если они — например, цвет кожи — коррелировали с сопротивляемостью болезням определенного типа. Большая часть подобных вариаций нейтрализовалась за счет гибридизации. Однако при определенных условиях начинали работать селективные механизмы, сохраняющие и закрепляющие эти различия, что и рассматривалось как основа формирования отдельных рас.

Следует отметить, что во всех концепциях такого рода акцент помещался на имманентных свойствах человека, каким бы ни мыслилось их начальное происхождение. В то же время при трактовке формирования расовых различий в каждой из них присутствуют факторы внешнего окружения. Они не были здесь предметом специального изучения и воспринимались как источники стимулов для активизации процессов естественного, закономерного саморазвития человечески свойств. Основными движущими силами порождения и воспроизведения расового многообразия считались общие для всего человечества внутривидовые врожденные характеристики.

Однако в объяснении расовых различий обнаруживается и другая тенденция, сохраняющая идею их обусловленности внешними факторами. Так, Блуменбах, который придерживался доктрины, что современные расы — результат вырождения восходящего к Адаму совершенного первоначального архетипа (образцы которого считались сохранившимися у кавказских народов), связывал этот процесс с действием климатических условий, образа жизни, питания, заболеваний (работы 1770, 1779 гг.). Он также признавал возможность смешения рас между собой. Приобретенные таким образом физические характеристики, по его мнению, становились наследственными. Будучи моногенетистом, он считал расы биологическим выражением нормальных внутривидовых вариаций реагирования на внешние императивы и исключал возможность промежуточных звеньев между человеком и другими видами.

Бюффон (в работах 1749, 1767, 1778 гг.) при объяснении биологических человеческих вариаций также считал их последствием закономерной деградации архетипа и в качестве механизма этого процесса рас-

смаатривал действие внешних факторов. Непостоянство расовых характеристик он объяснял перемещением популяций в новые окружающие условия и временем пребывания в них. Например, в неблагоприятном окружении, считал он, кожа у людей темнела, но при длительном проживании в лучших условиях они светлели, хотя и не достигли архетипического образца. И эту зависимость от внешних факторов он распространял на многие физические характеристики человека. Гипотезу о видовом единстве человечества он доказывал ссылкой на прямо наблюдаемые случаи скрещивания представителей разных рас и появления в результате этого жизнеспособного потомства.

Кювье (1817) объяснял расовое разнообразие на основе своей теории катастроф. Он полагал, что Земля переживала ряд геологических катаклизмов, во время которых часть живых существ погибала, а часть выживала и заново распространялась по земной территории, населяя ее в течение более спокойного периода между этими глобальными событиями. Человеческие расы, по его мнению, образовались вследствие того, что отдельные группы людей были изолированы друг от друга во время последней катастрофы, которую он отождествлял с библейским Всемирным потопом. После этого географическая изоляция поддерживала расовое разнообразие.

Сторонники концепции, согласно которой оно обуславливалось внешними факторами, в то же время основывались на допущении о видовом единстве человечества. Его свойствам, благодаря которым формировались межрасовые различия, не уделялось специального внимания, а способность приспособляться к меняющейся жизненной среде принималось как данное. Таким образом, подобные рассуждения побуждались намерением объяснить расовое многообразие путем отыскания механизмов внешнего воздействия на общую человеческую природу.

Из сказанного следует, что эти позиции не были ни противоречащими друг другу, ни несопоставимыми. Просто одно и то же наблюдаемое явление рассматривалось с разных точек зрения при общем исходном допущении о видовом единстве человечества и о действии селективных механизмов при формировании и поддержании расовых различий. Причем концепция, предполагавшая взаимодействие имманентных и внешних факторов, была своего рода теоретической предпосылкой для теории естественного отбора Дарвина, увидевшей свет почти сорок лет спустя и помимо человека примененная им ко всему органическому миру.

В то же время следует подчеркнуть, что все эти теории не были эволюционными. Считалось, что, однажды появившись, — не важно, каким путем, — новые физические черты далее передавались от поколения к поколению через наследование. Но без ответа оставался вопрос, за счет чего одни адаптационные черты стали наследственными, а другие не закрепились в качестве расово- или видообразующих. В то же время в этих построениях содержались представления, значимые для формирования последующей динамической, эволюционной трактовки расовых различий. Среди них такие, как половой отбор, преадаптация, влияние болезней, отклонения от нормального ранга видовых вариаций. Они черпались из аналогий с растениями и другими животными.

Так, Линней предположил, что при условии неизменности ботанического рода внутри него новые виды могут появляться от межвидовых гибридов, казавшихся способными к воспроизведению потомства. Такой процесс формирования видов носит случайный характер, а потенциальный ресурс для него составляют внутривидовые вариации. А Бюффон, предполагая, что виды, не сумевшие адаптироваться к новым внешним факторам, оказались обреченными на вымирание, предварил теорию естественного отбора. Правда, такое вымирание считалось аномальным природным явлением до тех пор, пока благодаря палеонтологическим доказательствам Кювье оно не стало считаться в биологии допустимым.

Одним из ранних сторонников эволюционной трактовки «цепи бытия» стал английский физиолог, изучавший естественную историю, Э. Дарвин, дед Ч. Дарвина. Он исходил (1794—1796) из представления о том, что все живые существа появились из одной первородной клетки (аналог «герма»), которую создатель наделил способностью к последующему развитию. Соответственно вся материя, в том числе живые организмы, претерпевает прогрессивные трансформации, которые под влиянием внутренних свойств самого герма и внешних условий завершались появлением новых форм. Наследование и порождение приобретенных характеристик он связывал с потребностями живых организмов в пище, безопасности и воспроизведении потомства: во взаимодействии с окружением у них развивались полезные органы, выполняющие функции, необходимые для поддержания жизнеспособности организма. В этом же ключе трактовались человеческие расы. Он также полагал, что живые формы развивались в определенной временной последовательности, а те, что оказывались нежизнеспособными, — вымирали. Например, для доказательства того, что растения исторически предшествовали животным и что некоторые ранее существовавшие виды исчезли с лица Земли, он использовал палеонтологические данные.

Однако наибольшее влияние на развитие эволюционной интерпретации расового многообразия оказал Ж. Ламарк (1809). Он полагал, что организмы, чтобы выжить, обязательно должны меняться в ответ на динамику окружения. Эти процессы, считал он, происходят медленно по сравнению со временем жизни одного поколения. Поэтому в силу его ограниченности люди не могут наблюдать, как меняются формы организмов, расы, виды. Ламарк считал окружение их детерминантой, а их выживание и воспроизведение зависело, по его мнению, от способности к адаптационным изменениям. Соответственно эволюция организмов заключается в развитии отдельных органов до степени, пропорциональной их полезности для поддержания существования организма в целом, а также в появлении новых в ответ на императивы выживания в меняющихся условиях. Эти полезные характеристики наследовались от поколения к поколению и таким образом сохранялись в качестве видообразующих. В отличие от сторонников деградиационизма Ламарк считал внутривидовые вариации не признаками вырождения изначальной идеальной формы, но прогрессивной реакцией элементарных составляющих организма на разнообразные воздействия окружения. Такое допущение открывало возможность межвидового

обмена приобретенными чертами и образования новых видов из предшествующих. В этом ключе объяснялось происхождение человека с его расовыми вариациями от менее развитых приматов, которые обрели речевые органы и язык в ответ на необходимость коммуникации. Соответственно вид *Homo Sapiens* объявлялся одним из самых поздних в цепи бытия, а сама она приобретала временное измерение и внутреннюю подвижность.

Однако механизмы, обуславливающие изменчивость и вариации в мире живого, в том числе у людей, оставались неизвестными вплоть до появления в 1859 г. книги Ч. Дарвина «Происхождение видов» (полное название: «Происхождение видов посредством естественного отбора, или Сохранение удачных рас в борьбе за жизнь»). Эта работа вошла в историю науки как первая теория органической эволюции с объяснением ее механизма. Наблюдая межвидовые сходства и различия и отмечая, что общие черты сохраняются внутри видов несмотря на появление новых характеристик, он теоретически объяснил эти факты постепенностью их изменения во времени. На основании сравнительных данных он попытался проследить естественный путь возникновения новых физических характеристик в рамках вида. Независимо от Т. Мальтуса он предположил, что для всех живых существ характерна борьба за выживание. В ее ходе благоприятные для сохранения целостности организма вариации имели тенденцию сохраняться, а бесполезные — угасать, поскольку их наличие мешало адаптации организма к среде существования. Носители полезных для выживания черт, появляющихся благодаря естественному отбору, могли порождать новые виды. Таким образом, начав с индивидуальной вариации, Дарвин продемонстрировал ее функциональную значимость и для поддержания, и для изменения видов⁵¹. В то же время ни ему, ни его коллегам тогда так и не удалось объяснить возникновение самих вариаций. Ситуация сохранялась до конца XIX в., пока на более фундаментальном уровне не были сформулированы законы наследственности.

Если в «Происхождении видов» человек не рассматривался, то в «Происхождении человека» (1871) была детально представлена концепция эволюции человеческого вида и механизм естественного отбора применительно к расовым различиям. Дарвин показал, каким образом появились разные расы, и объяснил, почему человеческое многообразие способствовало выживанию вида. Внутривидовые вариации, не имевшие значения для ранних биологов, исходивших из допущения о неизменности вида и архетипических формах, для Дарвина стали предметом пристального внимания в качестве необходимого «материала» для формирования новых видов.

Вплоть до начала XX в. естественный отбор считался основным механизмом, обуславливающим формирование рас в макровременных масштабах. Но тут же возник вопрос, можно ли с помощью этой теории объяснить разнообразие индивидуальных различий и количество ныне существующих рас. В попытке дать ответ на него Дарвин предло-

жил концепцию полового отбора. Но и этого оказалось недостаточно. Представления о порождении вариаций и их судьбе в популяциях человеческого вида стали уточняться уже в XX в, когда начались исследования в области генетики и были открыты механизмы хромосомной сортировки, генетической мутации, миграции и дрейфа генов.

Следует также сказать несколько слов о попытках классифицировать человеческий вид по расовому основанию. Наиболее ранние попытки такого рода предпринимались по аналогии с ботаническими построениями. Однако первым, кто предложил схему организации многообразных проявлений вида *Homo Sapiens*, был шведский классификатор К. Линней. На основе нескольких простых, наблюдаемых различительных признаков — темперамент, обычаи, цвет кожи — он выделил четыре внутривидовые группы: европейскую, азиатскую, африканскую, американскую. Название «раса» применительно к такого рода группировкам предложил Ж. де Бюффон (1479). Его классификация включала шесть человеческих рас, различающихся по признакам роста, телосложения, цвета кожи, черт характера.

Немецкий анатом Й.Ф. Blumenбах, строивший свою классификацию на основании формы черепа, выделил в качестве критериальной так называемую кавказскую. В соотнесении с ней он расположил свою краниологическую коллекцию и представил это как способ упорядочения внутривидовых различий. Такого рода попытки в XIX в. привели к широкому распространению антропометрических исследований.

Реакцией на общую и неточную категоризацию форм черепа, предложенную Blumenбахом, стало обращение к количественным их оценкам. Исследователи обратились к существовавшей у художников технике измерения соотношений лицевых углов и конфигурации черепа. А.А. Ретциус на этой основе разработал цефалический индекс — процентное соотношение длины и ширины черепа. Ранние антропологи — сторонники этой позиции считали его лучшим инструментом для описания и классификации человеческих популяций. Множество такого рода измерений живых людей и скелетов, накопление соответствующих данных породили необходимость в стандартизации как измерительных процедур, так и выстраиваемых в результате их применения классификаций. Подобные усилия не привели к успеху, но вызвали необходимость обратиться к другим морфологическим характеристикам. Границы антропометрических исследований расширились, включив в себя количественные измерения таких признаков, как цвет кожи, волос и глаз, рост, телосложение. Такого рода исследования проводились во второй половине XIX в. во Франции, Германии, Италии, Англии. Антропометрия применялась при изучении останков древнего человека, при типологии соматических различий между людьми, при классификации вариаций человеческих популяций. Совершенствовалась как техники измерений, так и классификационные модели. Однако описательный характер такого рода исследований и отсутствие фундаментальных обобщений их результатов открывали путь для необоснованных расистских спекуляций, обеченных в наукообразную форму.

Таким образом, несмотря на всевозрастающее количество данных о человеческом разнообразии и результатов антропометрии проблемы

оснований классификации рас, определения их количества и качественных особенностей оставались нерешенными. Каждый, кто занимался этой темой, предлагал свои критерии определения расы, и разнородность, теоретическая необоснованность таких критериев, делали их несводимыми в общую концептуальную модель. Соответственно понятие вида подчеркивало единство человечества, но результаты изучения расового многообразия не обеспечивали обоснованных доказательств такого единства. Для этого нужен был более фундаментальный уровень исследований, к которому антропология XIX — начала XX в. была не готова.

От «расизма» к доказательству видового единства человечества

Продвижение в изучении человеческого многообразия и окончательное решение вопроса о природе расовых различий было достигнуто при переходе с «макро»- на «микро»-уровень их изучения.

К «макро»-уровню можно отнести сравнительные исследования популяций в целом, в том числе в историческом масштабе, а также внутри-популяционных различий между индивидами. Одним из показательных примеров, относящихся уже к XX в., но еще к классическому периоду, является работа по изучению изменений телосложения у потомков иммигрантов, осуществленная американским антропологом Ф. Боасом. В ее ходе особое внимание уделялось выявлению степени пластичности человеческих популяций с общим генетическим пулом и модификациям фенотипа под влиянием изменений средового и культурного характера. В начале 1940-х гг. в рамках биологии эволюционная теория Дарвина и генетика Менделя перестали рассматриваться как различные интерпретации изменчивости организмов во времени, но стали трактоваться как компоненты новой синтетической теории органической эволюции.

К 1950 г. расовая антропология была полностью сложившимся направлением в рамках биологических и социальных наук, о чем свидетельствовало появление двух обобщающих монографий на расовую тему. Одна из них — работа иммунолога У. Бойда «Генетика и расы человека». Автор подверг обоснованной критике многие сомнительные и недостоверные спекуляции о происхождении, разнообразии и классификации рас. Он отвергал полигенетическую идеологию традиционной физической антропологии и выражал недоверие к методологии антропометрии.

Вторая работа К.С. Куна, С.М. Гарна и Дж. Бердселла «Расы» представляла собой первый опыт антропологической трактовки экологической адаптации человека. В этих и последующих научных исследованиях человеческих рас все более заметным становится антропологический принцип, согласно которому их следует определять как феномен естественной истории, а не замкнутые самодостаточные этнические популяции, границы между которыми определяются высокой корреляцией биологических и культурных (включая язык) признаков.

В 1950-х гг. попытка в рамках ЮНЕСКО сформулировать научное определение расы в ответ на расистские идеологии, распространённые в период Второй мировой войны, породили широкие дискуссии. Они привели к полному пересмотру концепции расы и ее места в научной

антропологии. Одни исследователи пытались переосмыслить ранее принятые определения и модели, привели их в соответствие с новыми эмпирическими данными и теоретическими взглядами. Но другие — и их точка зрения возобладали — пришли к заключению, что этому понятию нет места в современной биологии и антропологии, поскольку на уровне фундаментальных исследований не было обнаружено доказательств, подтверждающих правомерность выделения расы в качестве самостоятельной популяционной единицы применительно к человеку.

В антропологии расовая концепция как основание для таксономии человеческого многообразия была полностью дискредитирована в 1960-х гг. Отказ от нее был ознаменован появлением ряда статей в журнале «*Curent Anthroponology*» и выходом в свет ряда обобщающих монографий. Подводя итоги критическим возражениям против ее использования в антропологии, К. Кеннеди выделяет ряд проблем, возникающих, но принципиально неразрешимых в рамках этой концепции.

Прежде всего невозможно выделить единую генетическую базу для большинства критериев расового отбора. Они продолжают быть спорными, а соответствующие им количественные индексы остаются необоснованными. Более того, так называемые расы выделялись в соответствии с ограниченным количеством критериев (цвет кожи, качество волос, телосложение), относительно которых не доказаны ни их отношение к расовой идентификации, ни адекватность их группировок.

Из этого следует, что невозможно определить, каким образом отдельная расовая характеристика появляется, меняется, адаптируется в контексте определенного окружения. Так, появление сходных фенотипических черт в разных, не имеющих связей между собой, популяциях могло быть результатом параллелизма, а не филогенетического родства, как считали многие сторонники расовых теорий.

Далее, ранние исследования человеческих рас были основаны на использовании концепции вида. Вид представляет собой закрытую генетическую систему, но внутривидовые популяции генетически открыты, о чем свидетельствуют выявленные в исследованиях миграция генов и ее механизмы. Соответственно если человечество имеет предков одного вида, то так называемые расовые различия должны быть обусловлены процессами культурной коммуникации, мутации, миграции, дрейфа генов, а также естественного отбора, а не изолированного появления и сохранения характеристик, считающихся расово специфичными. Кроме того, скорость эволюционных изменений неодинакова не только в различных, но в одних и тех же популяциях, поскольку фенотипические вариации благодаря действию генных механизмов распределяются по интенсивности и частоте появления. Анализ их распределения свидетельствует о том, что между соседствующими популяциями нет четких границ. При обнаружении связей между так называемыми расовыми характеристиками следует, однако, принимать во внимание, что они, как и другие, распределены в популяции с разной частотой и в ходе микроэволюции могут сформировать новые паттерны. Все эти соображения, основанные на эмпирических данных, указывают на то, что на биологическом уровне не существует раз и навсегда установленных границ.

Наконец, все попытки построить естественные классификации человеческого многообразия на основании представления о расах натолкнулись на трудности, — оказавшиеся непреодолимыми, — возникшие при идентификации линий родства между ныне существующими и доисторическими популяциями. Более того, останки первобытных людей указывают на то, что степень физических вариаций у них была не меньше, чем у современных. А человечество в свете нынешних знаний о нем всегда существовало в форме множества различных типов популяций, которые способны к гибридизации друг с другом в случаях, когда обстоятельства и географическая близость допускают это. Иными словами, сегодня существуют все основания утверждать, что человеческие популяции в силу их филогенетической истории не поддаются расовой классификации⁵². «Поведение, которое долгое время не принималось во внимание в научных исследованиях рас, теперь определяется как один из причинных уровней человеческого биологического разнообразия, хотя ему отводится совсем иная роль, чем в донаучных теориях. Подобно тому как популяционная генетика заставила физических антропологов признать открытую природу внутривидовых генетических систем, так и работа биологов человека побудила их связать биологическое определение человека со специфичной адаптацией к своим социальным и биологическим нуждам — к его культуре»⁵³.

Резюме

В отношении расизма и теории рас можно высказать следующие обобщения.

1. Происхождение рас.

1. Понятие расы было принято в антропологии давно и вначале не имело специального значения. Его относили к человечеству в целом, к жителям определенного географического региона или отдельной страны. Иными словами, его содержание не было теоретически обосновано. Эта неопределенность сохранялась и тогда, когда понятие стало использоваться в более узком значении. При этом вместо строгой концептуализации оно приобрело априорно оценочный смысл, поскольку постепенно стало связываться с последовательностью возникновения культурных кругов. Так сложилось представление о низших и высших расах.

2. Происхождение расовых различий не обсуждалось. Расовое неравенство принималось без доказательств в качестве исходного допущения: одни группы людей априори считались интеллектуально выше всех остальных. Поскольку первоначально научные методы проверки этой

⁵² См. *Hiernaux J.* The concept of race and taxonomy of mankind // In: F.M. Ashley, ed. The Concept of Race. N. Y., 1964; *Johnston F.E.* Racial taxonomies from an evolutionary perspective // American Anthropologist, № 66, 1964. *Kennedy K.A.R.* The phylogenetic tree: an analysis of its development in studies of human evolution // Papers of the Kroeber Anthropological Society. № 23. 1960.

⁵³ *Kennedy K.A.R.* Race and culture // In: Naroll R., Naroll F., eds. Main Currents in Cultural Anthropology. P. 151.

гипотезы отсутствовали, ее подтверждали ссылками на произвольно выбранные так называемые исторические свидетельства, обычно недостоверные. Сторонники расизма выдавали такие представления за достоверные, а общественность со свойственными ей этническими стереотипами легко принимала их.

3. Так продолжалось до тех пор, пока не появились возможности проверить гипотезу о врожденных расовых различиях биологическими методами и с помощью интеллектуальных тестов, не содержащих европоцентрических обертонов. Актуальность такого рода исследований была обусловлена не столько внутринаучными, сколько социальными факторами. Вторая мировая война, сопровождавшаяся нацистской идеологией, побудила ученых более активно доказывать гипотезу о видовом единстве человечества, на которой базировался эволюционизм.

4. Проверка этой гипотезы разными методами, включая появившиеся к этому времени генетические, привела к ряду однозначных результатов, указывающих на то, что:

- все расы относятся к одному и тому же биологическому виду *Homo Sapiens*, и нет никаких оснований для суждения о том, что обнаруженные в разных местах останки доисторического человека отличаются от него существенным образом;
- по интеллектуальным способностям представители существующих современных рас не имеют статистически значимых различий. Как уже говорилось ранее, внутрирасовые вариации распределения способностей внутри популяции оказываются выше, чем межрасовые. Подобные исследования подтвердили гипотезу о психическом единстве человечества;
- межрасовые различия в образе жизни людей обусловлены внешними причинами — условиями существования — и не имеют отношения к происхождению человеческого вида.

В результате подобных исследований вопрос о фундаментальности расовых различий в пределах вида *Homo Sapiens* был закрыт, а видовое, в том числе психическое единство представителей различных рас считается доказанным.

II. Единицы, из которых выстраиваются обобщения.

1. В ранние периоды распространения расизма псевдодоказательства расового неравенства строились следующим образом:

- сравнивались уровни технологического развития разных народов, и отсталость в этом отношении приписывалась принадлежности к низшим расам;
- тесты, предназначенные для проверки способностей, в том числе интеллектуальных, и построенные на материалах европейской культуры, предъявлялись носителям иных культур, имевшим неевропейский габитус. Более низкие результаты тестирования у них приписывались расовым причинам, а не различиям в содержании культурных ядер, социализации, стандартных форм связи с окружением;
- этические, эстетические инокультурные нормы и ценности квалифицировались в соответствии с европейскими стандартами, и расхождения трактовались как непреодолимая отсталость, вызванная расовыми причинами.

2. Позже, когда проблема расовых различий приобрела предельную социальную остроту, публичной критике подверглись не только одиозность расистских утверждений, но и неадекватность способов их обоснования.

3. Широкомасштабные сравнительно-культурные исследования приобрели более высокую степень обоснованности и надежности. Единицы анализа и наблюдения в отношении неевропейских культур стали выделяться применительно к ним, а не к европейским стандартам. При выделении их признаков в качестве оснований начали использовать более глубинные культурные характеристики, чем очевидные проявления поведения, например функциональные, адаптационные, структурные. Культурные черты, темы, другие устойчивые образования реконструировались из этих фундаментальных признаков, относящихся к существованию местных жителей в характерном и значимом именно для них социокультурном пространстве.

Процедуры деконструкции — реконструкции тех социокультурных явлений, которые с точки зрения европейской культуры казались примитивными, наивными, неразумным, и помогли доказать ошибочность такого рода выводов. Оказалось, что и целостные культурные образования — обычаи, ритуалы, символы, технологии — и их составляющие — действия, знаки — в контексте изучаемой культуры имеют значимость для ее носителей, составляют сложные целостности, которые осваиваются в ходе социализации, а затем используются в социально типичных ситуациях. И в отношении способности к успешной адаптации в своих жизненных условиях представители разных рас не отличаются друг от друга.

III. Интерпретация расового разнообразия.

1. В рамках расистской идеологии европоцентристские идеи были доведены до экстремальной точки: предполагалось не просто культурное превосходство белой расы над другими, но утверждалось право одной из ее составляющей — арийской — на мировое господство. В контексте таких идеологий выстраивалась расовая иерархия, в пределах которой каждая из более низких ступеней считается менее способной к самоопределению по сравнению с предыдущей.

2. Самой высшей в иерархии расе приписывалась роль цивилизующей силы по отношению к другим. В то же время идеология не допускала выравнивания уровней социокультурного развития представителей разных рас, поскольку, как уже отмечалось, их неравенство считалось врожденным и потому непреодолимым.

3. Таким образом, многообразие культур признавалось в качестве фундаментальной характеристики существования человечества. Однако различия трактовались с точки зрения изначального расового неравенства, то есть и культуры оценивались с точки зрения их дистантности по отношению к культуре высшей расы.

4. Необходимость полностью дезавуировать расистскую идеологию породила множество сравнительно-культурных исследований, направленных на доказательство гипотезы, что при любых процессах глобализации локальное культурное своеобразие сохраняется вне зависимости от расовых различий.

IV. Динамические аспекты расизма.

1. Представление сторонников расизма об исходном и непреодолимом расовом неравенстве предопределяет их концепцию глобальной социокультурной динамики. Утверждение о существовании высшей расы сопровождалось наделением ее правом оказывать цивилизующее влияние на другие. Таким образом, она становилась движущей силой исторического процесса. В качестве механизмов динамики принимались диффузионные процессы, которые до 1960-х гг. не отделялись от аккультурации, миграции, наследования. Здесь признавалась возможность добровольного заимствования, и считалось, что представители низших рас осваивали культурные достижения высших. Однако приоритет отдавался принудительной аккультурации в том числе в процессе завоеваний, и войны принимались в качестве одной из основных движущих сил прогресса человечества.

2. В то же время форма макровременной социокультурной динамики в этих рамках отличалась от эволюционной. Эволюционисты с их концепцией моногенеза человечества полагали, что все сообщества так или иначе проходят через одинаковые стадии изменений и в ходе этого процесса выравниваются в уровне развития. Появляющиеся инновации под действием механизма отбора либо приобретают глобальное распространение, либо сохраняются на локальном уровне, либо от них отказываются. Однако общий вектор эволюции распространяется на все культуры.

Расистская модель глобальной культурной динамики иная. Возможность самостоятельного порождения инноваций признается только за представителями высшей расы. Считается, что в рамках всех остальных собственные изменения могут носить только деградационный характер. Все позитивные трансформации приписывались заимствованию из культуры высшей расы.

3. Таким образом, общая форма глобальной динамики предполагает, что уровень культуры низших рас повышается за счет заимствования из развитых обществ. В то же время считается, что отсталые народы по природе своей неспособны к прогрессивным преобразованиям и обречены на подчинение более сильным. Соответственно в ходе исторического процесса постоянно сохраняется социокультурное неравенство, обусловленное расовыми причинами.

4. В противовес этой идеологии были сформулированы и в рамках сравнительно-культурных исследований подтверждены иные гипотезы:

- множественность локусов социокультурных инноваций: открытия и изобретения не являются прерогативой «избранных» народов или лиц; они возникают в рамках разных обществ, и здесь основную роль играют проблемные ситуации, побуждающие людей искать и находить способы их решения и делиться ими с другими, а не принадлежность к определенной расе;
- универсальность эволюционного потенциала: возможность развития присуща всем народам, и оно осуществляется, когда для этого есть благоприятные условия; данные исследований свидетельствуют о том, что модернизация происходит даже в тех странах, которые на обыденном уровне принято было считать отсталыми, и ее успешность не зависит от расовых характеристик членов трансформирующихся обществ;

мультикультурализм: в современном мировом социокультурном контексте, характеризующемся процессами глобализации, совершенно очевидно тенденция к сохранению самобытности отдельных культур. Более того, она проявляется не в архаизации, не в возвращении к образцам прошлого, но в их преобразовании соответственно современным императивам, в заимствовании инокультурных образцов с их адаптацией к собственным нуждам, в локальных оригинальных изобретениях. Все эти характеристики сегодня квалифицируются как признаки самоценности любой отдельной культуры.

Таким образом, расистской концепции социокультурной макродинамики с ее предельной идеологизированностью были противопоставлены результаты научно обоснованных социокультурных исследований. Что касается порождения социокультурных инноваций, то выяснилось, что связать их происхождение с каким-либо одним народом невозможно: в разные времена они появляются в тех точках земного шара, где для этого складываются благоприятные условия, и не связаны с расовыми характеристиками изобретателей. Кроме того, разделение понятия эволюции на общую и специфичную позволило проследить процессы развития в рамках локальных культур. И их позитивная динамика также не коррелировала с расовой принадлежностью.

Итак, концепция расизма оказалась в антропологии тупиковой ветвью научного поиска объяснения культурного многообразия и исторического движения человечества. Однако ее чрезмерная идеологическая нагруженность и антигуманная сущность побудили целый ряд антропологов к поиску обоснованной контраргументации. Интенсивные исследования позволили подтвердить эволюционную гипотезу о единстве человеческого вида на уровне как физической, так и культурной антропологии, более того, повышенное внимание к механизмам сохранения культурной самобытности в контексте глобализации способствовало формированию новой исследовательской области, связанной с концепцией мультикультурализма. В ее рамках не только подробно изучаются процессы локального и регионального развития, но и открывается возможность проследить другие формы социокультурной динамики.

Из антропологии ушло представление о фундаментальности расовых различий в пределах человеческого вида. Их стали рассматривать как одно из оснований групповой (этнической) идентификации наряду с полом, возрастом и местом проживания и другими критериями построения социокультурных категорий, по которым люди различают друг друга. Тема расизма утратила самостоятельное познавательное значение и в качестве частного случая была интегрирована в область изучения межкультурных (межэтнических) взаимодействий и коммуникаций.

Литература

Культурно-историческое направление

Achelis Th. Moderne Völkerkunde, deren Entwicklung und Aufgaben. Stuttgart, 1896.

- Die Entwicklung der modernen Ethnologie. Berlin, 1889.
- Achelis Th.* Moderne Völkerkunde, deren Entwicklung und Aufgaben. Stuttgart, 1896.
- Ankerman B.* Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika // L.f.E. 1915.
- Ankermann B.* Die Entwicklung der Ethnologie seit Adolf Bastian // Zeitschrift für Ethnologie. Jr. 58. 1926. Heft. 1–2.
- Bachofen J.J.* Über das Weiberrecht // Verhandlungen der sechzehnten deutscher Philologen. Schuhlmänner und Orientalisten in Stuttgart. Stuttgart, 1856.
- Der Bär in den Religionen des Altertum. Basel, 1863.
- Antiquarische Briefe, vornehmlich zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe. 2 Bde. Stuttgart, 1880–1886.
- Bastian A.* Ethnologie und Geschichte in ihren Berührungspunkten unter Bezugnahme auf Indien. Berlin, 1892.
- Zur Lehre von den geographischen Provinzen. Berlin, 1886.
- Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seiner Begründung auf ethnologische Sammlungen. Berlin, 1881.
- Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen. Berlin, 1895.
- Kontroversen in der Ethnologie. Bd. 1: Die geographische Provinzen in ihren kulturgeschichtlichen Berührungspunkten. Berlin, 1893. bd. 2: Sozialen Unterlagen für rechtliche Institutionen. Berlin. 1894. Bd. 3: Über Fetische und Zugehöriges. Berlin, 1894.
- Buschan G.* Die Sitten der Völker. Stuttgart, Berlin, Leipzig. Bd. 1–2 (o.J.).
- Danzel Th.W.* Gefüge und Fundamente der Kultur vom Standpunkt der Ethnologie. Hamburg, 1930.
- Eisenstätter R.* Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde // Buschans Studien, 1912. Bd. 11.
- Fiedermutz-Laun A.* Der Kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian. Systematisierung und Darstellung der Theorie und Methode mit dem Versuch einer Bewertung des kulturhistorischen Gehaltes auf dieser Grundlage // Studien zur Kulturkunde. B. 27. Wiesbaden, 1970.
- Frobenius L.* Die Geheimbünde Afrikas. Ethnologische Studie. Hamburg, 1894.
- Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin, 1898.
- Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar, 1898.
- Aus den Flegeljahren der Menschheit. Bilder des Lebens, Treibens und Denkens der Wilden. Hannover, 1901.
- Kulturtypen aus Westsudan // Petermanns Mitteilungen. Gotha, 1910. Ergänzungsheft. № 166.
- Afrika sprach. Berlin, 1912.
- Paideuma. Umriss einer Kultur — und Seelenlehre. München, 1921. (2 Aufl. Frankfurt a/M. 1928., 3 Aufl. Darmstadt, 1953).
- Günter H.* Richtpunkte und Kulturschichten der Völkerkunde. Berlin, 1904.
- Gotsch M.A.* Geschichte der Kultur des Menschengeschlechts in allgemeinen und jedes einzelnen welthistorischen Volkes insbesondere. 3 Bde. Wien, 1803.
- Gräbner Fr.* Die Methode der Ethnographie. Heidelberg, 1909.
- Kulturkreise und Kulturkontakte in Ozeanien // Zeitschrift für Ethnologie. 1905. Band 37.
- Wandlung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien // Globus. 1906. Bd. 90.
- Das Weltbild der Primitiven. Berlin, 1924.

- Heine-Gelden K.* One hundred years of ethnological theories in the german-speaking countries // *Cultural Anthropology*. 1964. № 5.
- Hirschberg W.* Wörterbuch der Völkerkunde. Stuttgart, 1965.
- Klemm G.* Allgemeine Kultur— Geschichte der Menschheit. 10 Bde. Leipzig, 1843—1852.
- Köhler J. J.J.* Bachofen // *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*. 1889. Bd. 8.
- Kolb G.F.* Die Geschichte der Menschheit und der Kultur. 2 Bde. Pforzheim. 1843.
- Koppers W.* Die ethnologische Wirtschaftsforschung // *Anthropos*. Bd. X—XI. 1915—1916.
- Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftsleben. München: Gladbach. 1921.
- Die Indogermanen und Germanenfrage. Salzburg. 1937.
- Lippert J.* Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau. 2 Bde. Stuttgart. 1887.
- Mühlmann W.* Geschichte der Anthropologie. Frankfurt a.M, Bonn, 1968.
- Mühlmann W.* Zum Gedächtnis von Leo Frobenius // *Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel*. Neue Folge. Band XXV, 1939.
- Mühlmann W.* Zum Gedächtnis von Leo Frobenius // *Archiv für Anthropologie, Völkerkunde und kolonialen Kulturwandel* // N.F.B. XXV. 1939.
- Noak K.* Die Rezeption der «Lehre von Elementar — und Völkergedanken» Adolf Bastian im Werk Karl von den Steinen // *Beiträge zur Geschichte der Humboldt — Universität zu Berlin*. № 28. Geschichte der Völkerkunde an der Berliner Universität. Zur Aufarbeitung des Wissenschaftserbes. Berlin, 1991.
- Peschel O.* Völkerkunde. Mannheim. 1874.
- Preuss K.* Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis seines hundertjähriges Geburststagesam. 26 Juni. 1826 // *Baessler Archiv*. B. 10. Berlin, 1926.
- Th. Der Ursprung der Religion und Kunst // *Globus*. Bd. 86. 1904.
- Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig, Berlin, 1914.
- Ratzel F.* Völkerkunde. Leipzig, 1894.
- Anthropogeographie. 1 Teil Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. Stuttgart, 1882.
- II Teil. Die geographische Verteilung der Menschen. Stuttgart, 1891.
- Die afrikanische Bogen // *Abhandlungen der Philosophie und Historie*. Klasse der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft. B. XIII. Heft 3. 1891.
- Völkerkunde. 3 Bde. Leipzig. 1887—1888. Bd. 1: Die Naturvölker Afrikas. 1887. Bd. 2: Die Naturvölker Ozeaniens, Amerikas und Asiens. 1888. Bd. 3.: Die Kulturvölker der Alten und Neuen Welt. 1888.
- Schlesier T.* Die Wiener Schule der Völkerkunde // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1957. Bd. 85.
- Schmidt W.* Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie // *Anthropos*. 1910—1911. Bd. 6.
- Völker und Kulturen. Regensburg, 1924.
- Das System der Kulturkreise. Wege der Kulturen.
- Die Entfaltung der Gottesidee in der Geschichte der Menschheit // Vorwort zu Franz König (edit). *Christus und die Religionen der Erde*. Handbuch der Religionsgeschichte. Wien, 1951. Bd. 1.
- Die Religionen der späten Primitivvölker (The Religion of Later Primitive Peoples). L., 1934.

- Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte: Ursprung und Entwicklung der Religion. Theorien und Tatsachen. Münster, 1930.
- Vorlesungen über den Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion. Posieux (Freiburg-Schweiz), 1954.
- Ursprung und Werden der Religion. Münster, 1930.
- Rasse und Weltanschauung // Die Kirche in der Zeitwende. Kleineidam E. und Kuss O. (edit.). Paderborn, 1935.
- Schurtz H.* Urgeschichte der Kultur. Leipzig, 1900.
- Altersklassen und Männerbünde. Berlin, 1902.
- Völkerkunde. Leipzig, Wien, 1903.
- Schmidt W.* und *Koppers W.* Völker und Kulturen. 1 Teil. Gesellschaft und Wirtschaft (Der Mensch aller Zeiten). Bd. 3. Regensburg. 1924.
- Steinen K.*, von. Gedächtnisrede auf Adolf Bastian // Zeitschrift für Ethnologie. Jr. 37. 1905.
- Steinmetzler J.* Die Anthropogeographie Friedrich Ratzel und ihre ideengeschichtlichen Wurzeln. Bonn, 1956.
- Thurnwald R.* Die Krisis in der Ethnologie. Zur Entwicklungs- — und Kulturkreislehre // Kölnische Vierteljahrschriften für Sozialwissenschaft. 1923. Bd. 3.
- Die Kulturkreislehre // Die Sonne. Monatschrift für nordische Weltanschauung und Lebensgestaltung. 1928. Bd. 5.
- Die menschliche Gesellschaft. Bd. 1: Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern. Berlin. 1931., Bd. 2: Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Licht der Völkerforschung. Berlin. 1932, Bd. 3: Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft im Lichte der Völkerforschung. Berlin, Leipzig, 1932.
- Funktionelle Soziologie (Die Gesellung als Vorgang und Ablauf) // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1931. Bd. 7.
- Führerschaft und Siebung // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1926. Jg. 2. Heft 1.
- Funktion und Entwicklung. Verselbständigung von Funktion und die Frage der Entwicklung (Bemerkungen zu Tausch, Pfand, Wert, Exogamie, Brautpreis, Überschichtung) // Archive für Anthropologie. Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel. N.F., 1941. Bd. XXVI.
- Soziale Organization und Verwandtschaftsnamen bei Primitiven // Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 1920. Bd. 35.
- Probleme der ethnopsychologischen Forschung // Zeitschrift für angewandte Psychologie. 1915. Beiheft 5.
- Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1925. Jg. 1. Heft. 1.
- Psychologische Grundphänomene der menschlichen Gesellung (Sammelbericht) // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1927. Bd. 3.
- The psychology of acculturation // American Anthropologist. 1932. № 34.
- Anpassung im Gesellungsleben // Forschungen und Fortschritte. 1934. Jg. 10. № 7.
- Die Persönlichkeit als Schlüssel zur Geschichtsforschung // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1933. Jg. 9. Heft. 3.
- Unger J.* Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwicklung. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte. Wien, 1850.
- Vierkandt A.* Naturvölker und Kulturvölker. Leipzig, 1896.

- Die Wirtschaftliche Verhältnisse der Naturvölker // Zeitschrift für Sozialwissenschaften. 1899. № 2.
- Die politische Verhältnisse der Naturvölker // Zeitschrift für Sozialwissenschaften. 1901.
- Studien zur Ethnologie und Soziologie. Leipzig, 1917.
- Die Anfänge der Religion und Zauberei / Globus. B. 92. Leipzig, 907.
- Führende Individuen bei den Naturvölkern // Zeitschrift für sozialwissenschaften. B. 2. 1908.
- Die Stetigkeit im Kulturwandel. Leipzig, 1908.
- Vollgraf K.* Erster Versuch einer wissenschaftlicher Begründung der allgemeinen Ethnologie durch die Anthropologie wie auch der Staat und Rechtsphilosophie durch die Ethnologie der Nationalität der Völker. Drei Theile. Marburg, 1851—1855.
- Waiz Th.* Anthropologie der Naturvölker. 6 Bde. Marburg, 1858—1872.

Диффузия

- Ankermann B.* Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika // Zeitschrift für Ethnologie. 1905. № 37. S. 54—84.
- Barnett H.G.* Innovation: the Basis of Cultural Change. N. Y. Mcgraw Hill. 1953.
- Bidney D.* Theoretical anthropology. N. Y. Columbia University Press. 1953.
- Boas F.* Indianische Sagen von der Nord — Pacifischen Künste Amerikas. Berlin, Asner. 1894.
- Tsimshian Mythology. Bureau of American Ethnology Annual Report. Washington. D.C. № 31. P. 27—1037.
- Brown L.A.* Diffusion Process and location. Philadelphia: Regional Science Research Institute. 1968.
- Carneiro R.I.* Ascertaining, testing and interpreting sequences of cultural development // Southwestern Journal of anthropology. 1968. № 24. P. 354—374.
- Cohen Y.A.* Social boundary systems // Current Anthropology. 1969. № 10. P. 103—126.
- Culin S.* American Indian games (1902) // American Antropologist. 1903. № 5. P. 58—64.
- Games of the North American Indians. Bureau of American Ethnology. 24th Annual Report. 1907.
- Czekanowski J.* Objective Kriterien in der Ethnologie // Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie, und Urgeschichte, Korrespondenz-Blatt. № 42. s. 1—5. 1911.
- Dixon R.B.* The Building of Cultures. N. Y.: Scribner, 1928.
- Driver H.E.* An Integration of Functional, Evolutionary and Historical Theory by Means of Correlations. Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics. 1956. Memoir. 12.
- Driver H.E.* et al. Geographical-historical versus psychofunctional explanations of kin avoidances // Current Anthropology. 1966. № 7. P. 131—182.
- Driver O.* The origin of agriculture in West Africa // Current Anthropology. 1968. № 9. P. 479—482.
- Dyson R.H., Jr.* Animal domestication / In: D.L. Sills (ed.) International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. Vol. 4. P. 250—254.
- Ehrich R.W.* and *Henderson G.M.* Culture area / In: D.L. Sills (ed.). International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. Vol. 3. P. 536—568.

- Erasmus Ch.J. Patolli, pachisi, and the limitation of possibilities* // South-western Journal of Anthropology. 1950. № 6. P. 369–387.
- Forbes R.J.* Studies in Ancient Technology. 9 vols. Leiden, Brill. 1964 (1st. ed. 1955).
- Frobenius L.* Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin, Gebrüder Borntraeger. 1898.
- Graebner F.* Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien // Zeitschrift für Ethnologie. 1905. № 37. P. 28–53.
- Hägerstrand T.* The diffusion of innovation / In: D.L.Sills (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. Vol. 4. P. 174–178.
- Harris M.* The Rise of Anthropological Theory. N. Y., Crowell. 1968.
- Heine-Geldern R.* Cultural diffusion / In: D.L. Sills (ed.). International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. vol. 4. P. 169–173.
- Hobhouse L.T., Wheeler G.C., Ginsberg M.* The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples. L., Routledge and Kegan Paul. 1930.
- Kroeber A.L.* Anthropology. N. Y., Harcourt, Brace. 1923.
- Cultural and Natural Areas of Native North America. University of California Publications in American Archeology and Ethnology. 1939. № 38. P. 1–242. 28 maps.
- Stimulus diffusion // American Anthropologist. 1940. № 42. P. 1–20.
- Anthropology. 2nd ed., rev. N. Y. Harcourt. 1948.
- Lowie R.H.* Primitive Society. N. Y. Boni and Liveright. 1920.
- The History of Ethnological Theory. N. Y.: Farrer and Rinehart. 1937.
- Murdock G.P.* Social Structure. N. Y.: Macmillan. 1949.
- Ethnographic Atlas. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 1967.
- Naroll R.* Two solutions to Galton's problem // Philosophy of Science. 1961. № 18. P. 15–39.
- A fifth solution to Galton's problem // American Anthropologist. 1964. № 32. P. 428–451.
- Galton's problem: The logic of cross cultural research // Social research. 1965. № 32. P. 428–451.
- 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. S. 233–252.
- Renfrew C.* Trace and culture process in European prehistory // Current Anthropology. 1969. № 10. P. 151–169.
- Rowe J.H.* Diffusionism and archaeology // American Antiquity. 1966. № 31. P. 334–337.
- Schmidt W.* The Culture Historical Method of Ethnology: the Scientific Approach to the Racial Question. N. Y.: Fortuny. 1939.
- Schmidt W., Koppers W.* Völker und Kulturen. Regensburg: Habel. 1924.
- Singer Ch.J., Holmyard E.J., Hall A.R. and Williams T.I.* (eds.). A History of Technology. 5 vols. Oxford: Claredon. 1954–1958.
- Steward J.H.* Theory of Culture Change. Urbana: University of Illinois Press. 1955.
- Tylor E.B.* On the game of patolli in ancient Mexico, and its probably Asiatic origin // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1879. № 8. P. 116–129.
- On American lot — games as evidence of Asiatic intercourse before the time of Columbus // Internationales Archiv für Ethnographie. 1896. № 9. P. 55–67.

Ucko P.J., Dimbleby G.W. (eds.). *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*. Chicago: Aldine. 1969.

Раса и культура

- Ashley M.F.* (ed.). *The Concept of Race*. N. Y.: Free Press. 1964.
- Aston E.* (trans.). *The Manners, Lawes, and Customs of all Nations, Collected out of the Best Writers by Joannus Boemus Aubanus, a Dutchman, etc.* L., Eld and Burton. 1611.
- Augustine.* *De Civitas Dei (City of God)*. McCracken G.E., trans. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1957.
- Batman S.* *Batman upon Bartolomeo, his Booke De Proprietabus Rerum, Newly Corrected, Enlarged and Amended, etc.* L.: Thomas East. 1582.
- Bauer K.H.* *Rassenhygiene. Ihre biologischen Grundlagen*. Leipzig. 1926.
- Bendysche T.* *On the anthropology of Linnaeus: 1735–1776 // Memories of the Anthropological Society of London*. 1863. № 1. P. 421–458.
- Blumenbach J.F.* *De generis humani verietate nativa*. Göttingen: Dieterich, 1770. — *Handbuch der Naturgeschichte*. Göttingen: Detrich. 1779.
- Boas F.* *Changes in the bodily form of descendants of immigrants // Race, Language and Culture*. N. Y.: Macmillan. 1948. P. 375–376.
- Boas G.* *Essays on Primitivism and Related Ideas*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1948.
- Boyd E.C.* *Genetics and the Races of Man: An Introduction to Modern Physical Anthropology*. Boston: Little, Brown. 1950.
- Buffon G.L.L.* *Comte de Histoire naturelle, générale et particulière*. Paris: Imprimerie Royale. 1749–1767.
- *Des epoques de la nature, supplement (1774–1789) de l'histoire naturelle, générale et particulière*. Paris: Imprimerie Royale. 1778.
- Bulwer J.* *Anthropometamorphosis: Man Transform'd etc.* L.: Hunt. 1653.
- Chambers R.* *Vestiges of the Natural History of Creation*. L.: Churchill. 1844.
- Cole G.D.H.* (trans.). *The Social Contract by J.J. Roussean*. N. Y.: Dutton. 1938.
- Coon C.S.* *Origin of Races*. N. Y.: Knopf. 1962.
- *The Living Races of Man*. N. Y.: Knopf. 1965.
- Coon C.S., Garn S.M., and Birdsell J.* *Races*. Springfield: Charles C. Thomas. 1950.
- Count E.W.* *The evolution of the race idea in modern Western culture during the period of the pre — Darwinian nineteenth century // Transactions of the New York Academy of Sciences*. 1946. Series 2, № 8. P. 139–165.
- Darwin C.* and *Wallace A.R.* *On the tendency of species to form varieties: and on the perpetuation of varieties and species by means of natural selection*. Paper presented by Charles Lyell and Joseph Hooker to the Secretary of the Linnacan Society, read. 1858.
- Darwin C.R.* *Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. L.: John Murray. 1859.
- *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. L.: John Murray. 1871.
- Darwin E.* *Zoonomia, or the Law of Organic Life*. L.: Johnson. 1794–1796.
- Eickstedt E., von.* *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. Stuttgart. 1933.
- *Die rassische Grundlagen des deutschen Volkstum*. Köln. 1934.

- Garn S.M.* Human Races. Springfield: Charles C. Thomas. 1961.
- Glass B.* Maupertuis and the beginning of genetics // Quarterly Review of Biology. 1947. № 22. P. 196—210.
- Gobineau J.A., Comte de.* Essai sur l'inégalité des races humaines. Paris: Firmin — Didot.
- Greene J.C.* Some early speculations on the origins of human races // American Anthropologist. 1954. № 56. P. 30—41.
- Guthrie W.K.C.* In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man — Ithaca: Cornell University Press. 1957.
- Harris M.* The Rise of Anthropological Theory: a History of Theories of Culture. N. Y.: Crowell. 1968.
- Hiernaux J.* The concept of race and taxonomy of mankind / In: Ashley F. (ed.). The Concept of Race. N. Y.: Free Press. 1964.
- Hodgen M.T.* Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1964.
- Jones W.H.S.* (trans.). Hippocrates' airs, waters and places / Works of Hippocrates. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1923.
- Kant I.* Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse // Berliner Monatschrift für November. 1785.
- Keiter F.* Rasse und Kultur. Eine Kulturbilanz der Menschenrassen als Weg zur Rassenseelenkunde. 2 Bde. Stuttgart. 1938 (Bd. 1: Allgemeine Kulturbilologie. Bd. 2: Vorzeitrassen und Naturvölker).
- Kennedy K.A.R.* Paleontology of Human Populations. Cornell Plantations. Ithaca: Cornell University Press. 1970.
- Race and culture // Main Currents in Cultural Anthropology. Naroll R., Naroll F. (eds.). N. Y.: Meredith Corporation. 1973. P 123—155.
- La Peyrère I. de.* Pre — Adamitae. Amsterdam. 1655.
- Lamarck J.B.P.A. de Monet, chevalier de.* Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives a l'histoire naturelle des animaux. Paris: Dentu. 1809.
- Linnaeus C.* Systema naturae in quo naturae regna tria, secundum classes, ordines, genera, species systematics proponutur. Stockholm: G. Keisewetter. 1735.
- Livingstone F.B.* On the non-existence of human races // Current Anthropology. 1962. № 3. P. 279.
- Lovejoy A.O.* The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1936.
- Mühlmann W.* Rassenpsychologie // Volksaufwartung. 1928. Bd. 3.
- Zur Kritik des genealogischen Denkens // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1931. Jg. 7. Heft. 3.
- Rassenfragen im Schriftum der Gegenwart // Sociologus. 1933. Vol. 9. № 3.
- Rassenkunde. Leipzig. 1934.
- Rasse und Geist (Besprechung) // Archiv für Rassen — und Gesellschaft Hygiene. 1935. Bd. 29. Heft. 1.
- Rassen — und Völkerkunde. Eine Einführung in die Lebensprobleme von Rasse, Gesellschaft und Volk — Braunschweig. 1936.
- Gedanken zur Frage der Rassenentstehung beim Menschen // Archiv für Anthropologie. Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel. N.F. 1939. Bd. XXV. Heft. 2—3.

- Die Völker der Erde. Berlin. 1944.
- Marker Fr.* Charakterbilder der Rasse. Berlin. 1934.
- Maupertuis P.L.M. de.* Venus physique, contenant deux dissertations l'une sur l'origine des homes et des animaux; et l'autre sur l'origine des noirs. Paris: La Heye. 1745.
- Mengin O.* Geist und Blut. Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum. Wien. 1934.
- Myres J.L.* Herodotus and anthropology // Anthropology and the Classics. Marett R.R. (ed.). Oxford: Clarendon, 1908.
- Prichard J.C.* Researches into Physical History of Man. L.: Arch Press. 1813.
- Rackham H.* (transl.). Natural History. L.: Heinemann. 1969.
- Rawlinson G.* (trans.). Historiae. N. Y.: Dutton. 1910.
- Rouse W.H.S.* (trans.). De rerum natura. Cambridge Mass.: Harward University Press. 1937.
- Schiebold R.* Rassen und Unterrassen, Stämme und Völker. Altenburg. 1934.
- Rassenpolitik. Berlin. 1940 (1941, 1942).
- Sikes E.E.* The Anthropology of the Greeks. L.: David Nutt. 1914.
- Snyder L.L.* The Idea of Racialism, its Meaning and History. Princeton: Van Nostrand. 1962.
- Staniforth M.* (trans.). Marcus Aurelius. Baltimore: Penguin. 1964.
- Turnwald R.* «Rasse» — «Rassenfrage» — «Rassenhigiene» — «Rassenkampf» // Politische Handwörterbuch. Leipzig. 1923.
- Rassenwandel im Lichte der Völkerforschung // Zeitschrift für Rassenkunde. 1938. Bd. 7.

Часть III. Строение социокультурных целостностей

Теоретические основания функционального анализа

Как уже было сказано, на рубеже XIX и XX вв. теоретический авторитет эволюционизма начал снижаться. С развитием полевых исследований стала очевидной несостоятельность доминирующих в его рамках концепций эволюции брака и семьи МакЛеннана (начиная с 70-х гг. XIX в. об этом писали Г. Мейн и Л.Г. Морган, а позже Э. Вестермарк и другие), а также религии, магии и мифологии Э. Тайлора (соображения Э. Лэнга). Такая критика обычно не распространялась на исходные основания теории и общетеоретические позиции, но относилась к построениям, доступным эмпирической проверке. Материалы полевых исследований, полученные профессионально подготовленными этнографами — Л. Фрайсоном, А. Хауиттом, Б. Спенсером, А. Хэддоном и другие — не всегда укладывались в существующие эволюционные схемы.

Одним из наиболее активных антропологов, в чьих работах отчетливо проявились сомнения и неудовлетворенность в отношении теоретических эволюционистских концепций системы родства, включая брак и семью, был У. Риверс. Так, его полевые исследования показали, что некоторые явления, считавшиеся «пережитками» материнского права, казались полностью функциональными в настоящем; что «обычаи, которые выглядят идентичными, могут возникать по разным причинам в различных частях света»¹. Он подверг сомнению методологический принцип эволюционизма, обусловивший подобные несоответствия, — «обоснование гипотез посредством перечисления примеров из различных частей света»².

Оказалось, что современные классификационные системы терминов родства — это не столько пережитки исчезнувших брачных (биологических) отношений — как полагал Л.Г. Морган, — сколько «отражение статуса людей в обществе и в этом качестве выполняют необходимые социальные функции»³: тот, кто использует определенный термин по отношению к другому, должен вести себя с ним строго

¹ Rivers W.H.R. The marriage of cousins in India // Journal of the Royal Asiatic Society. 1907. V. 39. P. 612–617.

² Ibid.

³ Ibid. P. 190–192.

определенным образом⁴. Иными словами, термины родства — это признаки, по которым люди определяют поведенческие модели акторов в ситуации взаимодействия. Это уже скорее функционалистская, чем эволюционистская интерпретация.

В отношении систематизации данных о первоначальном лингвистическом разнообразии терминов родства, полученных в ходе экспедиции на Соломоновых островах, он придерживался диффузионистской трактовки: относительное единообразие здесь образовалось «в результате вторжения какого-то народа извне» и «было результатом не спонтанной эволюции, но процессом, который происходил в результате смешения народов»⁵.

Со временем он начал оказывать явное предпочтение немецкой антропологеографии Ф. Ратцеля и диффузионистским идеям Ф. Гребнера и В. Шмидта. Это было вполне логичным, поскольку попытки объяснить культурные сходства и различия через заимствование и миграцию встречались у Э. Тайлора, М. Мюллера, Г. Мейна.

В это время критика эволюционизма усиливалась и проявлялась тенденция преодолеть чрезмерную унификацию формы развития человеческой культуры и представить ее в виде конкретно-исторической множественности⁶.

Последователи диффузионистских идей Риверса Г.Э. Смит (1871 — 1937) и У. Перри (1887 — 1950) пытались создать полный образ «архаической культуры» (древнеегипетской) и описать пути и механизмы ее распространения в другие регионы, фактически в глобальном масштабе. Их концепции были подвергнуты резкой критике, однако это вызвало оживленные дискуссии вокруг диффузионизма и поиски альтернатив эволюционизму. В то же время эти и подобные им работы отличались разнообразием подходов, таких как эволюционный анализ социальных институтов; социологизм; функциональный подход; психологические интерпретации социальных и культурных явлений; диффузионизм; разработка методов полевого исследования. Под давлением обвинений в абстрактном теоретизировании антропология все более начала сдвигаться в сторону интенсивных полевых исследований, социологических интерпретаций систем родства.

Падение авторитета эволюционизма, а затем «гипердиффузионизма» привело к тому, что они утратили позицию оснований научного изучения общества и культуры. Таким образом, была подготовлена почва для появления функционализма. Он стал вытеснять прежние теории, причем, настолько, что даже ценные идеи были забыты. Неизменной оставалась общая позитивистская позиция, которая в XX в. полностью определила облик антропологии как «подинной» науки, сложившийся в последней трети XIX в. Основные ее задачи связывались с выявлением естественных законов существования человеческого общества. Так их сформулировал основоположник антропологии Э. Тайлор и такими они сохранились в рамках функционализма.

⁴ Rivers W.H.R. Kinship and Social Organization L., 1968. P. 45.

⁵ Ibid. P. 127.

⁶ Stocking G.W. Jr. After Tylor // British Social Anthropology 1888 — 1951.

Становление функционализма

Когда теоретико-методологический кризис эволюционизма стал очевидным, а диффузионистские и психологические объяснения социальных и культурных явлений оказывались все более неудовлетворительными, появление функционализма было воспринято как приемлемый вариант преодоления расхождения между прежними теориями и многочисленными не укладывающимися в их рамки эмпирическими фактами.

Поворот к функционализму принято считать изменением парадигматического характера. Диахронная направленность, характерная для эволюционизма и диффузионизма, сменилась синхронным изучением отдельных обществ и функционирования составляющих их социальных институтов; от изучения отдельных явлений, относящихся к разным культурам перешли к рассмотрению системных объектов в определенном культурном контексте; обновилась категориальный аппарат и логика построения рассуждений. Нормой стало сочетание теоретических построений с интенсивными полевыми исследованиями. Это обусловило, во-первых, коллективный характер работы, во-вторых, построение специальных исследовательских программ, в-третьих, длительность полевой работы (иногда по нескольку лет).

Появление прикладной антропологии вызвало обращение научного сообщества к этическим проблемам, связанным с идеологическими и политическими аспектами осуществляемых разработок.

Поворот от попыток изучения человеческой культуры вообще к изучению отдельных обществ происходил одновременно в Великобритании, США, Франции, Германии и везде был связан с критикой эволюционизма. Так, Дюркгейм, в целом признавая идею развития, отмечал слабости эволюционного метода («О разделении общественного труда», 1893)⁷; Ф. Боас выступал против умозрительного «однолинейного эволюционизма», считая необходимыми эмпирические обобщения на основании индуктивного метода («Об ограниченности сравнительного метода», 1896)⁸.

А. Рэдклифф-Браун провел различие представлений об обществе и культуре на «научные» и «ненаучные», основываясь на положениях Дж. Стюарта, относящихся к началу XIX в.: «Небольшое количество изолированных фактов, очевидно, может быть собрано из случайных наблюдений путешественников, но ничего, что приблизило бы нас к правильному и связному познанию человеческого совершенствования, этим путем не получишь. В своем стремлении к такому познанию мы вынуждены дополнять факты допущениями... В подобных исследованиях факты, которые предоставляют нам путешественники, редко могут служить путеводными вехами для наших рассуждений; поэтому достоверность фактов, которые при строгом рассмотрении могут оказаться сомнительными или недостоверными, нередко подкрепляются априорными умозаключениями»⁹. Такие типичные для классиков эволюционизма построения, назван-

⁷ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900. С. 5–6.

⁸ Boas F. The limitations of comparative method of anthropology // Race, Language and Culture. N. Y. 1940. P. 270–280.

⁹ Цит. по Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology. Bombay, 1973. P. 123.

ные Д. Стюартом «теоретической или гипотетической историей», Рэдклифф-Браун рассматривал как философские и спекулятивные. Он выражал свою приверженность иной традиции, аналогичной естественнонаучной, которая уже формировалась в антропологии и породила функционализм. Критерием научности исследования считалось применение индуктивного метода при решении поставленных в нем проблем.

Функционалисты называли одним из крупнейших основоположников теоретической социальной антропологии Л.Г. Моргана и особое внимание уделяли его разработкам в области родовой организации, семьи, классификаций родства. «То, что сейчас называют структуралистской теорией в исследовании родства и социальной организации, — писал в 1969 г. ученик Малиновского и Рэдклифф-Брауна М. Фортес, — можно найти в работах Моргана, причем не только в чисто историческом, но и в концептуальном смысле»¹⁰.

Следует подчеркнуть, что, подвергая критике макроисторические теории, функционалисты признавали процесс социокультурного развития как таковой. Они лишь отмечали практическую невозможность собрать надежный и полный материал, позволяющий получить соответствующие достоверные выводы, особенно на самых ранних этапах существования человечества. В отличие от предшественников они полагали, что так называемые «примитивные» современные им народы хронологически имеют одинаковую историю со всеми остальными, и потому их общества не могут отождествляться с первобытными истоками цивилизации.

В то же время в работах некоторых эволюционистов предпринимались попытки анализа социальных институтов как целостностей и определения их функций в обществе. Так, У. Робертсон Смит еще в 70-х — 80-х гг. XIX в. говорил — в отличие от сторонников «врожденных идей» — об общественной природе религии. Малиновский в 1925 г. отмечал, что тем самым он положил начало социологическому анализу первобытной религии.

Основоположники функционализма выявили в более ранних работах идеи, соответствующие их теоретическим интенциям. Согласно Рэдклифф-Брауну, три ключевые категории функционализма — «функция», «структура», «процесс» — обнаруживаются у Монтескье, Конта, Спенсера, Дюркгейма и «таким образом принадлежат двухвековой научной традиции»¹¹. Монтескье, по его мнению, первым создал «теорию общей социальной системы, на основании которой все черты социальной жизни объединяются в связанное целое»¹². Определенные категории — «структура», «функция», «социальный организм», «система» — и концепты — «социальная морфология» и «социальная физиология» — Рэдклифф-Браун почерпнул у Спенсера почти без изменений¹³.

Итак, несмотря на то, что сторонники функционализма манифестировали свою теорию как замену эволюционной, оба направления не были несопоставимыми. Общими были содержащиеся в их рамках представ-

¹⁰ Fortes M. Kinship and Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan. Chicago, 1959. P. 3.

¹¹ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1959. P. 14.

¹² Ibid. P. 6.

¹³ Andreski S. Herbert Spenser: Structure, Function, and Evolution. L., 1972. P. 21.

ления о задачах и методах науки, их принадлежность к позитивистской познавательной парадигме. Но это выяснилось значительно позже. Вначале же господствовало мнение, что функционалисты предложили совершенно новый взгляд на социальную и культурную реальность.

Фундаментальное изменение произошло в предметной области исследования. Социальные явления больше не изучались в их последовательности в макроисторическом масштабе времени как развитие или же простое чередование пережитков и заимствований, т. е. на задний план был отодвинут диахронный анализ. Культура общества стала рассматриваться как система институтов (норм, зафиксированных в обычаях, нравах, верованиях и т. п.), выполняющих социально необходимые функции. Соответственно акцент переместился на изучение их взаимодействия в синхронном плане.

После Второй мировой войны антропология продолжала развиваться на основаниях, сформулированных Малиновским и Рэдклифф-Брауном. В соответствии с этим в британской антропологии сложилось две доминирующие тенденции: Э. Эванс-Причард, М. Фортес, М. Глакман, В. Тернер, М. Дуглас (африканисты) в основном придерживались концепций Рэдклифф-Брауна и уделяли основное внимание социальным связям; Р. Фёрс (Океания, Юго-Восточная Азия), Э. Лич (Южная, Юго-Восточная Азия) продолжали направление Малиновского, проявляя особый интерес к личностным аспектам культуры.

К основным трудам, ставшим концептуальной базой британской социальной антропологии относятся статьи Рэдклифф-Брауна (в особенности «О социальной структуре»), коллективная монография «Африканские политические системы» (под ред. Фортеса и Эванс-Причарда), монография Эванс-Причарда «Нуэры», коллективная монография «Африканские системы родства и брака» (по ред. Рэдклифф-Брауна и Форда, работы Фортеса «Эдип и Иов в Западной Африке», «Родство и социальный порядок: наследие Л.Г. Моргана» и др.

В контексте этой теоретической ориентации осуществлялись исследования генеалогических («десцентных») структур и систем родства, с позиций которых изучались различные аспекты социокультурной жизни — религия, право, хозяйственная жизнь и т. п. — и которые рассматривались как элементы, обеспечивающие функционирование этих структур.

Идеи Малиновского развивали так называемые функционалисты второго поколения — Э. Эванс-Причард, Р. Фёрс, М. Фортес, И. Шапера, М. Глакман, М. Уилсон, Х. Купер, О. Ричардс, З. Надель и др. Основания и тематику исследований — семья, системы родства, хозяйственная жизнь, религия в примитивном обществе — они почерпнули из холизма своего научного лидера, предполагавшего синтетичную целостность семейного хозяйственного и религиозного аспектов совместного существования людей в примитивном обществе¹⁴. При всей приверженности этим идеям

¹⁴ См., например, *Firth R. Primitive Economics of the New Zealand Maori*. L., 1929. *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. L., 1936. *Richards A.I. Hunger and Work in Savage Tribe*. L., 1932; *Land, Labor and Diet in Northern Rhodesia: an Economic Study of Bemba Tribe*. L., 1939. *Shapera I. Native Land Tenure in Bechuanland Protectorate*. Cape Town. 1943; *Married Life in an African Tribe*. L., 1941.

его ученики от чего-то отступали, что-то дополняли, что-то меняли как в исходных посылах, так и в выводах, прежде всего подвергая сомнению их универсализм. Философскими основаниями функционализма были представления: о видовом единстве человечества, т. е. неизменных видоспецифичных биологических и психических универсалиях; о социальной природе человека, т. е. об обществе и культуре как производных человеческой социальности; о постоянном взаимодействии человека с окружением и влиянии окружения на конкретное действительное и символическое выражение видоспецифичных универсалий. На этих основаниях строились первоначальные теории функционализма.

А.Р. Рэдклифф-Браун в начале 20-х гг. XX в. уже имел целостную картину представлений о задачах социальной антропологии, ее месте среди других социальных наук, ее предметной области и методологии. Под влиянием Э. Дюркгейма он использовал социологические методы при анализе и интерпретации полевого материала.

Б.К. Малиновский в ходе полевой работы на Тробрианских островах пришел к выводу, что ни один из элементов культуры не может быть понят без соотнесения с общим контекстом, а для этого необходимо представлять себе ее как целостность. Более того, по его мнению, понять чужую культуру можно, только полностью погрузившись в повседневную жизнь изучаемого народа, пытаясь увидеть ее глазами этих людей.

Идеи Малиновского отличались от социологической позиции Рэдклифф-Брауна и были ближе к идеологии американской культурной антропологии с ее психологическими ориентациями, вниманием к связи культуры и личности, акцентом на культуре, а не обществе, как предметной области изучения. К концу 1930-х гг. Малиновский рассматривал ее прежде всего с биологических и психологических, а не социологических позиций.

Значительное влияние на Малиновского оказали те элементы функциональной логики, которые позволили Фрэзеру продвинуться от элементаризма к системности. Он воспринял эти идеи через работы Дюркгейма и его последователей, принадлежащих к «социологической школе» — М. Мосс, А. Юбер, С. Бугле и др. — и соотносившиеся с исследованиями Фрэзера.

Он воспринял идеи, изложенные в работе Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912), где утверждалось тождество «священного» и «социального», выявлялись регулятивные и интегративные функции религии, т. е. был продемонстрирован социологический подход к изучению этой социокультурной формы.

Малиновский и Рэдклифф-Браун трактовали используемые категории и понятия не в «субстанциональном», а в аналитическом ключе: это гипотетические модели, представляющие собой средства, инструменты для анализа фактического материала, относящегося к реальным сообществам. «В любой науке — утверждал Рэдклифф-Браун — мы используем определенное количество абстрактных принципов для того, чтобы наше мышление ими руководствовалось, и для того, чтобы формулировать гипотезы»¹⁵. В своих теоретических построениях он пред-

ставлял все категории как гипотезы. «Идея функционального единства социальной системы является гипотезой, но такой, которая, с точки зрения функционалиста, только тогда чего-либо стоит, когда поддается систематической проверке фактом»¹⁶; понятие «функция» — тоже «рабочая гипотеза, при помощи которой формируется определенное количество исследовательских проблем»¹⁷.

В том же духе высказывался Малиновский: «...Хотя на первый взгляд наши определения могут показаться нечеткими, безжизненными и бесполезными, в действительности они конденсируются в формулы, содержащие общие предписания для организации направленных полевых исследований... Они должны служить для научной схематизации наблюдения эмпирических фактов»¹⁸. «Каждый теоретический принцип должен быть всегда переводимым в методы наблюдения, и наоборот: в наблюдении мы тщательно следуем направлению концептуального анализа»¹⁹.

Специфику антропологии как науки родоначальники функционализма видели не в особой предметной области изучения: совместной жизнью людей занимаются историки, социологи, психологи. Речь идет о собственной точке зрения на нее, т. е. об особых задачах и методах исследований, принимаемая во внимание, что теория состоит из набора аналитических понятий, определяемых ими.

При всех различиях оба считали, что конечной целью антропологии как науки является открытие универсальных законов человеческого существования. Это была позиция и предшествующего эволюционизма. Но в отличие от нее функционалисты полагали, что универсальные социальные законы проявляются не в истории — царстве случайности, а в функционировании социальных институтов и структур.

Детерминанты социокультурных форм

Функционалисты признавали значимость врожденных свойств человека в социокультурном формообразовании. Так, в обряде, по мнению Рэдклифф-Брауна, люди «используют для целей сохранения социальных связей свойства человеческой природы, видоизменяя и комбинируя их соответственно своим потребностям»²⁰.

Однако это не означало тотального биологического редукционизма. Скорее речь идет об идее Дюркгейма о принципиальной несводимости общества к составляющим его индивидам и их свойствам. В таком ключе можно трактовать представления Рэдклифф-Брауна о социальной структуре, которые основываются на допущении о неизменности человеческой природы. Индивиды, своего рода «атомы», элементы социальной структуры группируются в соответствии с интересами, обус-

¹⁶ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. P. 181.

¹⁷ Ibid. P. 184.

¹⁸ Malinowski B. A Scientific Theory of the Culture and other Essays. L., 1959. P. 115.

¹⁹ Ibid. P. 14.

²⁰ Radcliffe-Brown A.R. Andaman Islanders. Cambridge, 1922. P. 327.

ловленными «природой человека». Упорядочение этих интересов в ходе совместного существования людей порождает социальную структуру. Понять сходства таких структур в разных обществах помогает исходное допущение, что «...универсальные черты всех обществ обусловлены спецификой природы человека, его силами и слабостями»²¹.

В трактовке соотношения индивида (элемента) и общества (целого) Малиновский и Рэдклифф-Браун исходили из разных позиций. Однако в конечном итоге их взгляды на философском, генерализованном уровне сошлись. Это, по-видимому, при сопоставлении свидетельствует о дополнительном характере их построений.

Малиновский заимствовал у Спенсера положение о пяти родах активности человека, являющихся исходными предпосылками строения и функционирования общества:

- самосохранение;
- удовлетворение витальных потребностей;
- воспитание и обучение потомства;
- поддержание социальных и политических отношений;
- досуг.

Из этих положений он вывел свою концепцию «базовых» и «производных» потребностей, составляющих основу культуры²², которая обусловила его трактовку понятия «функция». Основываясь на положении У. Джеймса, придавшего ему статус универсального закона, что ни одно умственное движение никогда не происходит без причин, коренящихся в нашем теле²³, он полагал, что функция социального явления должна рассматриваться как удовлетворение им определенной потребности человеческого организма. По его мнению, функциональный анализ можно считать инструментом «с помощью которого мы пытаемся определить отношения между культурной реальностью и человеческими потребностями — базовыми и производными»²⁴. Иными словами, ищется ответ на вопрос, какой потребности отвечает изучаемый феномен, сводя его к одному из культурных соответствий базовым потребностям²⁵.

Свою теорию культуры Малиновский базировал на биологических основаниях²⁶: «...физиология трансформируется в знания, верования и социальные связи»²⁷ и является тем фактором, который определяет интегральную целостность культуры как порождения человеческих потребностей. Причем определяющими являются так называемые «базовые», обусловленные соотношением «окружения и биологии организма, которое необходимо поддерживать для выживания индивида и группы»²⁸. Базовым потребностям — обмен веществ, воспроизведение

²¹ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 130.

²² Ibid. P. 62—64, 91.

²³ Dooly P.K. Pragmatism as Humanism. The Philosophy of William James. Chicago, 1974. P. 13.

²⁴ Malinowski B. A Scientific Theory of the Culture and other Essays. N.Y. 1960. P. 39.

²⁵ Ibid. P. 91.

²⁶ Malinowski B.A. Op. cit. P. 36.

²⁷ Ibid. P. 102.

²⁸ Ibid. P. 75.

потомства, телесный комфорт, безопасность, движение, рост, здоровье — в каждой культуре соответствуют свои способы их удовлетворения — средства жизнеобеспечения, родство, кров, защита, деятельность, тренировка, гигиена²⁹. Это свойственно не только человеку, но и животным: «...артефакты, нормы и ценности уже существуют в документальном поведении человекообразных обезьян и представителей пресловутого «недостающего звена»³⁰.

Малиновский называет культуру «новым уровнем жизни» по отношению к биологическому. Он обусловлен эффективностью человеческой активности и природным окружением, в совокупности с порождающими, «новые потребности и воздействие на человеческое поведение новых императивов и детерминант», которые Малиновский называет «культурными» или «производными». В этом ключе он предложил «прагматическую» интерпретацию религии, магии, мифологии. Из допущения, что в «примитивных» обществах человеческие возможности в отношениях с окружением ограничены, выводилось ощущение собственной слабости людей, которое побуждает их искать «дополнения» к своим позитивным знаниям и имеющимся техническим средствам. Они «пытаются управлять силами природы непосредственно, при помощи «специальных знаний»³¹, т. е. магии. С ее помощью предпринимаются попытки достичь исполнения, хотя бы иллюзорного, «сильных и невыполнимых желаний»³².

Без магии первобытный человек «не смог бы ни справиться с практическими трудностями жизни, ни достичь более высоких ступеней культуры»³³. Она необходима не столько для общества, сколько для индивида: «...функция магии заключается в ритуализации оптимизма человека, в повышении его веры в торжество надежды по отношению к страхам. Магия несет человеку преобладание уверенности над сомнением, стойкости над нерешительностью, оптимизма над пессимизмом»³⁴.

С этой же точки зрения он рассматривал происхождение и функции религии, порождаемой страхом человека перед смертью и необъяснимыми явлениями, необоримыми природными и социальными силами³⁵. Функция религии состоит в том, что она «объединяет, фиксирует и усиливает такие ценностные отношения [человека с окружением], как почитание традиций, гармония с природой, мужество и твердость в борьбе с трудностями и перед лицом смерти. Религиозные верования, воплощенные в культе и церемониях, имеют великую биологическую ценность и в этом качестве составляют для примитивных людей истину в широком прагматическом смысле»³⁶.

²⁹ Malinowski B.A. Op. cit. P. 91.

³⁰ Ibid. P. 135.

³¹ Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. N. Y. 1968. P. 73.

³² Malinowski B. Culture // Encyclopaedia of Social Sciences. 1931. V. 7. P. 637.

³³ Malinowski B. Magic, Science, and Religion and other Essays. Glencoe, 1948. P. 70.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. P. 32.

³⁶ Ibid. P. 69.

Малиновский полагал, что члены каждого примитивного общества располагают определенным набором знаний, основанных на опыте и рационально организованных, которые переплетаются с незнанием. Исходя из этого, он по-новому взглянул на познавательные функции мифа в бесписьменном обществе, и его позиция была признана революционной³⁷. В то же время, ссылаясь на эмпирические наблюдения, он обратил внимание на туманность, противоречивость первобытных верований, на отсутствие четкой, логически связанной религиозной системы³⁸. Он одним из первых антропологов поставил вопрос о необходимости специальной методики изучения этих представлений, ответ на который не найден до сих пор. Его познавательный принцип можно назвать контекстуальностью: «Религиозные представления должны изучаться как действующие в пространстве социальных измерений, они должны рассматриваться в свете различных видов мышления и в рамках различных институтов, где они могут быть прослежены»³⁹. Если люди и не всегда могут выразить словами свои верования, то на уровне поведения, придерживаясь определенных правил, обычая и выполняя определенные каноны эмоциональной реакции, они проявляют чувства и переживания, вербально невыразимые.

В трактовке семьи Малиновский также исходил из представления о ней как о биопсихическом комплексе, постоянно расширяющемся и порождающем все существующие виды социальных связей — общину, клан, племя⁴⁰. Позже Эванс-Причард предложил выявлять надежность в отношениях между членами общества, полагая, что эта черта или взаимная ответственность придает им устойчивость, способствует формированию социальной структуры сообщества.

В отличие от Малиновского Рэдклифф-Браун использовал понятие «функция», следуя положению Дюркгейма: «Функция социального факта всегда должна рассматриваться в его отношении к некоторой социальной цели»⁴¹. В теоретических построениях Рэдклифф-Брауна нашла отражение интегрирующая роль обычаев на уровне поведения в ситуациях, значимых для воспроизведения социальной структуры, т. е. связей между определенными институтами. Логическим центром таких ситуаций является индивид, и через его диадные отношения с другими членами общества выявляются структурные параметры общества. Это позволяет объяснить взаимосвязь различных обычаев, их взаимообусловленность, функциональную значимость каждой конкретной ситуации. Такое объяснение позволяет увидеть изучаемый социальный феномен с точки зрения возможностей в поддержании структурно-функционального и системного порядков, поскольку его качественная определенность представлена не имманентными свойствами, но участием в сохранении социальной системы. С этой точки зре-

³⁷ См. *Nadel S. Malinowski on magic and religion // Man and Culture. An Evaluation of Work of Bronislaw Malinowski.* Firth R. ed. L., 1957. P. 206.

³⁸ *Malinowski B. Coral Gardens and their Magic. A Study of Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands.* V. I. L., 1935. P. 330, 339.

³⁹ *Malinowski B. Magic, Science, and Religion and other Essays.* P. 213.

⁴⁰ *Malinowski B. Sex and Repression in Savage Society.* L., 1927. P. 221.

⁴¹ *Дюркгейм Э. Метод социологии.* С. 97.

ния религиозные верования и обряды выполняют интегративную функцию благодаря их «моральной силе», резонирующей в индивидах чувство коллективной солидарности. Связывая подобным образом такие единицы анализа, как личность и общество, Рэдклифф-Браун трактует комплекс религиозных представлений как отчужденную сущность общества, инструмент его самоинтеграции, действующий на индивида императивно, но их источником следует считать — универсальные особенности человеческой психики.

■ Принципы организации социальной и культурной целостности

Объектом изучения социальной антропологии Малиновский считал культуру, которую он определял как совокупность «унаследованных материальных предметов, технологических процессов, идей, привычек и ценностей»⁴². Это прямая перекичка с определением Э. Тайлора: «Культура или цивилизация в широком этнографическом смысле слова слагается в своем целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»⁴³. Для Малиновского культура также была интегрированным целым, каждый элемент которого связан с другими и не может быть понят вне этой взаимосвязи⁴⁴. Она трактуется как вторичная среда в соотношении с природной⁴⁵, как «универсальная инструментальная реальность», «посредник, при помощи которого человек достигает своих целей»⁴⁶.

В связи с таким определением возникают следующие вопросы, определяющие исследовательские задачи:

- как поддерживается интегральная целостность культуры;
- каковы цели и потребности людей, необходимостью реализации которых обусловлено формирование культуры;
- каковы механизмы такой реализации.

Рассматривая соотношение концепций личности и общества, Малиновский, возможно, нерелексивно, использовал принцип дополнительности. При интерпретации фактического материала он объяснял действия индивида рационалистически — как результат осуществленных побуждений. В теоретическом плане он трактовал поведение индивидов как результат «культурных императивов». Принимая во внимание его схему движения от побуждений к нормированию активности, можно говорить о том, что при индивидуальном действии интенции облекаются в культурно приемлемую форму выражения. Но Малиновского интересовали больше индивидуальные истоки социального действия.

В начале своей научной деятельности Рэдклифф-Браун также считал объектом социальной антропологии культуру. Но уже к 1930-м гг.

⁴² Цит. *Richards A.I. The concept of culture in Malinowski's work // Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* P. 16.

⁴³ *Тейлор Э. Первобытная культура.* М., 1939. С. 1.

⁴⁴ *Malinowski B. A Scientific theory of the Culture and other Essays.* P. 36.

⁴⁵ *Ibid.* P. 65.

⁴⁶ *Ibid.* P. 67.

он заявил, что это лишь одна из характеристик общества и потому не может быть самостоятельным объектом изучения⁴⁷. Рэдклифф-Браун, как последователь социологизма Дюркгейма, рассматривал индивидуальную активность преимущественно с точки зрения ее детерминированности социальной структурой. Иными словами, Малиновский отдавал предпочтение плану культурной, а Рэдклифф-Браун — социальной реальности. Соответственно, Рэдклифф-Браун рассматривал функции социальных институтов, соотнося их с целями социальной интеграции, а Малиновский — с целями удовлетворения индивидуальных потребностей. И те и другие рассматривались в одном и том же контексте — социальная система.

В методологическом плане Рэдклифф-Браун полагал, что «каждая система может быть концептуально изолирована от любой другой и от всех систем универсума ... не существует перехода от одной системы к другой, от системы, с которой имеет дело одна наука, к системе, с которой имеет дело другая»⁴⁸. С этой позиции он выступал против распространенной позиции, редуцирующей общество либо к биологическим, либо к когнитивным факторам. Он разделял точку зрения Дюркгейма, считавшего общество особой реальностью, не сводимой к составляющим его индивидам⁴⁹.

Исходя из того, что любая система конституируется, во-первых, составляющими ее единицами и, во-вторых, отношениями между ними, он уточнял, что единицами социальной системы являются человеческие существа как совокупности поведенческих явлений, а отношения между ними — это социальные отношения»⁵⁰. Определяя социальную систему, он выделял в ней следующие компоненты:

- социальная структура;
- генеральная совокупность социальных обычаев;
- специфицированные образы мыслей и чувств, связанных с социальными обычаями⁵¹.

Социальная структура как составляющая социальной системы «представляет собой общую сумму всех социальных отношений всех индивидов в данный момент времени»⁵².

Компаративный анализ предполагает «сравнение социальных систем различного вида»⁵³, но Рэдклифф-Браун признавал, что это невозможно для культур в целом, поэтому надо сопоставлять их отдельные аспекты⁵⁴, т. е. отдельные обычаи, проявляющиеся в тех или иных поведенческих моделях. В конечном итоге в рамках социальной антропологии он считал что таким путем возможно построение «универсальной социальной таксономии»⁵⁵ таких моделей.

⁴⁷ См. Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 96.

⁴⁸ Ibid. P. 23.

⁴⁹ См. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 90.

⁵⁰ Radcliffe-Brown A.R. Op. cit. P. 26.

⁵¹ Ibid. P. 152.

⁵² Ibid. P. 55.

⁵³ Ibid. P. 38.

⁵⁴ Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology. P. 64.

⁵⁵ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 33.

Минимальной единицей социальной структуры, порождаемой заинтересованностью двух индивидов в одном и том же объекте, он считал триаду «субъект I — субъект II — объект»⁵⁶. Значение религии для социальной структуры с этой точки зрения состоит в наделении объекта «ритуальной ценностью». А изучение в таком ключе структур родства коренных жителей Австралии привело Рэдклифф-Брауна к убежденности в жесткой структурированности общества, к установлению аналогий между «социальной структурой» и структурой отношений родства. Поэтому при анализе терминов родства акцентировалась необходимость рассматривать поведение участников взаимодействия в диаде: называющий («эго») и называемый («альтер»). В контексте их отношений становится понятной функциональная значимость проявлений человеческой активности.

Акты поведения, по мнению функционалистов, — это единственная доступная для исследовательского наблюдения реальность. Все можно познать только через изучение поведения, включая речевые акты людей, действующих в одиночку или совместно («Коллективное действие — это просто комбинированные серии индивидуальных действий»)⁵⁷. А его функция «может быть определена как удовлетворение побуждения организма за счет соответствующего акта»⁵⁸. Что касается объекта в упомянутой выше триаде, то с его помощью удовлетворяется какая-либо из «базовых» или «производных» человеческих потребностей⁵⁹.

В этом ключе интерпретировались и сакральные феномены: «Для локального тотемического клана в Австралии тотемический центр, природные единицы, ассоциируемые с ним, т. е. тотемы, мифы, обряды, имеют специфичную социальную ценность: общий интерес связывает индивидов в прочную и устойчивую ассоциацию»⁶⁰.

При этом религиозный ритуал не только объединяет людей. Его действие направлено на воспроизведение всех особенностей социальной структуры конкретного общества, так как мифы, составляющие основу ритуала — это представленные в особом коде нормы, регулирующие поведение людей, определяющее их расположение в социальной структуре⁶¹.

В целях изучения социальной структуры как производной отношений между «субъектом I — субъектом II — объектом», между «эго и альтер» функционалисты перевели трактовку Морганом соотношения форм брака и рода с системами родства из диахронного плана в синхронный. Построение классификаций систем родства, согласно Риверсу, последователю Моргана в этом вопросе, предполагает решение четырех задач, связанных с выявлением:

- категорий родственников по отношению к элементарной семье;
- особых видов формализованных отношений между различными категориями родственников;
- отношений между различными формами брака и системами терминов родства;

⁵⁶ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1959. P. 141.

⁵⁷ Radcliffe-Brown A.R. Natural Science of Society. P. 45.

⁵⁸ Malinowski B. A Scientific Theory of the Culture and other Essays. P. 83.

⁵⁹ Ibid. P. 39.

⁶⁰ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive society. P. 141.

⁶¹ Radcliffe-Brown A.R. Natural Science of Society. P. 127.

— специфического соотношения разных типов родственных объединений (род, линидж, субклан и т. п.) с соответствующими разновидностями форм брака⁶².

На эти идеи опирался Рэдклифф-Браун. Малиновский при изучении семейно-брачных отношений был ближе к взглядам своего учителя-эволюциониста Э. Вестермарка, особенно к его идее о том, что правила, регулирующие брачные отношения (левират, сорорат, экзогамия) — это «не мертвые пережитки, но живые части социального организма, подверженные модификациям в соответствии с окружающими условиями»⁶³. Но оба рассматривали семью как социальный институт.

Под институтом понимаются конкретные изолированные в социокультурном пространстве формы организованного поведения, или системы целенаправленных видов активности. Институт представляет собой механизм, обслуживающий удовлетворение базовых и производных потребностей «своих участников и общества в целом и таким образом выполняет свою функцию»⁶⁴. А культура определяется как «интегральное целое, состоящее из частично автономных, частично координированных институтов»⁶⁵.

Институциональный анализ — в соответствии с определением института как «организованной системы целенаправленных проявлений активности»⁶⁶ — состоит в выявлении цели или потребности, которые объединяют участников институционализированной активности и определяют ее характер. Здесь редукция осуществляется к одному из семи принципов интеграции — воспроизводственному, территориальному, физиологическому, добровольной ассоциации, по роду занятий и профессии, по рангу и статусу, всестороннему, объединяющему на основе общности культуры или политической власти⁶⁷.

Функциональный анализ, по Малиновскому, предназначен для того, чтобы «...оценить положение какой-либо группы в ее отношении к обществу как целому — это и значит определить ее функцию». «На замечания антифункционалистов о том, что функция ничего не объясняет, мы можем ответить, что для научно мыслящего исследователя объяснение — это не более чем адекватное описание сложного факта»⁶⁸. С этой точки зрения институт можно считать «конкретной единицей анализа культуры»⁶⁹. Институт — это модель, привлекающая внимание исследователя при описании им какой-либо области социальной жизни к способу ее организации, к целям и нормам, которыми руководствуются участники институциональной активности, к материальным средствам достижения цели, составляющим основание института⁷⁰. При

⁶² См. Fortes M. Kinship and Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan. P. 17.

⁶³ Westermarck E.A. A Short History of Marriage. L., 1926. P. 79.

⁶⁴ Ibid. P. 52.

⁶⁵ Malinowski B. A Scientific Theory of the Culture and other Essays. P. 40.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid. P. 62–64.

⁶⁸ Ibid. P. 117.

⁶⁹ Ibid. P. 54.

⁷⁰ Ibid. P. 53.

этом функция института определяется как «интегральный результат организованной активности [в разных ее видах]»⁷¹.

С этой точки зрения любой институт следует рассматривать в его связях с другими проявлениями социальной жизни. Иными словами, при описании конкретного общества выбирается один из его институтов (обмен, семья, обычное право, земледелие и пр.) и представляется в тех проявлениях, которые зафиксированы в соответствующей теоретической модели. Каждое из них трактуется не столько как элемент рассматриваемого института, сколько как одна из функций в контексте социальных связей изучаемого общества.

Чтобы представить с этой позиции культуру как «связное целое» считается необходимым подробно описать реальные события, свидетелем которых был исследователь: отдельные этапы жизненного цикла семьи, общины, племени. Затем полученные факты следует свести в специальные «синоптические таблицы», позволяющие отразить эмпирическую взаимосвязь наблюдаемых явлений.

Методы исследования Рэдклифф-Брауна представлены процедурами структурного и сравнительного анализа. Сущность структурного анализа заключается в выявлении «структурных принципов» организации общества, т. е. устойчивых и повторяющихся черт поведения людей проявляющихся в различных видах общественных отношений. Социальная структура в этом контексте представляет собой упорядоченную совокупность действий, связывающих ее единицы — индивидов. Элементарная (базовая) модель структурного анализа — диада, пара индивидов, отношения между которыми регулируются изучаемым обычаем. Поскольку речь идет о полевых исследованиях, то определение структурных принципов — «это эмпирический, но ни в коем случае не умозрительный процесс»⁷². Исследователь, наблюдая членов изучаемого общества, выделяет типичные, повторяющиеся образцы поведения в контексте отношений между различными категориями лиц и фиксирует их диадные модели. Они и считаются проявлениями структурных принципов организации общества.

Недостаточность идей Малиновского в объяснении новых эмпирических данных стала очевидной в начале 1930-х гг. К этому времени реальную альтернативу им составляла система методологических принципов Рэдклифф-Брауна. Молодое поколение антропологов осуществило своего рода синтез идей обоих основоположников функционализма. Правда, акцент все более смещался от синкретичного холизма к изучению структурных связей в примитивном обществе, хотя и на той же тематике — система родства, мифология, религия. Так, Фёрс уже в духе Рэдклифф-Брауна, а не Малиновского объяснял роль обычаев, связанных с отношениями родства, как выполняющих социально-интегративные функции⁷³.

Работа с более крупномасштабными объектами (сотни тысяч жителей по сравнению с менее, чем одна тысяча) обусловила необходимость

⁷¹ Malinowski B.A. Op. cit.

⁷² Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 131.

⁷³ Ibid. P. 130.

переинтерпретировать ключевые понятия Рэдклифф-Брауна — «социальная структура», «социальная система», «структурный принцип». Так, при трактовке понятия «социальная структура» на задний план отходит структура родства и предметом внимания становятся социальные группы и отношения между ними. Это наиболее отчетливо проявилось в работах Эванс-Причарда, который выявил в коллективной жизни нуэров племени, в их рамках — первичные секции, которые, в свою очередь, делятся на вторичные, а эти — на третичные, состоящие из деревенских общин. Последние представляют собой сложное сочетание «семейных групп», семейных усадеб и индивидуальных домохозяйств⁷⁴. Это сложное сочетание иерархически соподчиненных группировок Эванс-Причард назвал «политической системой». Ее демографические и пространственные параметры он связывал с природными условиями, хозяйственной активностью, уровнем развития, технологии и отношениями с соседями⁷⁵. Другим измерением социальной структуры он называл линидж, или «группу агентов, живых и умерших, родство между которыми можно проследить генеалогически», а экзогамная система линиджей составляет клан. В сочетании обе системы позволяют понять социальную организацию нуэров в целом⁷⁶, где система доминирующих линиджей — это генеалогическая форма, отражающая реальную структуру общества.

Выводы Эванс-Причарда о соотношении клановых и общинно-территориальных структур нашли подтверждение в работах М. Фортеса⁷⁷. При этом следует принимать во внимание, что оба рассматривали территориальную и генеалогическую структуры и их соответствие по линии доминирующих линиджей в качестве теоретической абстракции. В эмпирической реальности единственное социальное явление, где территориальный и генеалогический принципы сосуществуют в наглядной форме — это большая, в терминологии Фортеса, «объединенная семья». В общинно-территориальном смысле речь идет о конкретном домохозяйстве, включающем мужчин, входящих в один «минимальный линидж», и их жен, пришедших из других линиджей, а также зависимых людей, которые в совокупности составляют население усадьбы или общины, соответствующей «большой семье».

«В действительной жизни туземцев два плана социальной структуры (система линиджей и семейная организация) не проявляются изолированно друг от друга ...они образуют взаимопроницаемую субстанцию социальной жизни *талленси*». Разделение этих сфер условно, поскольку «...экономические отношения всегда служат достижению правовых, политических и религиозных целей... политические отношения выражаются в религиозных; юридические права и обязанности являются аспектами экономических, религиозных и политических связей»⁷⁸. То есть речь идет о социокультурной системе.

⁷⁴ См. Firth R. We, the Ticopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. L., 1936. P. 5.

⁷⁵ Ibid. P. 93.

⁷⁶ Ibid. P. 190.

⁷⁷ Fortes M. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L., 1945. P. XIV.

⁷⁸ Fortes M. The Web of Kinship among the Tallensi. L., 1949. P. 65.

В ходе деколонизации антропологам пришлось отказаться от представления об африканском континенте как о месте расположения изолированных культур и искать новый образ метапространства, учитывающего потенциальные экономические, политические, культурные отношения между традиционалистскими и модернизационными тенденциями. В этом отношении характерны идеи Манчестерской школы Глакмана (Э. Колсон, Дж.К. Митчелл, Дж. Барнес, А.Л. Ипстейн, Т.С. Ипстейн, Ф. Мейер, Л. Ганн, В. Тернер и др.), базирующиеся на следующих теоретических основаниях: концепции конфликта, ритуала и единого социального поля в теоретическом плане и «расширенное» изучение конкретных случаев (*extended case study*) — в методологическом.

В рамках Манчестерской школы впервые была использована категория «единое социальное поле» применительно к урбанистическому контексту, где особенно доступными наблюдению становятся столкновения традиционных и модернизационных тенденций, их результаты и последствия⁷⁹. В пределах этого понятия конфликт и ритуал в трактовке воспроизведения социальной структуры приобретают новое значение. Конфликт между традиционалистскими и модернизационными сообществами наделяется рядом социально значимых функций:

- способствует формированию более широкого, чем у каждой из сторон, контекста социальных взаимодействий и коммуникаций («единое социальное поле Южной Африки), образуемого средствами как внутренней культурной общности, так и внешнего насилия⁸⁰;
- активизирует использование молодыми традиционных способов (обвинение родителей в колдовстве) для преодоления доминирования старших и утверждения собственных новых позиций, порожденных их участием в модернизационных процессах за пределами семьи;
- стимулирует дезинтеграцию традиционного института «большой семьи», индивидуализацию, вызываемую автономизацией от традиционных групп, и формирование новых в рамках «единого социального поля».

Теоретическому уточнению этой категории способствовала разработка понятия социальной сети, впервые в инструментальной функции использованного Э. Боттом в работе «Семья и социальная сеть» (1957) и впоследствии широко применяемого такими адептами манчестерской школы, как Ф. Мейер, А. Мейер, Б. Поу, К. Кемпер, Дж. К. Митчелл, Дж. Барнес, М.Н. Шринивас, Б. Кепферер и др.

Согласно Барнесу, «...любой человек имеет определенный круг друзей, а эти друзья, в свою очередь, имеют собственных друзей. Некоторые из друзей одного человека знают друг друга; другие — нет. Мне представляется удобным говорить о подобных социальных полях как о сетях. В этом понятии мне видится система точек, которые в ряде случаев соединены между собой... линии, соединяющие эти точки, выражают взаимодействие людей»⁸¹. Барнес подчеркивает, что его как ан-

⁷⁹ *Gluckman M. An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski. Cape Town-L., 1949. P. 7.*

⁸⁰ *Gluckman M. Custom and Conflict in Africa. Oxford. 1959. P. 151.*

⁸¹ *Barnes J.A. Class and Committees in a Norwegian Island Parish // HR., 1954. V. 7. P. 43–44.*

трополога интересуют не все межличностные связи, а только те, которые не описываются в терминах социетальных институтов и территориальных распределений.

Из трех типов выделенных им полей — территориальный, производственный, узко личностный — только последней обозначается как сеть и связан с описанием межличностных связей, существующих за пределами социетальных институтов. Таким образом он преодолевает дискретность классического структурного анализа, ориентированного на изучение не связанных друг с другом институционализированных совокупностей функциональных связей. Детализируя свою аналитическую модель, Барнес вводит такие понятия, как «звезда» (непосредственные контакты отдельного индивида), «зона» (отношения между всеми, кто взаимодействует с этим индивидом), «личная сеть», «кластер», «порог плотности сетевых отношений» и др.⁸²

К. Митчелл проводит различие между четко очерченными социальными структурами (производственные организации, политические партии, семейно-родовые объединения и т. п.); аморфными объединениями с неопределенными границами (этнические общности, расы, социальные классы и т. п.); собственно социальными сетями (межличностные связи разного рода). При этом он подчеркивает, что понятие «социальная сеть» — не более чем аналитическое дополнение к изучению общей социальной структуры⁸³.

В рамках Манчестерской школы концепция «социальная сеть» использовалась как набор аналитических инструментов, не имеющих самостоятельной теоретико-содержательной ценности, но помогающих исследователю выделить интересующие его совокупности социальных связей и представить их в формализованном виде.

З. Надель отвергал жесткий социологизм позиций Рэдклифф-Брауна и Фортеса, и в своей работе «Основания социальной антропологии» (1951) попытался объединить идеи структурализма, представления М. Вебера и концепцию базовых потребностей Малиновского (Надель назвал их «innate action potentials» — врожденными потенциалами действия). В своей работе «Теория социальной структуры» (1957), говоря о двух вариантах объяснений социальных явлений — либо через демонстрацию их интегративной функции в социальной структуре, либо через указание на их связь с витальными потребностями, — он писал: «Я полагаю, недостаточно просто признать эти два пути анализа социального бытия. Социальное бытие, как я его вижу, представляет собой дискурсивный универсум, управляемый понятиями цели и полезности, которые не могут просто сводиться к структурному подходу»⁸⁴. С его точки зрения, нужно было совершенствовать методы анализа ролевого поведения, сетей социального взаимодействия и доводить их до уровня математической формализации.

Р. Фёрс в своих работах акцентировал идеологию Малиновского: признание существенной роли личности в социокультурных процессах,

⁸² Barnes J.A. Network and political process // Social Network in Urban Situation Analysis of Personal Relationship in Central African Towns. J.E. Mitchell (ed.) Manchester, 1969. P. 58–63.

⁸³ Mitchell J.C. The Concept and Use of Social Network. P. 8–11.

⁸⁴ Nadel S.F. The Theory of Social Structure. L., 1957. P. 158.

необходимости эмпатии, или понимания смысла события для «другого», самостоятельной значимости эмпирических наблюдений по отношению к теоретическим схемам. В этой связи его позицию назвали «неофункционализмом».

В работе «Элементы социальной организации» он отмечает исследовательские проблемы, источниками которых являются «вечные фундаментальные притязания и ограничения человеческого Я и трудности, связанные с контролем над ними даже при вмешательстве рассудка» и признает, что «ценность биологического рассмотрения поведения для изучения человека как социального животного заключается прежде всего в акценте на важности систематического наблюдения»⁸⁵. В то же время он подчеркивает, что в ходе такого анализа появляется тенденция редуцировать поведение к какой-либо отдельной потребности. Вот почему значительная часть современных социальных антропологов, даже последователей Малиновского, предпочитает классифицировать социальные действия в соответствии со структурными характеристиками поведения⁸⁶.

В целях сохранения самоидентичности антропологии в условиях постепенной утраты ее традиционного объекта — примитивных обществ — Фёрс предлагает переопределить его: в любом обществе — это малые группы и те аспекты их бытия, которые закрепились в этой науке при изучении первобытности — семья, родство, непосредственные контакты и т. п. «К задачам антропологии относится изучение текущей повседневной жизни людей, особенно в ее наиболее интимных аспектах — домашних и коммуникативных»⁸⁷. В таком контексте антрополог видит собственными глазами то, что действительно делают люди. «Это тщательное наблюдение поведения в малых группах, обычно осуществляемое с применением языка самой группы, я предлагаю назвать «микросоциологией»⁸⁸.

Помимо микроуровня изучения социокультурной реальности Фёрс считает важным исследовать более масштабные явления, уделив при этом внимание четкости определения теоретических понятий. Еще Р. Мертон, выделив основные постулаты функционализма — «функциональное единство», «универсальная функциональность», «функциональная необходимость»⁸⁹ — подчеркивал, что в методологии структурного функционализма они имеют статус всего лишь гипотетических допущений. Фёрс же отмечает: «Некоторые антропологи утверждали, что социальная структура — это сеть всех существующих в обществе отношений между парами лиц. Но это слишком широкое определение. В нем отсутствует различие между быстропроходящими и устойчивыми элементами социальной активности»⁹⁰. В то же время, признавая,

⁸⁵ Firth R. Elements of Social Organization. L., 1951. P. 1–40. (Фирт Р. Значение социальной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. 3. Вып. 1 (7). С. 122).

⁸⁶ Фирт Р. Значение социальной антропологии (продолжение) // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. 3. Вып. 2 (8). С. 164–166.

⁸⁷ Там же. С. 147.

⁸⁸ Там же. С. 148.

⁸⁹ Merton R. On Theoretical Sociology. N. Y., 1967. P. 49–90.

⁹⁰ Там же. С. 161.

что при структурированности общества его члены должны руководствоваться взаимными ожиданиями он подчеркивает: «Однако считать социальную структуру лишь набором идеалов и ожиданий было бы неправомерной абстракцией»⁹¹.

Исходя из этого, ключевое для функционализма понятие «социальная структура» он не считает самодостаточным и вписывает его в более широкое — «социальная организация». «Структурный аспект социальных отношений подразумевает принципы поддержания их формы; функциональный — способ их участия в целедостижении; организационный — активность, направленную на поддержание их формы и целедостижение»⁹². В отличие от понятия «социальная структура», предполагающего статичность, понятие «социальная организация» включает «признание временного фактора в упорядочении социальных отношений»⁹³, т. е. логику изменения структурной формы, вызванного различными историческими обстоятельствами. Иными словами, логика антропологического исследования предполагает изучение явлений (социальных институтов, народов, регионов) в исторической перспективе⁹⁴. Это существенное дополнение к классическим методологическим принципам функционализма.

В методологии эмпирических социально-научных исследований принято выделять два основных аспекта:

- ориентация на изучение определенных характеристик объекта;
- методы сбора, организации, описания анализа и объяснения фактов.

Ориентирующие (эвристические) принципы — это средство, помогающее абстрагироваться от многочисленных эмпирических качеств, находящихся за пределами исследовательской задачи, и подготовить фактический материал для описания, анализа и объяснения. Методы представляют собой способы и приемы реализации этой процедуры.

Характерной чертой эволюционистской социальной антропологии был элементаризм в изучении социальных и культурных явлений. Эта методологическая позиция определялась представлением о полной зависимости характеристик изучаемого объекта от его собственной внутренней природы. Так, Э. Тайлор рассматривал компоненты культуры как аналоги биологических видов, развитие которых определяется «внутривидовыми» факторами и «межвидовой» борьбой⁹⁵. Функционалисты противопоставили элементаризму требование рассматривать явление не само по себе, но в контексте социальной системы. Так, Рэдклифф-Браун считал социальную антропологию наукой, подобной естественным, и потому выявляемые в ее рамках законы — естественные законы, т. е. «констатация обобщения, имеющего высокую степень вероятности»⁹⁶, ответ на вопрос «Какие характеристики являются одинаковыми для всех

⁹¹ Merton R. Op. cit. С. 162.

⁹² Там же. С. 159.

⁹³ Там же. С. 169.

⁹⁴ Там же. С. 146—148.

⁹⁵ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. 5.

⁹⁶ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 39.

человеческих обществ?» Это позволит установить «серии естественных законов»⁹⁷, таких, например, как универсальность морали: «каждое человеческое общество имеет систему морали»⁹⁸.

Согласно Рэдклифф-Брауну процесс выявления универсального закона осуществляется индуктивным образом: выделяется и изучается какая-либо этническая группа, рассматриваемая как системная целостность. Это позволяет выявить типичные черты культуры вначале одного из подразделений этой группы, затем других, и так до тех пор, пока не будут описаны общие культурные характеристики этнической группы в целом. После этого ее культуру сравнивают с другими, описанными таким же образом. Если сравнений достаточно, то можно выделить наиболее общие для всех групп признаки, указывающие на универсальные принципы или законы организации человеческого общества как системы⁹⁹.

Малиновский также полагал, что задача науки связана с эмпирическим изучением проявлений универсальных законов в каждом конкретном обществе. Истину он считал не конечной целью познания, а его инструментом, позволяющим соотносить теорию и факты.

В своих исследованиях Малиновский и Рэдклифф-Браун использовали принципиально новые по сравнению с принятыми прежде процедуры анализа фактического антропологического материала, основанные на двух основных ориентирующих принципах — системность и синхронность.

Функционалистская трактовка социокультурных универсалий и различий

Функционалисты продолжали рассматривать первобытные современные общества как прототипы общества вообще, т. е. эволюционистская идея герма, а следовательно универсальности общественного развития имплицитно сохранилась.

Малиновский подчеркивал, что антропологи для выявления законов социального развития могли бы заниматься изучением собственных обществ¹⁰⁰. Однако первобытные общества «структурно были настолько просты и культурно настолько гомогенны, что их можно было непосредственно наблюдать как целостности, прежде чем пытаться изучать сложные цивилизованные общества, где это невозможно»¹⁰¹. Кроме того, он полагал, что «посредством познания человеческой природы, проявляющейся в форме... отличной и чуждой нам, мы прольем свет на нашу собственную природу»¹⁰².

Функциональный анализ был направлен на решение двух основных задач: выявления того, в чем заключается функция данного социально-

⁹⁷ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 71.

⁹⁸ Ibid. P. 72.

⁹⁹ Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology. P. 65.

¹⁰⁰ См. Malinowski B. A Scientific Theory of the Culture and other Essays. P. 45.

¹⁰¹ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. L., 1956. P. 9.

¹⁰² Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific... P. 25.

го явления, т. е. каков его вклад в поддержание социальной структуры, частью которой оно является, и как выполняется эта функция. Решение первой задачи связано с описанием изучаемого феномена с точки зрения его участия в механизме социальной интеграции, в укреплении социально-структурных связей. Явления дезинтеграции воспринимаются как временные, но неизбежные отклонения в функционировании социальных институтов, преодолению которых служат культурные образования.

Решение второй задачи предполагает определение эмпирического содержания тех черт социального феномена, которые связывают его с другими. Приоритет интегративных тенденций в модели ориентирует исследователя на фиксацию таких паттернов поведения, реализация которых предотвращает конфликтные ситуации. Сам конфликт рассматривается как составная часть интеграционного механизма (сочетание «эуномии» и «дизномии», или поддержания и нарушения норм), поскольку дезинтеграция служит стимулом к реинтеграции.

В концепции Малиновского акцент ставился на изучении различных функциональных характеристик изучаемых явлений, тогда как их системное качество постулировалось, выражаясь, например, в понятии «интегративный императив». Последний трактовался как объединяющее воздействие на поведение людей, социальную «аранжировку» систем норм, содержащихся в «хартиях» институтов¹⁰³. В отличие от этого Рэдклифф-Браун постулировал функциональные свойства институциональных образований, а в анализе акцентировал выявление системообразующих характеристик изучаемого объекта, представляемых в терминах социальной морфологии. К ним относятся такие, как «структурная форма», «институт», «обычай», «культура» в целом, которые не имеют непосредственного материального воплощения, но обозначают социально-психологические силы, определяющие состояние социальной системы через аранжировку ее структурных единиц¹⁰⁴.

Теоретическая значимость выведенных структурных принципов, по мнению Рэдклифф-Брауна, тем выше, чем в большем количестве обществ они действуют. «Мы абстрагируем из социальной системы определенный структурный принцип, который находим в одном, в другом обществе и так до тех пор, пока в итоге мы не сможем сформулировать то, что будет универсальным структурным принципом всех человеческих обществ, при условии, что мы отобрали материал правильно и произвели абстрагирование корректно»¹⁰⁵.

Эта процедура составляет сущность сравнительного анализа, при помощи которого, как утверждал Рэдклифф-Браун, «мы следуем от особенного к общему, от общего к еще более общему, имея цель достичь на этом пути ряда универсалий — характеристик, которые обнаруживаются в разных формах во всех человеческих обществах»¹⁰⁶. Сравни-

¹⁰³ Malinowski B. A Scientific Theory of the Culture and other Essays. P. 38.

¹⁰⁴ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 44, 56, 92, 99; Structure and Function in Primitive Society. P. 10, 200.

¹⁰⁵ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 130.

¹⁰⁶ Ibid. P. 106.

тельный метод он считал настолько важным, что социальную антропологию называл сравнительной социологией, общей с французской социологической школой Э. Дюркгейма¹⁰⁷.

Малиновский считал такой универсальной чертой любых социальных отношений в доклассовых обществах принцип взаимности (реципрокности). Наиболее отчетливо она проявляется во взаимодействии группы с дуальной экзогамной организацией, определяемой как «интегральный результат внутренней симметрии всех социальных действий, взаимности услуг, без чего ни одно примитивное общество не может существовать». Он подчеркивал, что в классификации родства, которое традиционно считалось прототипом любой социальной системы, каждый термин указывает на «набор взаимных обязательств между индивидом и теми, кого он именуется «отец», «мать», «братья» и т. п.»¹⁰⁸. В результате он пришел к выводу, что «брак не просто устанавливает связи между мужем и женой, но также утверждает постоянную взаимосвязь между семьями, из которых вышли супруги» и между значительными по размерам родственными группами¹⁰⁹. С этой точки зрения не семья определяет отношения родства согласно классификации, а «родство контролирует семейную жизнь»¹¹⁰.

При изучении семьи Малиновский предложил ряд измерений — «лингвистическое», «биографическое», «генеалогическое», «связанное с питанием», «связанное с местом проживания»¹¹¹, — которые фокусируют внимание исследователя в процессе наблюдения на разные аспекты отношений между родственниками в разных областях социокультурной жизни. Соответственно он был одним из первых, кто указал на несоответствие между «семейным» (основанным на рождении и браке) и «групповым» (отражающим сферу материального производства) типами родства¹¹².

Рэдклифф-Браун при классификации отношений родства отдавал приоритет социальным, а не биологическим основаниям, не кровнородственным, а социальным связям, совокупность которых он рассматривал как «сеть социальных отношений ...которая составляет часть всей сети социальных связей», т. е. «социальной структуры» данного общества¹¹³.

Он противопоставил свое представление о классификации родственных отношений эволюционистскому, где считалось, что это пережиток исчезнувших форм семьи, след, оставшийся в терминах родства, не имеющих отношения к реальности. «Система родства существует и сохраняется, только если она работает, если обеспечивает связную и действующую систему социальных отношений, определяемую обычаем»¹¹⁴. Ее функция состоит в «регулировании повседневной жизни

¹⁰⁷ Radcliffe-Brown A.R. *Method in Social Anthropology*. P. 70.

¹⁰⁸ Malinowski B. *Kinship* // *Encyclopaedia Britannica* (14 ed.). L., 1946. V. 13. P. 402.

¹⁰⁹ Malinowski B. *Crime and Custom in Savage Society*. Paterson, 1959. P. 35.

¹¹⁰ Malinowski B. *Kinship*. P. 404.

¹¹¹ Malinowski B. *Preface* // Firth R. *We, the Ticopia*. P. IX.

¹¹² Malinowski B. *Kinship*. P. 405.

¹¹³ Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. P. 53.

¹¹⁴ *Ibid.* P. 62.

людей»¹¹⁵ «путем образования фиксированных и более или менее определенных образцов поведения для каждого из признанных видов родства»¹¹⁶. Эти образцы обозначаются терминами, «используемыми в обществе для именования родственников при их обращении друг к другу» и отражающими их представление о системе родства¹¹⁷.

Исходной единицей системы родства он считал «элементарную семью, состоящую из мужчины, его жены и... детей независимо от того, живут они вместе или нет»¹¹⁸. Общим с Малиновским является его представление о том, что в системе классификации члены элементарной семьи, круг ближайших кровных родственников и свойственников, а также родственники по классификации, в совокупности составляющие первичное социальное окружение индивида, называются немногочисленными терминами, имеющими одинаковое лингвистическое выражение.

Но соотношение семьи и системы родства Рэдклифф-Браун трактуется иначе, чем Малиновский. Он полагает, что проекция терминов, относящихся к элементарной семье, на родственников по классификации не связана с перенесением на них соответствующих чувств. «Это упрощение, позволяющее использовать небольшое количество семейных родственных терминов (мать, отец, брат, сестра и пр.) и связанных с ними паттернов поведения в отношениях с широким кругом членов сообщества»¹¹⁹. На таких теоретических основаниях он разработал методы структурного и сравнительного анализа, для индуктивного выделения универсальных структурных принципов классификации систем родства. Он полагал, что все существующие системы родства строятся из ограниченного набора одинаковых структурных принципов, «которые по-разному используются и комбинируются. Характер структуры зависит от выбора этих принципов и способов их использования и комбинирования»¹²⁰. Соответственно их можно использовать как инструмент анализа отдельных сторон приватной жизни в доклассовых обществах. С его помощью изучался целый ряд обычаев, связанных с семейными отношениями, и был сделан вывод, что все они выполняют интегративную функцию. Каждый из них способствует поддержанию и воспроизведению социальной структуры общества за счет действия механизма идентификации индивида с категорией, обозначающей определенное множество членов семьи (сиблинги, линиджи, поколение).

Таким образом, было доказано, что социальные функции брака заключаются не только в регулировании отношений между полами, но и в том, что союз между двумя семьями или группами родственников служит «воспроизведению социальной структуры»¹²¹: «правила и обычаи, относящиеся к запрету или предпочтению браков, выполняют

¹¹⁵ Radcliffe-Brown A.R. Andaman Islanders. P. 52.

¹¹⁶ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. P. 18.

¹¹⁷ Ibid. P. 53.

¹¹⁸ Ibid. P. 51.

¹¹⁹ Radcliffe-Brown A.R. African System of Kinship and Marriage. P. 34.

¹²⁰ Ibid. P. 83.

¹²¹ Ibid. P. 51.

социальную функцию защиты, сохранения или поддержания существующей структуры родства как системы институциональных отношений»¹²².

Другим характерным для антропологии универсальным явлением, переосмысленным в рамках функционализма, был миф. В предыдущий период изучения мифологии исследователи имели дело с текстами, но не с непосредственным культурным контекстом их существования. Все записи мифов — от античных до современных, имеющих у бесписьменных народов, — это их определенная обработка — литературная или в пересказах путешественников, миссионеров, торговцев и т. п. Все это не давало достаточных оснований для понимания функционирования мифов в контексте социальных взаимодействий и коммуникаций, хотя позволяло выявлять их внутреннюю структуру.

Наиболее распространенными были интерпретации мифа Э. Тайлора и М. Мюллера. Э. Тайлор считал первобытную мифологию производной «примитивного» интеллекта, ограниченных познавательных средств объяснения окружения. М. Мюллер связывая происхождение мифологических сюжетов с «болезнью языка» первобытных людей, которые персонифицировали силы природы, выражали свои представления о непонятных явлениях в метафорической форме.

Малиновский критически относился к рационалистической трактовке мифа, представляющей его как умозрительную конструкцию. Он отмечал, что это «интенсивно работающая, чрезвычайно важная культурная сила»¹²³, которая «выражает и придает особое значение религиозным верованиям, кодифицирует их; охраняет и усиливает мораль, повышает эффективность ритуала и содержит практические руководства к действию»¹²⁴. Это «хартия» всех социальных институтов «примитивного» общества: социальных позиций по отношению к миру, правил поведения, норм обычного права, воплощенных в мифологических сюжетах, сакрализующих их происхождение. В таком качестве миф представляет собой нормативное выражение типичных социально значимых ситуаций в отношениях человека с окружением, представляющее собой синкретиз позитивного, извлеченного из практического опыта знания и непроверенных догадок, облеченных в фантастические формы.

Он предложил свою интерпретацию связи между мифом и магией. Магические действия совершаются не из-за незнания причинно-следственных связей между действием и результатом, но для воспроизведения мифологических событий в аналогичной ситуации. Иными словами, ситуация переводится в мифологическое пространство и время, где действуют универсальные законы и персонажи, чьи роли однозначно определены — духи предков, демоны, боги, культурные герои и т. п. Организующие функции магии были продемонстрированы применительно к структуре родства, межгрупповым (тотемные группы) отношениям, к хозяйственным процессам и отношениям собственности.

¹²² Radcliffe-Brown A.R. African System of Kinship and Marriage. P. 62.

¹²³ Malinowski B. Magic, Science, and Religion and other Essays. P. 77.

¹²⁴ Ibid. P. 79.

В свою очередь, Рэдклифф-Браун при изучении ранних форм религии сконцентрировал внимание на тотемизме, основываясь на разработках Дюркгейма и считая религию «моральной силой общества»¹²⁵. Суть тотемизма сводится к вере людей в сакральную связь с определенными природными объектами (животными, растениями, элементами ландшафта, погодными явлениями). Дюркгейм полагал, что «бог, тотемический принцип клана» — это его персонификация, представленная в зримой форме животного или растения, ставшего тотемом»¹²⁶. Последний представляет собой атрибут общества, особую реальность, которой присуща «религиозная сила», символ единства группы, клана. Тотемические религиозные обряды предназначены для укрепления чувства солидарности в обществе, благодаря чему оно получает возможность поддерживать свое существование, поскольку «любая общность чувств и помыслов, в какой бы форме она ни проявлялась, повышает жизнеспособность общества»¹²⁷.

Однако Рэдклифф-Браун не принимал представления Дюркгейма о тотемизме как об универсальном исходном состоянии, порождающем все религиозные системы. Необходимыми условиями существования этой культурной формы он считал:

- полную зависимость общества от природной среды (охотники, собиратели);
- наличие «сегментарной» организации общества, т. е. деление его на кланы, фратрии и т. п.

Без любого из этих условий тотемизм не может существовать¹²⁸.

Образ природного окружения у «примитивного» человека, согласно Рэдклифф-Брауну, соответствует характеру социальных связей в обществе. Там, где оно представляет совокупность слабо связанных между собой высоко автономных социальных единиц, представления о моральном порядке в универсуме оказываются разрозненными, партикуляристскими и не составляющими целостной системы. При более высоком уровне социальной интеграции, когда связь между сегментами носит устойчивый характер взаимозависимости (родственно-корпоративные образования в виде кланов, линиджей и пр.), представления об универсуме таким же образом социально дифференцировано. Следовательно, окружение определенным образом разделяется на группы явлений особой социальной значимости и символизируются отнесением к какому-либо классу природных явлений.

Тотемизм, согласно Рэдклифф-Брауну, не есть отдельный элемент религиозных представлений, но система, состоящая из следующих элементов: «(1) орды, т. е. патрилинейной локальной группы; (2) определенного количества классов объектов — животных, растений и других явлений, таких как дождь, солнце, ненастье, дети и т. п.; (3) определенных сакральных мест в пределах территории орды... каждое из которых ассоциируется особым образом с одним или несколькими тотемами

¹²⁵ См. *Radcliffe-Brown A.R. Andaman Islanders. P. 404.*

¹²⁶ *Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. L., 1976. P. 206.*

¹²⁷ *Ibid. P. 401.*

¹²⁸ *Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive society. P. 132.*

группы; (4) определенных мифологических существ, которые, как предполагается, положили начало этим священным местам в мифологический период начала мира»¹²⁹.

Для Рэдклифф-Брауна связь тотемизма с социальной структурой общества была значительно более важной, чем с природным окружением. Именно поэтому он изучал тотемизм с точки зрения представлений о структуре общества, выраженных в образах животного и растительного мира. «Я уверен, что... социальная структура австралийских племен связана весьма специфичным образом с космологическими идеями и что ее существование во времени зависит от поддержания этих идей путем регулярного воспроизведения в мифах и обрядах»¹³⁰.

Более поздние разработки подтвердили и развили классические идеи, связанные с функционалистской трактовкой этих традиционных для антропологии тем. Фортес, как и Рэдклифф-Браун, рассматривал обычаи, регулирующие отношения родства у *талленси* (экзогамия, левират, авункулат и др.) в их интегративной функции, но в смысле поддержания не межиндивидуальных, а внутригрупповых и межгрупповых связей¹³¹. Он пришел к выводу, что клановое родство носит фиктивный характер: тесные отношения с соседними народами трансформируются в родственные с помощью особого ритуала — сознательного «конструирования» братских отношений между мифическими первопредками обоих народов¹³². А Эванс-Причард, изучая феномены колдовства и магии у *азанге*, приходит к заключению, что их функция состоит не в «ритуализации оптимизма» и не в психологической компенсации расхождения между индивидуальными желаниями и возможностями, но в «ритуализации социального конфликта», т. е. в нормировании реальных конфронтаций между представителями различных социальных групп¹³³. М. Глакман (1911 — 1975) работал в «парадигме линиджа» Эванс-Причарда и Фортеса, согласно которой любое явление интерпретируется в контексте генеалогических (десцентных) связей и их локальных комплексов, определяющих основные группировки у изучаемых народов. Исследование всех этих структурных характеристик привело функционалистов к выводу, что именно они обуславливали культурные предания о пространстве и времени, которые соотносились с социальной структурой и сезонной организацией образа жизни людей. Ими же обусловлены и религиозные практики.

Глакман исходил из характерного для функционализма допущения, что общества «имеют имманентную тенденцию сегментировать, а затем воссоединяться посредством взаимопересекающихся союзов... конфликты в одном наборе отношений абсорбируются и преобразуются в уравновешенные отношения»¹³⁴. Ключевым фактором поддержания структурного равновесия Глакман считает ритуал, который «не просто

¹²⁹ Ibid. P. 121.

¹³⁰ Ibid. P. 145.

¹³¹ Ibid. P. 111, 224 — 241.

¹³² Fortes M. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L., 1945. P. 39.

¹³³ Evans-Pritchard E.E. The Nuer. A Description of Modes of the Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, 1940. P. 118 — 119.

¹³⁴ Colson E. and Gluckman M. (eds.) Seven Tribes of British Central Africa. Manchester, 1951.

выражает сплоченность, утверждает ценность общества и предписывает людям социальные чувства, как это постулируется в теориях Дюркгейма и Рэдклифф-Брауна, но подчеркивает конфликтность социальных отношений и утверждает, что единство существует, невзирая на конфликты»¹³⁵.

Идеи ритуального преодоления и конструктивной значимости конфликтов в поддержании социальных отношений были характерны для функционализма. Это обуславливалось жестким методологическим требованием искать функциональную необходимость за всеми социальными явлениями, включая конфликты, разрушающие его структуру. В то же время в 1945 г. Фортес писал: «Социальная антропология не располагает... набором хорошо обоснованных теоретических принципов, составляющих систему соотнесения для каждого нового наблюдения»; что касается «теорий структуры и функции Рэдклифф-Брауна и Малиновского... то достоинства концептов, характерных для этих теорий, относятся не к объяснительным, а эвристическим их возможностям»¹³⁶.

В результате работы функционалистов мировая антропология пополнилась обширным и хорошо организованным фактическим материалом, относящимся к многим народам Африки, Азии, Австралии, Океании, который активно используется и сегодня. Однако следование принципам холизма (рассмотрение объекта в его системном качестве) и сравнительному типу анализа, по мнению Фёрса, нуждается в методологическом усовершенствовании в отношении приемов наблюдения, определения смысла наблюдаемого, письменной репрезентации результатов наблюдения. «Обычно говорят, что социальные антропологи изучают общество, сообщества, культуру. Но это не то, что они *наблюдают*. Материалом для их наблюдения является человеческая активность. ...Антрополог как наблюдатель — это движущаяся точка в потоке активности». Само по себе множество наблюдаемых фактов не выражает сущности общества и культуры. Для ее выявления антрополог «оставляет в стороне... проблемы институционального понимания эмпатии, экзистенциального мышления» и обращается к приему «контекстуализации»: если антрополог «адекватно уловит контекст, то он сможет понять смысл поведения. Контекст сопутствующих обстоятельств позволяет ему выявить цель активности и придаваемую ей ценность»¹³⁷, т. е. понять, что происходит.

Отношение к динамике

Принято считать, что познавательная стратегия функционализма не позволяет изучать социальные изменения, поскольку изначально связана с фиксированием функционирования сосуществующих устойчивых структурных форм, любое изменение которых рассматривается —

¹³⁵ Gluckman M. Order and Rebellion in Tribal Africa. L., 1936. P. 18.

¹³⁶ Fortes M. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. P. 33.

¹³⁷ См. Фортес. Значение социальной антропологии. С. 150–153.

в духе Дюркгейма — как патология или дисномия. Принцип синхронности, разделяемый функционалистами, предполагает изучение структурно-функциональных связей между явлениями вне контекста макровременных процессов. К историческим исследованиям они относились скептически как к спекулятивным обобщениям, упрощенным (однонаправленная эволюция) и не имеющим достаточных оснований и доказательств.

Рэдклифф-Браун вслед за Дюркгеймом отмечал, что двум типам формулирования проблем — синхронному и диахронному, — соответствуют свои типы анализа. Решать эти проблемы следует по отдельности, прибегая к «научной абстракции» их разделения. Методологический прием синхронности следует использовать для лучшего понимания строения любого объекта, хотя ни один из них не существует в неизменном виде и подвержен изменениям. Он полагал, что без условного допущения об устойчивости структурно-функциональных параметров изучаемой единицы невозможно даже ставить вопрос о сохранении ею во времени своего типа, т. е. инвариантных особенностей строения¹³⁸.

Он подчеркивал также, что в любой социальной системе имманентно присутствуют как интегративные, так и разрушительные силы и тенденции. Реализация этих противонаправленных тенденций результирует в постоянно восстанавливаемом функциональном единстве общества и является условием затраты усилий на его поддержание. По отношению к социальной структуре это предполагало разделение явлений на функционально необходимые («эуномия») и дисфункциональные («дисномия»). Конфликт между ними всегда решается в пользу «нормального» [скорее, нормированного] функционирования социальной структуры, хотя не без изменения ее типа¹³⁹.

Как отмечает А.Д. Ковалев, структурному функционализму свойственна «переоценка нормативного элемента в общественной жизни и преуменьшение значения в ней противоречий и конфликтов, подчеркивание общественного согласия, гармонической природы социальных систем»¹⁴⁰. Так, мифологические сюжеты наделяются социальной функцией сакрализации норм поведения: считается, что каждый поступок мифического персонажа — это определенная норма обычного права (либо ее нарушение, осуждаемое другим персонажем), а священной ее делает функционирование мифа в культуре. В таком теоретическом контексте противостояние элементов системы друг другу, названное термином «оппозиция», считается «типом отношений, одновременно разъединяющим и соединяющим, порождающим специфичный вид социальной интеграции»... «...Австралийская идея «оппозиции», как мы ее назвали, — частный случай приложения ассоциации по контрасту, которая является универсальной особенностью человеческого мышления»¹⁴¹.

¹³⁸ См. Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 89.

¹³⁹ См. Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. P. 182–183.

¹⁴⁰ Ковалев А.Д. Структурно-функциональный подход // критика современной буржуазной социологии. М., 1977. С. 34.

¹⁴¹ Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology. P. 97.

Говоря о социальных отношениях, Рэдклифф-Браун выделял два их типа: подобие и взаимодействие. Первый тип определяется сходством активности и ее результатов у членов общества, находящихся в непосредственных связях, друг с другом. «Реальное взаимодействие» подразумевает, что индивиды участвуют в постоянно повторяющемся обмене действиями, и это устойчивое отношение составляет элемент социальной структуры. Отношения этого типа считаются субстанциональной частью феноменологической реальности — общества¹⁴².

Он подчеркивал, что «два или более организма вступают в социальные отношения, как только достигают согласованности интересов»¹⁴³. Последняя воплощается в обычаях, реальность которых обусловлена тем, что множество людей признают их регулирующую функцию в отношении поведения. Они реализуются в стандартных формах активности, доступных наблюдению и позволяющих судить о правильности или неправильности поведения реальных акторов¹⁴⁴.

Иными словами, по Рэдклифф-Брауну, обычай — это реальная совокупность правил и норм поведения. Рассматривая особенности обычаев применительно к разным областям активности, он приходит к обобщающему понятию «институт», который определяет как «установленные нормы поведения, соответствующие определенной форме социальной жизни»¹⁴⁵, например семьи, клана, племени, государства. В таком контексте «социальная структура» означает «распределение индивидов в институционально контролируемых и определяемых отношениях»¹⁴⁶. Он проводил принципиальное различие между реальными отношениями между взаимодействующими индивидами («социальная структура») и институтами, регулирующими эти отношения («структурная форма»). «Социальная структура» — это феноменальная реальность, которой «структурная форма» придает относительно устойчивую упорядоченность.

Изучению «структурной формы» Рэдклифф-Браун посвящает специальный раздел социальной антропологии — «социальную морфологию». Она связывается с изучением культуры, под которой обычно понимается стандартизация поведения определенных групп членов общества». При этом, ни «социальная структура, ни культура не могут изучаться в отрыве друг от друга»¹⁴⁷.

Другой раздел социальной антропологии — «социальная физиология» «имеет дело с функционированием и сохранением системы»¹⁴⁸ в постоянно меняющихся условиях. Центральным здесь является понятие «функция», обозначающее широкий диапазон отношений каждого элемента социальной системы с другими и с системой в целом, с одной стороны, и системы с ее составляющими — с другой. Функция социальной системы заключается в том, что она «снабжает индивидов средствами для достижения определенных целей. Но она также снаб-

¹⁴² Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 43.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. P. 10–11.

¹⁴⁵ Ibid. P. 10.

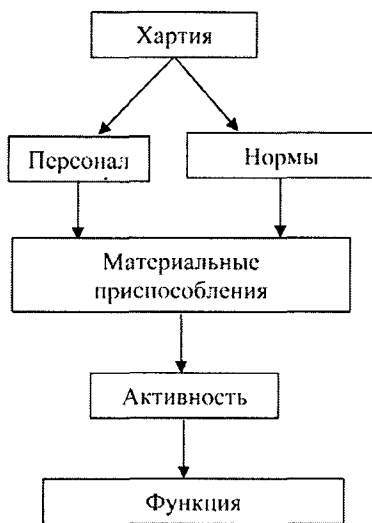
¹⁴⁶ Ibid. P. 11.

¹⁴⁷ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 54, 92, 107.

¹⁴⁸ Ibid. P. 86.

жает индивидов этими целями»¹⁴⁹. Функция любого социального обычая (или любого верования, идеи, чувства, т. е. части социальной системы) определяется вкладом, вносимым этим обычаем в «правильное» или «существенное» действие социальной системы¹⁵⁰. Это состояние достигается, если она выполняет две генеральные функции: «Обеспечение нужного уровня адаптации к природному окружению и определенной степени интеграции, т. е. упорядоченного объединения индивидов»¹⁵¹.

Функционирование любого социально института может быть представлено в виде динамической схемы. «Базовые потребности» в производной форме «культурных императивов» воплощаются в «хартии» института. «Хартия» представляет собой набор ценностей, общих для всех субъектов, обеспечивающих существование института («персонал»). Ориентированность на эти ценности — «интерес» или «потребность» — обуславливает его порождение. «Хартия» определяет «нормы», т. е. правила поведения (а также формы организации «персонала», технические требования, мораль и т. п.), которые в императивной форме предлагаются всем институциональным субъектам. Последние поддерживают нормы с помощью «материальных приспособлений, соответствующих каждому виду активности. Эта последовательная связь заканчивается достижением цели института — выполнением функции, являющейся «интегральным результатом организованных видов активности». Графически такого рода отношения изображаются следующим образом:



Такая трактовка института связывает поддержание его функционирования с удовлетворением потребностей членов общества, с их индивидуальным благополучием¹⁵².

¹⁴⁹ Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 154.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid. P. 144.

¹⁵² См. Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and other Essays. P. 40—53.

Малиновский и Рэдклифф-Браун считали все эти теоретические положения организующим началом полевых наблюдений социокультурной реальности. Однако они полагали, что под давлением эмпирических фактов исследователь должен быть готов в ходе наблюдения отказаться от априорных теоретических постулатов или изменить их¹⁵³. В этой связи они разработали принципы и параметры полевой работы¹⁵⁴:

- время: этнограф должен проводить интенсивную полевую работу в течение нескольких лет, проживая среди людей, которых изучает;
- участие: он должен жить в поселении, установить контакты с местными жителями и вести себя так, чтобы его присутствие стало привычным, не нарушало повседневную рутину наблюдаемых; он должен выучить местный язык, чтобы обходиться без переводчика и получать информацию из первых уст;
- целостность: Малиновский подчеркивал, что этнографическая работа «должна охватывать совокупность всех социальных, культурных, психологических аспектов общества, поскольку они взаимосвязаны настолько, что ни один нельзя понять без соотнесения с другими». Согласно Рэдклифф-Брауну, это помогает «интегральному изучению культуры в целом»;
- качество информации: исследователя должны интересовать «правила и упорядоченность племенной жизни; все, что устойчиво и зафиксировано; он должен отрефлексировать анатомию культуры и конституцию общества», т. е. повседневность, а не факты, «поражающие его воображение, удивляющие, воспринимаемые как экстраординарные»; он должен указывать, от кого и при каких обстоятельствах получена информация;
- источники информации: этнограф должен принимать во внимание, что источники этнографической информации «не воплощены в материальных документах [артефактах], но представлены в поведении и памяти людей», а поведение и сознание — принципиально различные виды реальности. Знание об анатомии культуры извлекаются только из наблюдения реального поведения. Следует также помнить, что, по словам Рэдклифф-Брауна, невозможно определить значение культурного элемента, задав населению вопрос, каково его значение. «Люди не задумываются о значении явлений своей культуры, но принимают их как нечто само собой разумеющееся».

Резюме

Функционализм и сегодня не утрачивает познавательной значимости, если отрефлексировать его исходные основания и границы применимости.

¹⁵³ См. *Malinowski B. Coral Gardens and their Magic... V. I. P. 321; Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology. P. 56, 28.*

¹⁵⁴ См. Никишенков А.А. Британская социальная антропология. Становление и развитие научной дисциплины. М., 2005. С. 273–275.

1. Порождение функций.

1. В теоретических рамках функционализма центральным является понятие функции. Оно обозначает вид деятельности (целенаправленной активности) или артефакта (ее результата), связанный с решением какой-либо значимой для людей задачи. Соответственно, когда речь идет о порождении функции, прежде всего выявляется та необходимость, та проблема в отношениях людей с окружением, которые требуют приложения усилий — индивидуальных или коллективных — для разрешения сложившейся ситуации. Причем анализ функционалистских построений свидетельствует о том, что понятие относится не ко всем ситуациям, из которых следует искать выход, но только к тем, которые в совместном существовании людей оказываются повторяющимися, к тем отношениям с жизненной средой, которые требуют постоянного поддержания. В такой трактовке функция применительно к социокультурному контексту подобна работе органов, обеспечивающих жизнеспособность организма как целого. Именно поэтому принято считать, что эта теория базируется на органицистских основаниях. Недаром в ее рамках существует метафора «социальный организм», и она стала сильным стимулом для распространения в социальных науках общей теории систем, зародившейся в биологии.

2. Базовым импульсом порождения функций в обществе и культуре считается необходимость поддержания жизнеспособности людей в их совместном существовании. Такого рода императивы были названы потребностями. Способы их периодического удовлетворения в течение всего индивидуального жизненного цикла и стали определяться как функции. Поскольку связанная с этим деятельность выполняется людьми совместно и для получения нужного результата действия одних дополняются действиями других и взаимно согласуются, формируются определенные функциональные образования, которые стандартизируются применительно к удовлетворению типичных потребностей в повторяющихся ситуациях. Такие образования уже в рамках эволюционизма назывались институтами. Процессы формирования и поддержания институтов такого рода изучал и строил их теоретические модели Б. Малиновский.

3. В то же время в ходе исследований обнаруживались устойчивые функциональные образования, которые не сводились к удовлетворению базовых витальных потребностей. При ближайшем и подробном рассмотрении была выдвинута и нашла подтверждение гипотеза, что они способствовали мобилизации людей к формированию и поддержанию социальных целостностей. Причем совместные действия такого рода и их результаты могли идти вразрез с желаниями и прямым удовлетворением потребностей отдельных индивидов, составляющих общество. В этом случае стандартизация ситуации принимает форму достаточно строгого нормирования, и отклонение от предписанного поведения сопровождается негативными санкциями. Институтам такого рода основное внимание уделял А. Рэдклифф-Браун.

4. Поскольку как уже говорилось, удовлетворение базовых потребностей, жизнеобеспечение предполагают совместную деятельность людей с разделением функций, она должна быть организована. Для

поддержания соответствующего порядка требуется затрачивать специальные усилия всякий раз, когда наступает необходимость в такой совместности. Поэтому каждый институт можно рассматривать как своего рода компромисс между удовлетворением индивидуальных потребностей и поддержанием социальной целостности, т. е. работой «на себя» и «на других».

Таким образом, понятие «функция» позволяет определить значение каждого устойчивого социокультурного образования — структуры отношений между индивидами, технологии, вещи и т. п. — для членов определенного сообщества. Имея дело с уже существующими подобными единицами, исследователь получает возможность понять их происхождение.

II. Социальное целое и его составляющие.

1. В отличие от эволюционизма, где основные задачи были связаны с определением факторов и механизмов, обуславливающих развитие человечества в исторических масштабах времени, функционалистов интересовали вопросы, как устроено человеческое общество и благодаря чему оно поддерживается как целое. Ответ на них связывался с организацией совместной целенаправленной активности людей.

2. Ее элементарной единицей считалось функциональное действие, т. е. акт, вносящий конкретный вклад в выполнение определенной социально значимой функции. Соответственно, каждой функции соответствовал свой стандартный набор действий, последовательное выполнение которых обеспечивало получение нужного результата. В свою очередь устойчивая совокупность взаимосвязанных функций рассматривалась как институт, отвечающий определенным социальным потребностям.

3. Устойчивость института во времени обеспечивалась нормированием функционально значимых действий и связей между ними. Соответственно, институт определялся совокупностью норм, организующих совместную деятельность членов сообщества в ответ на определенные потребности, порождаемые связями людей с окружением. Иными словами, по сравнению с функцией институт представляет собой концептуальную целостность более высокого порядка.

4. Поскольку постулировалось, что отношения сообщества с окружением и связи между индивидами внутри него полифункциональны, оно рассматривалось как сложная организованная целостность, состоящая из связанных между собой институтов. Такая социальная система в силу ее значимости для поддержания совместного существования людей, с одной стороны, и нормативной природы — с другой, воспроизводится самими людьми, затрачивающими специальные усилия и время на взаимодействие и коммуникации, направленные на сохранение установившихся институциональных связей. Такая теоретическая модель социальности как солидарности членов сообщества, необходимой для его выживания, носила холистичный характер. Иными словами, функционирование каждой компоненты определялось необходимостями, связанными с ее существованием в рамках системной целостности. В то же время сама эта целостность обеспечивалась функционированием ее частей. Исследовательской задачей в этом случае становится поиск функциональных связей между действиями, актами

поведения членов определенного общества с целью выявления его институциональной структуры.

III. Общие и специфические характеристики социальных систем в контексте функциональных допущений.

1. В рамках функционализма использовались сравнительно-культурные процедуры. Однако в отличие от эволюционизма они не были систематическими и носили вспомогательный характер. Большинство исследований осуществлялось в пределах одного общества, и в этом контексте, иной, чем у эволюционистов, была постановка вопроса о единстве и многообразии внутри социального целого.

2. В качестве общих характеристик любой такой целостности исходно принимались следующие:

- ориентация на удовлетворение потребностей составляющих ее индивидов, с одной стороны, и на поддержание их совместного существования — с другой;
- организация совместных действий таким образом, чтобы в совокупности они приводили к получению социально значимых результатов;
- институционализация функциональных единиц, т. е. придание им нормативного статуса;
- поддержание межинституциональных связей, необходимых для сохранения социальной целостности, несмотря на разнообразие интересов, целей, намерений составляющих ее индивидов и групп.

3. Эти характеристики можно рассматривать в качестве своего рода антропологических универсалий, на которых базируется существование любого общества. Его структура, способы реализации функций, конкретный набор институтов подчинены этим императивам, обеспечивающим возможность совместного целедостижения.

4. В то же время системная концептуализация общества подразумевает обращение к метафоре «единство многообразия». Действительно, в рамках функционализма различиям, обнаруживаемым в обществе, уделялось столь же серьезное внимание, как и его генерализующим характеристикам. Среди них значимыми для существования социальной системы считались следующие:

- функциональные: для поддержания жизнеспособности сообщества требовалось выполнение множества разнородных функций;
- связанные с индивидуальными и групповыми целями и средствами их достижения: в каждом обществе между ними существуют расхождения;
- относящиеся к неоднозначности связей между действиями и функциями: одни и те же действия могут относиться к выполнению разных функций, а определенная функция может реализоваться разными способами;
- институциональные: для социальной организации необходимо нормативное упорядочение функциональных единиц в различные институциональные образования, ориентированные на регулирование качественно неоднородных видов общественных отношений;
- символические: для различных групп, составляющих общество, одни и те же функциональные единицы и институты могут иметь неодинаковый смысл.

Внимание к различиям такого рода становится источником важных исследовательских проблем. Фактически в этом случае антропологу приходится выяснять:

- какими институциональными средствами удастся скоординировать разнонаправленность групповых и индивидуальных целей и разнородность средств, используемых людьми для их достижения;
- как в социальных значимых проблемных ситуациях нейтрализовать межинституциональные различия;
- что можно предпринять, если успешное функционирование одних нормативных образований порождает разрушение других.

IV. Динамические аспекты функционализма.

1. Функционализм принято считать адинамической теорией. Это вполне справедливо, если речь идет о макроисторических масштабах времени. Кроме того, явный приоритет, который функционалисты отдают поддержанию устойчивого состояния системы, может оставить впечатление, что динамика как таковая ускользает от исследовательского внимания, а функциональные или структурные изменения внутри нее рассматриваются только как отклонения от гомеостазиса. Однако это не совсем так. Изменчивость является важной и неотъемлемой составляющей функционализма.

2. В пределах определенного состояния системы, когда ее структуру можно считать неизменной, изменчивость трактуется как вариативность реализации функции. Для социологических построений она не принципиальна, поскольку состояние системы не меняется. Для антрополога подобные микроизменения становятся объектом специального внимания, поскольку они так или иначе влияют на людей, находящихся в сфере их влияния. Далее, в этих условиях люди могут менять выполняемые функции, переходя от одних видов деятельности к другим. Для общего состояния системы такие смены не имеют значения. Однако для людей они важны, поскольку при перемене функции могут быть как взаимоподдерживающими, так и взаимоисключающими. Наконец, следует подчеркнуть, что с антропологической точки зрения поддержание гомеостазиса системы есть в определенном смысле ее динамическое состояние, поскольку требует затрат усилий и времени людей. Этот аспект рассмотрения системы выдвигается на передний план в рамках неофункционализма и связывается с темой структурирования повседневной жизни.

3. Функциональный анализ распространяется также и на трактовку структуры изменений, порождаемых внутрисистемными факторами. Они связываются с тем, что одни элементы системы со временем утрачивают функциональную значимость и замещаются другими, либо в ее пределах появляются новые необходимости, в ответ на которые требуются новые функциональные единицы. Такие процессы называются дифференциацией. Появляющиеся подобным образом элементы, чтобы не нарушать целостность системы, должны быть приведены в соответствие с принципами ее функционирования. Иными словами, речь идет о процессах интеграции. Последовательностью смены этих процессов объясняются постепенные структурные трансформации системы.

4. Наконец, следует указать и еще один тип динамических процессов, попадающих в сферу внимания функционалистов. Речь идет о внешних

воздействиях на социальную систему. В этом случае в качестве динамических механизмов рассматриваются петли позитивной и негативной обратной связи. В первом случае речь идет об усилении внешних факторов, способствующих улучшению функционирования системы. Во втором — о нейтрализации неблагоприятных воздействий окружения.

Таким образом, функциональную модель анализа не следует считать адинамичной. Правда, круг изучаемых изменений ограничен и охватывает только те, что определяются главным образом внутрисистемными факторами и составляют непрерывные процессы.

Кризисные состояния системы и конфликты — внутренние или внешние — рассматриваются в достаточно узких пределах и с однозначно негативной априорной оценкой — как угроза разрушению системы. Иными словами, функциональный анализ позволяет интерпретировать изменения, однако лишь те, которые происходят внутри системы при одном из ее состояний — гомеостатическом.

Обобщая сказанное, важно подчеркнуть, что в рамках антропологии функционализм представляет собой важный исследовательский инструмент, связанный с изучением организованной активности людей в пределах одной социокультурной единицы (общества, сообщества, первичной группы). На ранних этапах становления теории основное внимание уделялось формам связей между людьми, обеспечивающим их совместное существование, координацию действий, направленных на социально значимое целедостижение. Концепция институтов и их конфигурации позволила построить структуру социокультурного пространства и определить его границы для каждого отдельного общества. Социальное измерение в этом случае определяется формой и фактом нормирования связей между людьми, осуществляющими социально необходимые функции. Культурное — содержанием выполняемых функций и регулирующих их норм.

Функциональный анализ направлен на выявление способов организации совместной активности людей, у которых различны интересы, цели, навыки и т. п., а также функционирования институтов, каждый из которых предназначен для решения особых социально значимых проблем и задач. Появление неофункционализма в последние десятилетия XX века не означало разрушения классических исходных предпосылок. Просто в уже сформировавшихся пределах открылась новая предметная область. Ею стала микродинамика социальных действий и связей, значимых не только для воспроизведения социальной системы, но в первую очередь для индивидов и отношений между ними. Возникновение темы повседневности в социологии и антропологии знаменует стремление к теоретическому совмещению их исходных положений с целью построения программ социокультурных исследований.

Литература

- Arensberg C.B. and Kimball S.T. Culture and Community. N. Y.: Harcourt, 1965.*
Barnes J.A. Social anthropology in theory and practice // Arts, the Proceedings of the Sydney University Arts Association. 1958. № 1. P. 47–67.

- Beattie J.* Contemporary trends in British social anthropology // *Sociologus*. 1955. № 5. P. 1–14.
- Durkheim E.* and *Mauss M.* Primitive Classification. Needham R. (trans. And ed.). L.: Cohen and West. 1963.
- Durkheim E.* The Division of Labor in Society. Glencoe: Free Press (1893), 1947.
- The Elementary Forms of the Religions Life (1912). L.: Allen and Unwin, 1915.
- Sociology and Philosophy. Pocock D.F. (trans.). L.: Cohen and West, 1953.
- Eggan F.* Social Anthropology of North American Tribes. Chicago: University of Chicago Press, 1937.
- Social Organization of the Western Pueblos. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- Epstein A.L.* (ed.). The Craft of Social Anthropology. L.: Tavistock. 1967.
- Evans-Pritchard E.E.* The study of kinship in primitive societies // *Man*. 1929. № 29 (48). P. 190–193.
- The Nuer, tribe and clan // *Sudan Notes and Records*. 1933. № 16. P. 1–53.
- The intellectualist (English) interpretation of magic // *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University*. 1933. № 1. P. 282–311.
- Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Claredon, 1937.
- The Nuer. Oxford: Claredon, 1940.
- The Sanusi of Cyrenaica. Oxford: Claredon, 1949.
- Kinship and Marriage among the Nuer. Oxford: Claredon, 1951.
- Nuer Religion. Oxford: Claredon, 1956.
- Firth R.W.* The Primitive Economics of the New Zealand Maori. L.: Routledge and Kegan Paul, 1929.
- We, the Tikopia. L.: allen and Unwin, 1936.
- Primitive Polynesian Economy. L.: Routledhge and Kegan Paul, 1939.
- Fortes M.* and *Evans-Pritchard E.E.* African Political Systems. L.: Oxford University Press, 1940.
- Fortes M.* The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L.: Oxford University Press, 1945.
- The Web of Kinship among the Tallensi. L.: Oxford University Press, 1949.
- Kinship and the Social Order. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Time and Social Structure and Other Essays. L.: Athlone, 1970.
- Frazer J.G.* The Golden Bough (1890). L.: Macmillan, 1955.
- Gluckman M.* Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. Manchester. 1940. Reprinted in Rhodes Livingstone Paper. № 28. (1958). P. 1–77.
- Economy of the Central Barotso Plain // *Rhodos Livingstone Paper*. № 7. 1941.
- The Judicial Process among the Barotso of Northern Rhodesia. Manchester: Manchester University Press, 1955.
- Custom and Conflict in Africa. Oxford: Blackwell, 1955.
- Order and Rebellion in Tribal Africa. N. Y.: Free Press, 1963.
- The Ideas in Barotso Jurisprudence. New Haven: Yale University Press, 1965.
- Politics, Law and Ritual in Tribal Societies. Oxford: Blackwell, 1965.
- Goody J.R.* (ed.). The Developmental Cycle in Domestic groups. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Inheritance, property and marriage in Africa and Eurasia // *Sociology*. 1969. № 3. P. 55–76.
- Comparative Studies in Kinship. Stanford: Stanford University Press. 1969.

- Harris M.* The Rise of Anthropological Theory. N. Y.: Crowell, 1968.
- Hobhouse L.T., Wheeler G.C., and Ginsberg M.* The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples // University of London Monographs on sociology. № 3. L.: Chapman and Hall, 1915.
- Homans G.C.* English Villagers of the Thirteenth Century — Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1941.
- Homans G.S.* and *Schneider D.M.* Marriage, Authority and Final Causes. Glencor: Free Press, 1955.
- Hubert H.* and *Mauss M.* Sacrifice: Its Nature and Function. Hall W.D. (trans.). L.: Cohen and West.
- Leach E.R.* Social structure: the history of the concept // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 14. P. 482—489. 1968.
- Lévi-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parante. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- Malay Fishermen: Their Peasant Economy.* L.: Kegan Paul, 1946.
- Contemporary British social anthropology // American Anthropologist. 1951. № 53. P. 474—489.
- Elements of Social Organization. L.: Watts, 1951.
- Man and Culture (ed.). L.: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- Malinowski B.* The Family among the Australian Aborigines. L.: University of London Press, 1913.
- Argonauts of the Western Pacific. L.: Routledge, 1922.
- Crime and Custom in Savage Society. L.: Routledge and Kegan Paul, 1926.
- Myth in Primitive Psychology. L.: Kegan Paul, 1926.
- Sex and Repression in Savage Society. N. Y.: Harcourt Brace, 1927.
- The Father in Primitive Society. L.: Kegan Paul, 1927.
- The Sexual Life of Savages in North — Western Melanesia. L.: Routledge, 1929.
- Coral Gardens and their Magic. 2 vols. L.: Allen and Unwin, 1935.
- The Foundations of Faith and Morals. L.: Oxford University Press, 1936.
- A Scientific Theory of Culture. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.
- Freedom and Civilization. N. Y.: Roy, 1944.
- The Dynamics of Culture Change. New Haven: Yale University Press, 1945.
- Magic, Science and Religion. Glencoe: Free Press, 1948.
- Mauss M.* The Gift (1924). Cunnison I. (trans.). N. Y.: Free Press, 1954.
- Mayo E.* The Human Problems of an Industrial Civilization (1933). N. Y.: Viking Press, 1960.
- The Social Problems of an Industrial Civilization (1945). L.: Routledge and Kegan Paul, 1949.
- Mead M.* Kinship in the Admiralty Islands // American Museum of Natural History anthropological Papers. 34. 1934.
- Miller N.E.* and *Dollard J.* Social Learning and Imitation. L.: Kegan Paul, 1945.
- Murdock G.P.* British social anthropology // American Anthropologist. 1951. № 53. P. 465—473.
- Nadel S.F.* Black Byzantium. L.: Oxford University Press, 1942.
- The Nuba. L.: Oxford University Press, 1947.
- The Foundations of Social Anthropology. L.: Cohen and West, 1951.
- The Theory of Social Structure. L.: Cohen and West, 1957.
- Needham R.* Structure and Sentiment. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

- Parsons T.* The Structure of Social Action. N. Y.: Mcgrawhill, 1937.
- Pocock D.F.* Social Anthropology. L.: Sheed and Ward, 1961.
- Radcliffe-Brown A.R.* and *Forde D.* (eds.). African Systems of Kinship and Marriage. L.: Oxford University Press, 1950.
- Radcliffe-Brown A.R.* The Andaman Islanders. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Social organization of Australian tribes // Oceania. 1930. № 1. P. 34–36; 206–246; 322–341; 426–456.
- The Present Position of Anthropological Studies. 1931. Presidential Address to Section H of the British Association for the Advancement of Science. Reprinted in Method in Social Anthropology. Srinavas M.N. (ed.) (1958). Chicago: University of Chicago Press, P. 60–61.
- The Natural Science of Society. Glencoe: Free Press, 1948.
- Structure and Function in Primitive Society. L.: Cohen and West, 1952.
- Method in Social Anthropology. Srinivas M.N. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Roethlisberger F.J.* and *Dickson W.J.* Management and the Worker. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939.
- Srinivas M.N.* Religion and Society among the Coorgs of South India. L.: Oxford University Press, 1952.
- Method in Social Anthropology (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Stevenson R.F.* Population and Political Systems in Tropical Africa. N. Y.: Columbia University Press, 1968.
- Van Gennep A.* The Rites of Passage (1909). L.: Routledge and Kegan Paul, 1960.
- Vidich A.J., Bensman J.* and *Stien M.R.* (eds.). Reflections on Community Studies. N. Y.: Wiley, 1964.
- Warner W.L.* and associates. Democracy in Jonesville. N. Y.: Harper, 1949.
- Warner W.L.* and *Low J.O.* The Social System of the Modern Factory. New Haven: Yale University Press, 1947.
- Warner W.L.* and *Lunt P.S.* The Social Life of a Modern Community. New Haven: Yale University Press, 1941.
- The Status System of a Modern Community. New Haven: Yale University Press, 1942.
- Warner W.L.* and *Srole L.* The Social System of American Ethnic groups. New Haven: Yale University Press, 1945.
- Warner W.L.* Black Civilization. N. Y.: Harpere, 1937.
- Structure of American Life. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1952.
- The Living and the Dead. New Haven: Yale University Press, 1959.
- Warner W.L., Meeker M.* and *Eells K.* Social Class in America. Chicago: Science Research Associates, 1949.
- Whitehead T.N.* The Industrial Worker. L.: Oxford University Press, 1938.
- Whyte W.F.* Street Corner Society. Chicago: University of Chicago Press, 1943.
- Wilson M.H.* and *Wilson G.* The Analysis of Social change. Cambridge: Cambridge University Press, 1945.
- Good Company. L.: Oxford University Press, 1951.
- Wilson M.H.* Reaction to Conquest (1936). L.: Oxford University Press, 1961.
- Rituals of Kinship among the Nyakyusa. L.: Oxford University Press, 1957.
- Communal Rituals of the Nyakyusa. L.: Oxford University Press, 1959.

Личность и культура: взаимосвязь концептов

Направление «культура и личность» составляют «сравнительные исследования связи между индивидами (их паттернами поведения и ментальным функционированием) и окружением (социальным, культурным, экономическим, политическим)¹.

В ранних антропологических работах личностные межкультурные различия принимались без доказательств как самоочевидный факт. При этом культурные и психологические аспекты индивидов не разводились, хотя первые были подробно документированы, этнографическими данными, а вторые — нет из-за трудностей, связанных с их выявлением. Изучение различий и сходств между народами, а также их причин в конце первого десятилетия XX в. стало в рамках антропологии широко распространенным явлением.

В 1920-х гг. на этих основаниях возникло исследовательское направление «культура и личность», центром которого стала личность как интегративное начало культуры. Его сторонники, разумеется, рассматривали культуру как нечто большее, чем сумму составляющих ее индивидов и даже как нечто несводимое к социальной структуре, т. е. к совокупности институциональных норм. Однако исследовательским фокусом была именно и в первую очередь личность. Терминологически она была представлена по-разному: базовая структура личности (А. Кардинер, Р. Линтон), «модальная личность» (К. Дюбуа), модальная структура личности (А. Инкелес, Д. Левинсон), «национальный характер», «этнос культуры» (Р. Бенедикт).

Начиная с 1930-х гг. эта ветвь антропологии развивалась именно в таких рамках, предпринимались попытки понять, каким образом индивид становится носителем определенной культуры и каковы личностные механизмы ее воспроизведения. Направление существовало вплоть до 1960-х гг., пока в силе оставалось допущение о тесной корреляции между структурами (конфигурациями, паттернами) культуры и личности.

В конце 1930-х — начале 1940-х г. эта тема была популярной и породила целый ряд подходов, которые в самом общем виде принято сводить к двум направлениям: культурно центрированное и личностно центрированное. В рамках первого социокультурные феномены изучались с

¹ Le Vine R.D. Culture, Behavior and Personality. 1974. P. 3.

целью выдвижения концепций и гипотез, связанных с внешней детерминацией общих для носителей культуры черт. Второе ориентировалось на разработку теоретической базы для объяснения в личностных терминах различий и особенностей поведения, институтов, норм, ценностей в разных культурах.

«До середины 30-х гг. XX в. антропологи прежде всего описывали индивидов почти без соотнесения с психологической теорией. Обычно это были записи ретроспективных историй жизни индивидов в их собственных рассказах. Эти описания должны были продемонстрировать, как индивид преломляет культурные нормы в своем поведении и когнитивных установках. Если же антропологи и обращались к психологии, то, как правило, к психоанализу»².

В течение 1920-х гг. и первой половины 1930-х гг. в рамках направления «культура и личность» накапливались данные полевых исследований, требующие теоретических обобщений. Культурно-центрированные концепции исчерпали свой эвристический потенциал и уже не отвечали решению новых задач. А. Кардинер (1891 – 1981) предложил свою модель связи между практикой детского воспитания, типом личности, доминирующим в определенной культуре, и ее институтами. И в дальнейшем американские антропологи, которые больше всех работали в рамках этого направления и испытали влияние гештальт-теории и психоанализа, были склонны к интеграционному пониманию личности, как к тому, что влияет на поведение, а не содержит его.

Однако с распространением в культурной антропологии идей психоанализа и интереса к личности и к психоаналитической трактовке культуры все более популярным становилось представление о том, что ее основания следует искать в сферах человеческого сознания и бессознательного. Так, Крёбер в новом издании «Антропологии» (1948) пересмотрел свои суперорганические идеи предыдущих тридцати лет и предложил переоценить отношения теории культуры и психологии, исходя из того, что индивид есть действенная причина порождения и изменения культурных феноменов. Из крупных антропологов только Уайт настаивал на необходимости объяснять культуру в ее собственных терминах без редукции к индивиду или человеку в обобщенном смысле.

Личность стали рассматривать как носителя и выразителя культуры, как источник информации о ней, сравнимый с артефактами, ритуалами и другими традиционными объектами антропологических исследований.

В 1940-х гг. на базе культурного усреднения концепции личности разворачивается тема «национального характера». Если раньше считалось, что «антропологические методы неприемлемы для изучения крупных современных обществ, поскольку предназначены для решения более простых задач»³, то теперь мнение изменилось. Когда началась Вторая мировая война, представители американских военных кругов

² Inkeles A., Levinson D. National character: the study of modal personality and sociocultural system // Lindzey G. and Aronson E. (eds.). The Handbook of Social Psychology. Reading Mass., Menlo Park, Calif., L., 1969, vol. 4, P. 19.

³ Mead M. National character. In: Kroeber A.L. (ed.) Anthropology Today. Chicago, 1953. P. 662.

вынуждены были признать, что для планирования действий в военный и послевоенный периоды важно понимать психологию врагов и их лидеров, союзников, особенно тех, кто может стать врагами, а «знание американского национального характера может помочь поднять моральный уровень и боевой дух»⁴.

Начиная с 1920-х гг. Э. Сепир и другие антропологи уже считали, что следует изучать не только примитивные, но и цивилизованные общества⁵. В 1925 г.⁶ появилось первое исследование крестьянской общины в письменном обществе, положившее начало целой серии исследований такого рода, занявших позже в антропологии прочное место.

Личность: условия формирования

По мнению исследователей этой темы необходимо «увидеть предмет изнутри», что относится к культуре и к психологии ее носителей, и только потом можно выяснить какова их взаимосвязь.

Для того чтобы представить культуру, как пространство формирования личности, следует выявить общие характеристики и очевидные для носителей смыслы ее элементов и связей между ними, те категории, акценты в структурах отношений между людьми, освоение которых считается в ее рамках необходимым. Соответственно антропологи задаются вопросами, на каких принципах основаны такие порядки, а при условии, что культуры отличаются друг от друга, идет речь об антропологических универсалиях или специфичности каждой культуры.

Важным принципом такого рода считается стандартизация представлений и поведения, с которым Р. Бенедикт связывала понятия паттернов и этоса культуры, и с которым соотносились более поздние исследователи. «Специфичные для каждой ситуации оттенки поведения указывают на наличие этоса. Они представляют собой проявления стандартизированной системы эмоциональных установок. В этом случае люди на время принимают определенный комплекс чувств, отношений к остальному миру, к реальности, и шутят по поводу вещей, о которых в другое время будут рассуждать серьезно... Иногда та же группа может принимать другой этос... [Иными словами] внутри группы устанавливается этос, который... становится реальным фактором, детерминирующим поведение ее членов»⁷. В дополнение к тому Бейтсон предлагает понятие шизогенеза, которое определяет как «процесс дифференциации норм индивидуального поведения, являющийся кумулятивным следствием взаимодействия между индивидами»⁸ и определяющий их сходные личностные изменения. А понятием «эйдос» он обозначает стандартизацию когнитивных характеристик членов общества как личностей.

⁴ Bock Ph.K. Continuities in Psychological Anthropology. P. 108.

⁵ Sapir E. Culture, genuin and spirituos // American Journal of Sociology. 1927. № 29. Sapir E. Anthropology and Sociology. In: Ogburn W.F., Goldenweiser H. (eds.) Boston, 1937.

⁶ Kulp D. Country Life in South China. N. Y. 1925.

⁷ Bateson G. Naven (2nd ed.) Stanford, 1958. P. 2.

⁸ Ibid., P. 175.

Несмотря на повсеместность действия этого принципа в культурах практически не встречается преобладание его или какого-то иного в качестве единственного, детерминирующего интеграцию членов общества. В качестве альтернативы М. Олпер предложил использовать концепцию «культурных тем», определяемых как «динамические утверждения», которые в ограниченном количестве обнаруживаются в каждой культуре и структурируют реальность для ее носителей⁹.

С этих позиций модель освоения культуры личностью предполагает общность их характеристик и культурную обусловленность строения личности. Но существует и иная точка зрения. Так, модель структурно и функционально дифференцированной личности не содержит допущения о таком изоморфизме и акцентирует универсальность предпосылок ее формирования личности.

Теории культурной обусловленности поведения и личности появились в ответ на распространение биологического детерминизма. Исходя из наблюдаемых межкультурных различий в индивидуальных проявлениях, антропологи имели все основания полагать, «что социальное поведение — это не проявление инстинктов, а формирование личности — не разворачивание генетически запрограммированных психологических черт. Скорее то и другое по большей части представляют собой результаты обучения, иными словами (коль скоро антропологов больше интересует групповая, чем индивидуальная вариабельность), социально и культурно детерминированы»¹⁰. Эта позиция была достаточно убедительно аргументирована. «Если люди не рождаются со свойством инстинктивного удовлетворения потребностей, то они этому обучаются. Кроме того, раз они появляются на свет совсем беспомощными, значит, способы удовлетворения потребностей они перенимают у взрослых. Наконец, то, что они живут в социальных группах, означает необходимость освоения [принятых здесь] предписаний, т. е. культуры».

Но существовала и еще одна позиция с исходным допущением, что свойства организма, взаимодействующего с социальным окружением, предопределяют конституирование пространства человеческого существования, и «...люди адаптируются с помощью родоспецифичной небиологической организации — культуры... Но если культура является адаптационной необходимостью человека столь же значимой, как пища и вода, то она... является такой же частью человеческой природы, как биологические характеристики и их психологические производные»¹¹. Иными словами, «хотя общества различны, людям везде приходится справляться с общими биологическими проблемами, особенно с длительной детской зависимостью; соответствующие адаптационные средства варьируются [от культуры к культуре] в узком социальном и культурном диапазоне; такого рода общие биологические, социальные, культурные черты составляют набор констант, отношение между которыми обусловлено универсальностью человеческой природы»¹².

⁹ Barnouw V. Culture and Personality. P. 103–104.

¹⁰ Spiro M.E. Culture and human nature // Spindler G.D. (ed.). The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, Los Angeles, L., 1976. P. 351.

¹¹ Ibid. P. 353.

¹² Ibid. P. 356.

Сторонники этой позиции подвергают критике как радикальный бихевиоризм, так и биологический детерминизм. Они обосновывают двойную обусловленность становления личности, исходя из представления об антропологических универсалиях, которыми объясняется сходство личностных и культурных черт в разных обществах. Причем речь идет не только о поведении, но и о познании, которое зарождается во взаимодействии людей с окружением и осуществляется с помощью присущего им психобиологического оснащения. Степень освоенности «культурной реальности» зависит от широты и глубины заученных знаний навыков форм поведения, разделяемых в обществе. Если люди успешно адаптируются к окружению, используя свои психобиологические познавательные возможности, то они снижают неопределенность в отношениях с ним на уровне реальности.

Однако возникает вопрос, как субъект познает реальность объекта, точнее, каким образом объект представляется субъекту «реальным». Между «внутренним порядком», или представлением, и «внешним порядком», или «объектом», постулируется определенная связь. Ее постоянство в повторяющихся ситуациях и обеспечивает ощущение реальности. В отношениях между субъектом и объектом познания можно выделить «когнитивную структуру», или организованную систему процессов, вступающих в контакт с определенным аспектом среды (внешним или внутренним), в целях упрощения обозначаемым как объект (вещь, личность, другая самость). Этот аспект декодируется с помощью личностных иерархически упорядоченных конструкций, или когниций, иногда называемых картиной мира. Позитивная обратная связь с окружением увеличивает вероятность того, что реальность в картине мира представлена адекватно. Напротив, если обратная связь негативна, в картину мира следует внести изменения.

«Между личностными когнициями и структурными сегментами окружения существует определенный изоморфизм»¹³ и концепция «картины мира» позволяет связать личностные представления с теми категориями, в которых культуру описывает большинство ее носителей. Если предположить, что каждой культуре свойственна совокупность таких конструктов, построенных вокруг определенных тем, то изучение «картин мира» индивидов позволяет судить о степени освоенности культуры. М. Мид и Р. Бенедикт подчеркивали важность этого понятия для понимания того, как люди управляют своим поведением, считая человека чрезвычайно пластичным существом. Например, по наблюдениям Мид женщины народа чамбули могли вести себя подобно мужчинам, а мужчины — подобно женщинам. У самоанцев отсутствие подросткового кризиса объяснялось простотой и стабильностью их культуры. «В зависимости от общества, в котором родилась личность, она может стать свирепым, агрессивным каннибалом, как у мундугуморов, или отличаться мягкостью и женственностью, как у арапашей. Хотя могут быть и отклонения, они не изменяют общей картины культуры, которая в основном придает своим членам предсказуемую форму»¹⁴.

¹³ Royce J.R. Cognition and knowledge // Carterette E.C., Fuedman M.P. (eds.)/ Handbook of Perception. Vol. I. N. Y., L., 1947.

¹⁴ Barnouw V. Culture and Personality., P. 90.

Р. Бенедикт, М. Мид и другие вначале разрабатывали психологическую концепцию культурных моделей, привлекая соответствующие понятия, но мало интересовались личностной структурой как таковой. Они занимались разделяемыми аспектами поведения, и в качестве материалов для анализа изучали главным образом институциональную практику — ритуалы, документы¹⁵. От этих ранних работ к более поздним в трактовке связей личности и культуры наблюдается возрастающий интерес к психоанализу. Антропологи относились к нему не как к набору бесспорных догм, но инструментально, как к совокупности концепций, которые в разных сочетаниях можно использовать для решения конкретных задач.

Сложившаяся в результате трактовка этой связи не была полностью конфигурационистской или психоаналитической, но находилась также под влиянием функционалистских идей Б. Малиновского, предполагавшего, что каждая черта выполняет в культуре определенную функцию и функционально связана через институты с другими чертами.

Такая позиция нашла обобщенное выражение в понятиях «национальный характер» и «базовая структура личности», которые знаменовали перемещение акцента со структуры культурной среды формирования личности на ее собственное строение. Считается, что они формируются под воздействием «первичных социальных институтов», включающих в себя способы жизнеобеспечения, семейной организации, ухода за детьми, воспитания и социализации. В этом контексте осуществляется становление индивида как члена определенного общества, освоение личностных черт, знаний, навыков, специфичных для него. «Вторичные социальные институты» — фольклор, мифология, религия — рассматриваются как социокультурная производная проекции базовой структуры личности на окружение.

Базовая структура личности в определении Кардинера гарантирует максимальное соответствие индивида социальным требованиям. Напротив, Инкелес и Левинсон полагают, что социальные требования и следование определенным культурным моделям не должны быть частью дефиниции национального характера. Дж. Горер в своих исследованиях национального характера¹⁶ обращался к психоаналитической и бихевиористской концепциям. Он считал поведение взрослых людей результатом наложения мотивированных заученных импульсов или желаний на биологические импульсы. На базе объединения теории научения и фрейдизма он выдвигал тезис, что многие из этих желаний неосознаваемы, поскольку сложились в результате детского опыта вознаграждения и наказания. Такие желания, мотивы, другие заученные привычки складываются в культурные паттерны, образующие национальный характер.

В 1940-е гг. с целью выявления национального характера было широко распространено изучение искусства и философии. Эти исследова-

¹⁵ Inkeles A., Levinson D. National character. P. 431.

¹⁶ Gorer G. Themes in Japanese Culture // Transactions of the New York Academy of Science. Series II. Vol. 5, 1943; Gorer G., Rickman J. The People of Great Russia: a Psychological Study: L., 1949.

ния, иногда связываемые с понятием «гения народа», восходят к работам, в основном немецким, рубежа XIX – XX вв., где утверждалось, что для понимания народа необходимо и достаточно понять мировоззрение его элиты, поскольку оно связано с «картиной мира» всего народа, но выражено в наиболее ясной форме. Эта гипотеза, как уже отмечалось ранее, не нашла подтверждения.

Изучение национального характера и базовой структуры личности при всей остающейся неопределенности в установлении систематических связей между распределением черт национальных культур и особенностей личностных паттернов поведения и построения суждений, внесло вклад в развитие антропологии. Тот очевидный факт, что представители разных народов ведут себя неодинаково в сходных условиях, позволил поставить, хотя и не разрешить, вопросы о способе связи социально обусловленных стереотипов поведения и суждений с личностным опытом индивида, о пересечении и взаимообусловленности индивидуального бессознательного и культурных ценностей. Кроме того, все это предполагало, что гипотеза о «психическом единстве человечества» или о том, что фундаментальные психические процессы общи для всех людей, независимо от культуры, к которой они принадлежат, не означает тождественности их проявления в разные времена и в разных условиях. Правда, как показывают результаты исследований, дети, вырастающие в рамках одной культуры, воспринимают многие происходящие здесь события как естественные, как часть человеческой природы, в качестве своего рода неизменных универсалий. Только при межкультурных контактах, «когда оказывается, что у других народов отсутствует практика, которую мы приписываем человеческой природе, она признается в качестве переменной»¹⁷.

Психоанализ стал теорией, полезной для понимания отношения «личность – культура» из-за интереса к «влиянию детского опыта на развитие личности и сформированной в результате прожективной системы»¹⁸, т. е. здесь учитывались и универсальные, и культурно специфичные компоненты личности.

Значимость психоанализа в антропологии в конце 30-х и в 40-х гг. XX в. подчеркивали М. Мид, К. Клакхон и др. Эта концепция человеческой природы, индивидуального развития, универсально применимая ко всем обществам, с середины 1930-х гг. составляла теоретическую базу и источник гипотез, хотя каждый исследователь использовал ее по-своему. При этом попытки сформировать на этой основе систематическую теорию личности и национального характера были совсем немногочисленны.

Начиная с 1930-х гг. психоаналитики признавали особое влияние окружения на формирование личности и считали, что структуры эго и супер-эго формируются на взаимодействии внешних сил и импульсов организма. Но само это взаимодействие так и оставалось неизученным.

¹⁷ Whiting J.W.M., Whiting B.B. Contributions of Anthropology to the Methods of Studying Child Rearing. In: Musen P.H. (ed.) Handbook of Research Methods in Child Development. N. Y., 1960. P. 133.

¹⁸ Child I.L. Personality and Culture. P. 99.

Основное внимание уделялось внутрилличностным процессам, взаимодействию инстинктов и репрессивных механизмов, культурным результатам активности бессознательного, вопросам о национально специфичных структурах бессознательных защитных механизмов и механизмов адаптации.

По Фрейду (1859 – 1939), формирование личности происходит в раннем детстве, когда социальное окружение подавляет те инстинкты индивидов, публичное проявление которых в обществе считается недопустимым. Такое подавление чревато травмами, которые позже в различных формах — изменения личности черт, неврозы, навязчивые сновидения, символические, в том числе художественные выражения — проявляются во взрослой жизни. Из этого постулата антропологи выводят, что особенности практики воспитания детей в разных культурах обуславливают специфику их личностных черт во взрослом возрасте.

Психодинамическая модель личности, предложенная Фрейдом, выражена двумя наборами понятий, представляющими уровни психики и психические образования. К уровням психики относятся: бессознательный (недоступный сознанию), предсознательный (осознаваемый в особых случаях), сознательный. Психические образования обозначаются как ид (оно) — хранилище не пропускаемых в сознание или вытесненных из него импульсов и желаний, на которые в обществе наложен запрет; супер-эго, сверх-я — система норм, осваиваемая человеком на протяжении всей жизни, начиная с раннего детства, и не вполне осознаваемая им; между ними находится эго (я) — «защитный барьер», выполняющий функцию психологической «цензуры», сдерживающий проявления бессознательных импульсов обращением к нормативному содержанию супер-эго. Сознание не тождественно эго (я), поскольку психоаналитики выделяли бессознательные функции «я», например защитные механизмы. Концепция защитных механизмов широко использовалась при изучении процессов адаптации в культуре, построения артефактов, в особенности мифов и произведений искусства.

К антропологии обращались такие сторонники разных психоаналитических направлений, как Э. Фромм, Р. Рейх, Дж. Рохейм, С. Салливан, Э. Эриксон, Ж. Деврё. В первые несколько десятилетий XX в. многие антропологи активно изучали психоанализ, но отношения между антропологией и психоанализом были неоднозначными¹⁹. С одной стороны, многие «антропологи отвергали общие эволюционные и универсалистские теории, которые использовали Фрейд в развитии своих идей»²⁰. С другой — из работ Фрейда (в частности «Толкование сновидений») в психологическую антропологию вошли следующие идеи:

- динамическая концепция личности, предполагающая, что в психике человека можно выделить уровни сознания и бессознательного; между ними находится защитный барьер, выполняющий функцию цензуры, подавляющей те импульсы бессознательного, которые могут привести человека к конфликту с социальным окружением;

¹⁹ Spain D.H. (ed.) Psychoanalytic Anthropology after Freud. N. Y., 1992. P. 11.

²⁰ Ibid. P. 75.

- концепция так называемого психосимволического механизма, действие которого трансформирует (по Фрейд, сублимирует) содержание бессознательного таким образом, что может стать содержанием сознания индивида, не приводя его к конфликту с самим собой и с культурным окружением;
- концепция вытеснения в бессознательное опыта, травмирующего психику (прежде всего в первые годы жизни индивида).

Наиболее последовательным сторонником психологического детерминизма в его психодинамическом варианте был Рохейм, психоаналитик, ставший антропологом и работавший с антропологическим материалом²¹. Он считал фрейдистскую модель личностного развития «антропологической универсалией, определяющей межличностные взаимодействия и групповую ментальность во всех культурах»²². Исходя из выявленных в западных клинических условиях бессознательных значений, он полагал, что они свойственны всем культурам и пытался доказать это путем анализа мифов, сказок, верований народов мира. Систему представлений в народной культуре он считал непосредственным результатом инвариантных моделей развития. «Основной объем человеческой культуры, даже в ее адаптационных и эго-аспектах, обусловлен игровой и ритуальной активностью. Причины этой активности можно обнаружить в младенчестве, [поскольку] наши орудия являются проекцией нашего тела. В целом человеческая культура есть следствие нашего продолженного детства»²³. Фрейд определял проекцию как защитный механизм приписывания собственных побуждений и чувств другим лицам или объектам, но «проекция не создается как средство защиты; она существует автономно от конфликта. Проекция внутренних ощущений (перцепций) на внешний мир составляет примитивный механизм, в значительной мере определяющий видение внешнего мира»²⁴.

Эти идеи составили основания противоположной по отношению к представленной выше концептуализации связей личности и культуры: культурные образования как производные проекции. Так, А. Кардинер, определявший ее как «общие психосимволические процессы, трансформирующие и пропускающие в сознание бессознательный материал», полагал, что она тесно связана с формированием и поддержанием идеациональных артефактов. Этот бессознательный механизм детерминирует большинство мотиваций причастности индивида к вторичным культурным институтам»²⁵.

Формирование прожективной системы Кардинер представляет так. Исходный опыт, определяемый восприятием и направляемый интенциями, обобщается и объективируется. Он трансформируется в своего

²¹ LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. An Introduction to Comparative Study of Psychosocial Adaptation, Chicago. 1974. P. 48.

²² Roheim G. The Origin and Function of Culture. N. Y. 1943.

²³ Roheim G. The psychoanalytic interpretation of culture. In: W. Mensterberger (ed.) Man and His Culture: Psychoanalytic Anthropology After Totem and Taboo. L., 1969. P. 46–47, 50.

²⁴ Freud S. Totem and Taboo. In: Brill A.A. (ed.) Basic Writing of Sigmund Freud. N. Y., 1938. P. 857.

²⁵ Piker S. Classical Culture and Personality. P. 10.

рода реальность, вызывающую страхи в отношении определенных действий. В ответ индивид на прожективном уровне приписывает себе качества, связанные с их преодолением. Результатом такой рационализации становится система, внутри которой страхи нейтрализуются.

Человек существует одновременно в объективной и прожективной реальности, потому и социальные институты основываются и на ней, и на рациональных системах. В каждой культуре они встречаются в определенных сочетаниях, и вопрос заключается в степени их расхождения ли совместимости, в том, насколько составляемые ими понятия раскалывают психологическую реальность²⁶. Таким образом, черты характерные для носителей определенной культуры, связаны с действием бессознательных механизмов, определяющих представления и паттерны поведения, сформировавшиеся в процессе социализации. Их комплексы влияют на поведение индивида и на восприятие им окружения.

В этом теоретическом контексте Кардинер впервые показал действие психических защитных механизмов применительно не только к индивиду, но и к обществу («вторичные институты» как компенсация нерешенных проблем). А представление о «прожективной системе» приближается к тому, что впоследствии в антропологии было названо «картиной мира», «мировидением». И здесь личность репрезентируется понятием «self» (самость), которое рассматривается как ось, вокруг которой строится мировидение. Свойства эго из модели Фрейда отличны от самости, но и связаны с ней. Self — идентификация и культурно конструируемые представления о природе личности и ее месте в обществе — существенны для активности всех его членов. Особенно важна когнитивная ориентация self по отношению к миру объектов, отличных от него. Объекты также культурно сконструированы, и это обеспечивает членам общества универсальное поле феноменов для осмысления, оценок и действий, составляющее интегральное целое с образом мира, характерным для данного общества²⁷.

Окружение self «различается, классифицируется и концептуализируется в отношении атрибутов, которые культурно конституируются и символически опосредуются через язык. Объектная ориентация обеспечивает почву для интеллигибельной интерпретации событий в поведенческом окружении на основании традиционных допущений о природе и атрибутах объектов, имплицитных и эксплицитных догм, относящихся к причинам событий. В любой культуре у людей существует когнитивная ориентация на то, что для космоса характерны скорее «порядок» и «причина», чем хаос. Базовые предпосылки, принципы предполагаются, даже если люди их сознательно не формулируют и не артикулируют. Мы встречаемся с философскими предпосылками их мышления, с тем, как они видят мир»²⁸. В этой связи по аналогии с психоаналитическими компенсаторными механизмами в антропологии

²⁶ Kardiner A. Psychological Frontier of Society.

²⁷ Redfield R. The Primitive World View. Proceedings of the American Philosophical Society. 1952. 94. P. 30.

²⁸ Hallowell A.I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: Diamond S. (ed.) Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin. N. Y., 1960.

так называемые вторичные (символические) институты рассматривались как компенсация социально травмирующего опыта.

Обращение к психоанализу позволило антропологам использовать динамическую модель личности и связанную с ней терминологию («бессознательное», «ид», «эго», «супер-эго», «защитные механизмы»). Результатом стала психоаналитическая трактовка формирования как личности, так и культуры, делающая их сопоставимыми категориями и позволяющая проследить связь между ними.

До 1980-х гг. антропологи, опирающиеся на фрейдизм как на исходные основания, были слабо связаны с другими направлениями психологии. В последние годы положение дел изменилось в связи с развитием когнитивной психологии и основанной на ней когнитивной антропологии, культурной психологии, в меньшей мере американской психологии прагматизма, гештальт-психологии и необихевиоризма. Тем не менее тема личности как активного начала в построении культурной реальности и в ее освоении сохраняется вплоть до настоящего времени.

Сопоставимость концепций личности и культуры как антропологических микро- и макросистем

Работы Рут Бенедикт (1887–1948) — ученицы Боаса — стали одним из первых образцов концептуализации понятий «личность» и «культура», которая обеспечивала их теоретическую сопоставимость. В своих построениях она преодолела прежнюю привычку и к чисто спекулятивным рассуждениям, и к сбору эмпирических данных без их последующего обобщения. Вместо этого она, следуя указаниям Боаса о построении нового типа теорий на основе углубленного анализа полевых данных, первой предложила образец такой теории.

В книге *Patterns of Culture* (Boston and New York, 1934) она вышла за пределы простого этнографического описания индивидуального поведения и попыталась продемонстрировать его соответствие внутренне согласованному культурному целому. Такая целостность определяется уникальной конфигурацией компонент, объединенных общей культурной темой (в терминах Бенедикт — этос культуры), которая определяет их соотношение и содержание. Структурные составляющие различных культур примерно одни и те же — семья, экономические, политические институты и т. п. Варьируются их конфигурации. Причем из возможных вариаций систем отношений, способов действия, институтов в культуре отбираются только те их сочетания, которые соответствуют темам (этосу) культуры.

Бенедикт считала, что в культуре, где реализуются определенные модели социальных отношений и построения суждений, определяемые ее этосом, практически не остается места для иных типов институтов того же класса. Черты, не соответствующие темам этой культуры, не получают пространства для развития. «Каждое человеческое общество когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Любая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. В одной культуре с трудом осваивается

ценность денег, в другой они — основа повседневного поведения. В одном обществе технология предельно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же «примитивном», технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. В одном строится масштабная культурная суперструктура юности, в других — смерти, в-третьих — загробной жизни»²⁹. Культурные конфигурации являются следствием уникального исторического процесса, поэтому бессмысленно говорить о степени их развитости — нет оснований для их сравнения. В антропологии это означало позицию культурного релятивизма.

Обобщая данные полевых исследований нескольких племенных культур, Бенедикт построила их типологию, разделив на дионисийскую и аполлоническую (по ассоциации с работой Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки») и выделив соответствующие им типичные способы поведения. Культура, таким образом, трактовалась по аналогии с индивидуальной личностью: оба понятия подразумевали устойчивые паттерны мысли и действия. Благодаря представленности культуры в терминах интегрированных тем антрополог получал возможность подобно «психиатру в клинике описывающему личностную структуру пациента», описать структуру культуры³⁰.

Р. Бенедикт пыталась представить культуру как целостность, основываясь на этнографическом изучении поведения людей и выделяя устойчивые паттерны (схемы) их отношений с окружением. Культурный паттерн «интегрирует различные элементы, сложившиеся в ходе истории, придавая каждому новое значение, подобно тому, как каждый индивид интегрирует различные жизненные навыки в связную систему личности»³¹. Соответственно личность рассматривается как своего рода конечное средоточие культуры. При этом она исходила из допущения о высокой мере пластичности человеческой природы: личность адаптируется к любому природному и социокультурному окружению, отчасти приспосабливаясь к нему, отчасти перестраивая его под свои нужды.

В то же время «Бенедикт не имела хорошо разработанной и интегрированной концепции индивидуальной психологии и пренебрегала проблемой личностного развития. Предметом ее внимания была психологическая согласованность различных появляющихся в обществе институтов. Более того, она не проводила четкого различия между социокультурной и личностной системами. Подразумевалось, что психологическая согласованность индивидуальной личности соответствует психологической согласованности культуры»³².

Работа Бенедикт «послужила моделью и стимулом для других антропологов, которые более целенаправленно концентрировались на индивидуальной личности и уже на основе развитых психологических теорий впоследствии изучали отношения между ней и культурой»³³.

²⁹ *Benedict R. Patterns of Culture*. Boston and N. Y., 1934. P. 36–37.

³⁰ *Piker S. Classical culture and personality*. In: *Handbook of Psychological Anthropology*. Bock P.K. (ed.). Westport, Connecticut-London, 1994. P. 7.

³¹ *Bock Ph.K. Continuities in Psychological Anthropology*. San Francisco. 1980. P. 68.

³² *Inkeles A., Levinson D. National Character*. P. 419.

³³ *Ibid.* P. 419.

Однако уже тогда на основе наследия Боаса она построила концепцию культуры как целостности, образованной из интегрированных паттернов. «Поскольку Бенедикт разрабатывала эту последнюю идею, она влилась в психологическую струю антропологии, вскоре образовавшую классическое течение «культура и личность». Во-первых, делая «культурную конфигурацию» изоморфной личностным паттернам, Бенедикт предлагала инструмент для изучения отношений культура/личность. Во-вторых, она уподобляла историческое развитие культурного паттерна личностной биографии. Это стало основной характеристикой классической теории «культура и личность»³⁴.

Изучение культурных моделей поведения в таком ключе обусловило правомерность рассуждений о национальном характере. В работах М. Мид и Р. Бенедикт оно было относительно слабо связано с индивидуальной личностью и приближалось по содержанию к понятию культурного паттерна. Так, М. Мид для изучения национального характера предлагала следующие процедуры:

- сравнительное описание культурных конфигураций и институтов в разных обществах;
- сравнительный анализ ухода за младенцами и воспитания детей;
- изучение паттернов межличностных отношений (между родителями и детьми, между ровесниками), специфичных для сравниваемых культур³⁵.

«В рамках теоретического направления, предложенного Бенедикт и Мид концептуальное различие между понятиями «культура» и «личность» не проводилось. Культура, как и личность, означает конфигурацию поведения, проявляемого индивидом, являющегося групповой характеристикой ...история формирования такой конфигурации обычно не рассматривалась и связь культуры и личности сводилась к межпоколенной трансляции конфигурации»³⁶. Согласно Мид³⁷ и Бенедикт³⁸, способы воспитания детей могут служить индикатором групповой культуры, поскольку они отражают паттерны поведения взрослых: их ценностные ориентации, эмоциональные установки, с одной стороны, и конфигурацию осваиваемых ролевых отношений — с другой. Значимость взаимодействия родителей и детей обусловлена тем, что это первый контакт ребенка с культурой. Ее межпоколенную трансляцию Мид представляла как процесс коммуникации, в ходе которого индивид получает представление о доминирующей культурной конфигурации через адресуемые ему сообщения извне. Он приобретает культурно обусловленные личностные характеристики, интериоризируя их содержание. Родительское воспитание в раннем детстве составляет основу освоения культуры, но это только первый шаг по пути формирования жизненного опыта, каждый из эле-

³⁴ *Piker S.* Classical culture and personality. In: *Handbook of Psychological Anthropology*. Bock Ph. K. (ed.). Westport Connecticut-London, 1994. P. 7–8.

³⁵ *Mead M.* National character. In: *Kroeber A. (ed.) Anthropology Today*. Chicago, 1953.

³⁶ *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. *An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation*. Chicago, 1974. P. 53.

³⁷ *Mead M.* The swaddling hypothesis // *American Anthropologist*. 1954. № 56. P. 395–409.

³⁸ *Benedict R.* Child rearing in certain European countries // *American Journal of Anthropology*. 1949. № 19. P. 342–350.

ментов которого считается — вряд ли правомерно — подтверждающим и усиливающим осваиваемую индивидом конфигурацию.

В таком теоретическом контексте изучение национального характера фокусировалось на способах освоения и реализации индивидами знаний, навыков, способов деятельности и поведения. Национальный характер с этой точки зрения представляет собой абстракцию, позволяющую проецировать общие культурные паттерны на индивидуальный уровень. Культура же — это абстракция, позволяющая описать исторически сложившиеся заученные формы поведения, разделяемые членами одного общества.

Исходя из определения культуры Р. Линтона — «Культура — это конфигурация заученного поведения, результаты и компоненты которого разделяются и транслируются членами общества»³⁹, — В. Барнау приводит свое, по его мнению, более приемлемое для представителей направления «культура и личность»: «Культура — это образ жизни группы людей, конфигурация всех более или менее стереотипных паттернов заученного поведения, которые передаются из поколения в поколение через язык и подражание». В этом определении важно понятие «образ жизни людей», указывающее на интеграцию и связь (отсюда термин «конфигурация») элементов индивидуальной активности. Конфигурацию составляют паттерны заученного поведения, транслируемые через язык и подражание, а не генетическое наследование. Эти паттерны фиксированы лишь относительно.

Далее, «культура характеризуется пластичностью и изменчивостью, хотя некоторые общества существуют без значительных изменений веками и даже тысячелетиями. Она обеспечивает членам общества ряд готовых решений жизненных проблем, поскольку содержит определенные доктрины, относящиеся к окружающему миру — религиозные учения, фольклор и т. п. — с помощью которых люди обретают ориентацию и уверенность. Но культуре свойственны и угрожающие влияния — вера в злых духов и богов, колдовство, — которые структурируют представления об опасных аспектах мира»⁴⁰. Считается, что люди принимают свою культуру по большей части нерелексивно. Следуя ее освоенным стереотипам в отношениях с окружением, они могут не заметить альтернативных способов поведения и построения суждений.

Таким образом, между понятиями «культура» и «личность» устанавливалось содержательное сходство: понятие «личность» относится к индивидуальным стандартизованным моделям действия, мышления, чувствования; понятие «культура» обозначает социально стандартизованные модели такой активности, характерные для любой устойчивой социальной группы⁴¹.

Понятие «культура». Хонигман специально, хотя и в другом месте, уточняет, что понятие «культура» в зависимости от контекста употребления — обыденного или социально-научного — меняет значение. «В обыденном значении это понятие относится к определенным аспек-

³⁹ Linton R. *The Cultural Background of Personality*. N. Y. 1945. P. 32.

⁴⁰ Barnouw V. *Culture and Personality*. P. 5—6.

⁴¹ Honigman J.J. *Personality in Culture*. N. Y.: Harper, 1967. P. 171.

там жизни: пристрастие к литературе, занятие музыкой, живописью, драматическим искусством и поддержка этих видов деятельности в обществе. Такая трактовка культуры имеет сильную нормативную окраску, определяя не только существующее, но и желаемое. В этом смысле культура определяется как нечто, что человек как разумное существо хочет достичь в жизни, благо, к которому следует стремиться ради него самого». Из этого следует, что не все люди одинаково участвуют в культуре, т. е. неодинаково культурны. Напротив, как термин, «или в антропологическом значении понятие "культура" столь же универсально, как и человеческая жизнь. В этом смысле оно относится к поведению и артефактам вообще»⁴². А согласно Осгуду: «[Понятие] "культура" составляют идеи о продуцировании, поведении, совокупностях людей, которые наблюдаются непосредственно или транслируются и осознаются»⁴³. Именно во втором значении культура и личность становятся предметами этнографического описания: повторяющиеся формы поведения и типы объектов, характерные для определенной группы фиксируются как паттерны культуры. Термин «паттерн» обозначает последовательность поведения, повторяющуюся у разных индивидов. «Можно сказать, что паттерн — это поведение, общее для двух или более индивидов. Разумеется, каждый реализует его по-своему, с незначительными индивидуальными вариациями. Однако это не мешает этнографу выделить базовую форму поведения и выразить ее как паттерн. Это понятие относится также к форме и атрибутам, общим для объектов, создаваемых и используемых группой людей»⁴⁴. Понятие «культура», по Хонигману, определяется тремя классами референтов:

- Деятельность. Культура включает социально стандартизированные действия, выполняемые конечностями, туловищем, головой, органами речи. Деятельность сензитивна к влиянию группы.
- Идеи. Социально стандартизированные мысли и чувства. Будучи теоретически отличными от деятельности, они сопровождают большинство действий.
- Артефакты. Согласно Хонигману, это социально стандартизированные созданные человеком характеристики окружения.

Если объединить два из этих классов — наблюдаемые действия и ненаблюдаемые мысли и ощущения, — то вместе их можно назвать поведением. Понятие «обычай» обозначает повторяющуюся форму социально стандартизованного поведения — общие действие, мысль и чувство.

Все эти стандартизованные культурные формы заучиваются и используются людьми во взаимодействиях и коммуникациях. Стандартизация, как уже отмечалось, — это нормальный феномен и универсальный принцип организации социальной жизни.

Понятие личности. Существует целый ряд определений личности. Мортон Принс: «Личность — это сумма всех биологических врожден-

⁴² Honigman J.J. The World of Man. N. Y., 1959. P. 10.

⁴³ Osgood C. Culture. its empirical and non-empirical Character // South-Western Journal of Anthropology. Vol. 7. 1951. P. 208.

⁴⁴ Ibid. P. 11.

ных склонностей, импульсов, тенденций, потребностей и инстинктов, а также предпочтений и тенденций, приобретенных с опытом, характерных для индивида»⁴⁵. Другое определение: «Личность — это внутрииндивидуальная динамическая организация психологических систем, детерминирующая уникальность способов приспособления к окружению». Бихевиорист Дж. Уотсон: личность — «сумма видов активности, которую можно обнаружить в процессе длительного наблюдения, обеспечивающего надежную информацию»⁴⁶. Д. МакКлелланд: личность — «адекватная концептуализация индивидуального поведения во всех деталях, которую в данный момент может предоставить исследователь»⁴⁷.

В понятиях «личность» и «культура» акцент помещается либо на конфигурации (строении), либо на интеграции. Одни, как, например, МакКлелланд, считают личность абстрактной категорией; другие видят в этом понятии субстанциональное начало. То же с понятием «культура».

В. Барнау, например, принимает субстанциональное, интегративное определение: «Личность — это относительно устойчивая организация внутрииндивидуальных сил, которая обуславливает характер реакции в каждой ситуации, помогает атрибутировать вербальную и психическую последовательность поведения. Но сколь бы последовательным ни было внешнее поведение, оно не тождественно личности; личность находится за ним и внутри индивида. Личностные силы — это не ответ, но готовность к ответу»⁴⁸.

Барнау добавляет к этому определению, что последовательность приобретает личность за счет освоения ценностей и установок, паттернов восприятия и познания. С учетом этих поправок он предлагает такое определение: «Личность — относительно устойчивая организация внутрииндивидуальных сил, связанная с последовательной совокупностью установок, ценностей, модусов восприятия, которые частично объясняют последовательность индивидуального поведения»⁴⁹.

ЛёВин считает «личность» структурной категорией, используемой по-разному в зависимости от предмета изучения. «В первом значении термин «личность» относится к комплексу психологических процессов, сопровождающих функционирование индивида в повседневной жизни, мотивируемого и направляемого множеством внутренних и внешних сил. В этом смысле личность означает организацию внутрииндивидуальных процессов, опосредующих воздействия окружения и ответы на них. В другом, узком значении термин «личность» относится к внутренне детерминированным предпосылкам поведения, определяющим устойчивые внутрииндивидуальные характеристики и индивидуальные различия. В первом определении речь идет о таких процессах, как восприятие, познание, память, научение, эмоции, об их организации и регулировании на уровне организма, о том, как они отвечают целям

⁴⁵ Prince M. *The Unconscious* (rev. ed.) N.Y., 1929. P. 532.

⁴⁶ Watson J.B. *Behaviorism* (rev. ed.). N.Y., 1930. P. 15.

⁴⁷ McClelland D.C. *Personality*. 1951. P. 69.

⁴⁸ Adorno T.W., Frenkel-Brunswik E., Levinson D.J., Sanford R.N. *The Authoritarian Personality*. N. Y., 1950. P. 5.

⁴⁹ Barnouw W. *Culture and Personality*. P. 8.

саморегуляции и социальной адаптации. Во втором — такими устойчивыми внутренними факторами, благодаря которым поведение индивида сохраняет постоянство во времени и отличается от поведения других в сходных ситуациях»⁵⁰.

Выделяется три типа факторов, детерминирующих адаптацию личности в культурном окружении:

- внешние стимулы и реакции на них, такие как эмоциональная реакция или познавательный акт;
- опыт раннего детства, влияющий на последующее поведение индивида, т. е. память, научение, развитие;
- филогенетические процессы естественного отбора.

Личность в широком толковании предполагает форму ментального функционирования и развития индивида, доступную эмпирической проверке. В узком смысле это понятие отражает диспозиции, обуславливающие внутреннюю психологическую организацию адаптации к внешнему окружению. Эти явления не поддаются прямому наблюдению. Диспозиции — это своего рода потенциалы поведения, подразумеваемые даже тогда, когда они не реализуются в наблюдаемом поведении. Личностная диспозиция влияет на поведение индивида так же, как и культурная норма, но изнутри.

Исходя из этих соображений, ЛёВин выделяет три уровня конкретизации понятий в изучении личности:

- наблюдаемые проявления поведения;
- личностная диспозиция, подлежащая наблюдаемому поведению и составляющая психологический комплекс из мотивационных, аффективных и когнитивных компонент, имеющих многообразные формы выражения;
- личностная организация этих диспозиций.

Понятия ценностей и установок как составляющих личности ввел Флориан Знанецкий. С тех пор они продолжают оставаться ключевыми в объяснении социального поведения. Уточняя понятие «установки», Г. Олпорт выделил четыре условия их формирования:

- интеграция индивидом повторяющегося специфического опыта;
- формирование различных реакций на обстоятельства, имеющие внешнее сходство, но различные культурные основания;
- травмы, формирующие определенные чувства к вызвавшим их обстоятельствам;
- адаптация как формирование определенного комплекса чувств по отношению к определенной ситуации.

Установки в общепринятом смысле — это иерархически упорядоченные характерные или приемлемые для индивида мнения, чувства, намерения совершить определенные действия. Они аккумулируют опыт, приобретенный индивидом, и связаны с характерными для него реакциями на внешние стимулы. Систему установок понимали как динамическую систему предрасположенностей действовать определенным образом, меняющихся в зависимости от смены ролей.

⁵⁰ LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality... P. 5.

Другим аспектом личности, определяющим ее поведение в культурной среде, считаются ценностные ориентации. По определению К. Клакхона (1905 — 1960): «Ценности — это осознаваемое или неосознаваемое, характерное для индивида или группы представление о желаемом, которое определяет выбор целей с учетом возможных средств и способов действия»⁵¹. Они представляют собой своего рода точку пересечения между индивидом и культурой, а ценностные ориентации — концепт, позволяющий изучать и объяснять межкультурные различия. К. Клакхон определяет их как «обобщенную концепцию природы, места человека в ней, отношения человека к человеку, желательного и нежелательного в межличностных отношениях и отношениях человека к окружению, концепцию, детерминирующую поведение людей»⁵².

В дальнейшем Клакхон разработал методiku сравнительно-культурного изучения ценностей, предложил способ их систематизации⁵³ и соответствующий тест. Работа в этом направлении продолжается до сих пор⁵⁴. Теоретическое основание тестов для изучения ценностных ориентаций составляет постулат: «имеется ограниченное количество общих человеческих проблем, решать которые приходится всем и всегда. Несмотря на разнообразие, такие решения не случайны и их количество ограничено; речь идет о вариантах из ряда возможных решений»⁵⁵. С помощью тестов изучается отношение носителей разных культур к общим проблемам: ко времени и пространству, к природе и людям, к религиозным категориям.

На этих основаниях Ф. Клакхон надеялась реконструировать «базовую структуру личности»: Часть каждой личности составляет упорядоченная система ценностных ориентаций»⁵⁶, которые существуют в культуре традиционно и осваиваются личностью в процессе социализации. «Ценностная ориентация — это комплекс строго определенных принципов, порожденных взаимодействием теоретически разнородных элементов — оценочных, когнитивных и т. п., синтез которых определяет основные проявления данной культуры, ее центральную тему; детерминируют действия людей; дает ответы на так называемые общечеловеческие проблемы»⁵⁷.

Большинство антропологов рассматривало личность как носителя культуры, от которого можно получить информацию в первую очередь о коллективных ценностях и уже затем — о нем самом. «Каждый член группы, уверенный, что его собственная позиция отличается от групповой, является прекрасным примером носителя коллективных ценно-

⁵¹ Kluckhohn C. Values and value orientations in the theory of action. In: Parsons T. and Shils E. (eds.) *Toward general Theory of Action*. Cambridge, 1951. P. 395.

⁵² *Ibid.* P. 411.

⁵³ Kluckhohn C. Toward a compression of value-emphases in different cultures. In: Whites L.D. (ed.), *The State of the Social Sciences*. Chicago, 1956. P. 116 — 132.

⁵⁴ Lavalloni M. Values. In: Triandis H.C. and Bristin R.W. (eds.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology*. Boston, etc. 1980. Vol. V.

⁵⁵ Kluckhohn F., Strodtbeck F.L. *Variation in Value Orientations*. Evenston Ill., Elmsford. N. Y., 1961. P. 10.

⁵⁶ *Ibid.* P. 31.

⁵⁷ *Ibid.* P. 9.

стей, проявляющихся в его поведении и используемых как источник информации о конкретной культуре»⁵⁸.

Вопрос о происхождении ценностей, об отношении между индивидуальными и групповыми их вариантами, о связи их модификации с изменениями окружения возник только в конце 1960-х гг. в контексте символических теорий. Однако К. Клакхон уже до этого построил абстрактную систему бинарных оппозиций в отношении ценностей, на основаниях:

- модальности (позитивные и негативные ценности);
- содержания;
- предпочитаемого способа и стиля действия;
- «цели — средства» («ценности — цели» и «инструментальные ценности»), относящиеся к средствам осуществления цели).

Такая система позволяет прояснить содержательные различия между индивидуально специфичными и разделяемыми в культуре наборами ценностных ориентаций.

В 1950-е гг. подавляющее большинство антропологов придерживалось точки зрения, что почти все проявления социальной жизни порождаются базовыми ценностями, характеризующими культуру и отличающими ее от других.

В это же время в антропологии начинают использоваться количественные методы исследования и сравнение культур по специально определенным параметрам. Они служили для организации данных, полученных в ходе непосредственных наблюдений и зафиксированных в этнографических записях. Изучение ценностей с этой точки зрения в методологическом отношении было формальной проверкой связи между абстрактными ценностными доминантами, выделенными антропологами, и обыденным опытом. В результате концепция ценностных ориентаций утвердилась в качестве важного инструмента сравнительно-культурного исследования.

Через десяток лет на смену сравнительному изучению ценностей пришли когнитивные исследования, где использовались методы, заимствованные из структурной лингвистики. Однако и диспозиционный выход на элементарный уровень изучения личности и культуры позволил решить ряд ранее непроясненных вопросов:

- впервые в антропологии было наглядно показано, чем именно определяются межкультурные различия;
- выдвинута гипотеза о роли диспозиционных систем в интеграции культуры и детерминации личностной активности;
- указано на соотношение осознаваемого и бессознательного в формировании и функционировании ценностных ориентаций;
- произошло объединение количественных и качественных методов в сравнительно-культурных исследованиях.

На этих основаниях понятие «культура» трактовалась по-иному, чем в ранее приведенных определениях. Акцент сместился с поведенческих характеристик на диспозиционные, интегративные. Например «Куль-

⁵⁸ Mead M. National character. P. 645.

тура состоит из моделей действий, познания, чувствования, присущих группе людей. Под описанием культуры понимается выявление общих принципов при наблюдении множества разных феноменов и их истолкование как комплекса норм или идеалов, которые как-то регулируют или детерминируют внешне несхожие проявления. Таким образом, культуру можно рассматривать, акцентируя либо униформность, либо разнообразие. И то, и другое имеет свои основания»⁵⁹. Об этом же говорил и Э. Уоллес⁶⁰: «...Культура предполагает последовательность действий совокупности людей. Но она также определяется различиями таких последовательностей у различных групп людей; понятие "культура" относится к организации этих различий в социальную систему. Функционирование культуры подразумевает необходимость обоих свойств; игнорирование каждого из них при изучении культуры приводит к ошибочным суждениям о ней. Если под личностью понимать общую психодинамику человеческого поведения, то вопрос о соотношении категорий "личность" и "культура" разделяется на два фундаментальных: "что действительно универсально в человеческой природе?" и "какая часть общечеловеческой психологии соответствует только нашей культуре?"»⁶¹

В этом отношении особый интерес представляет теоретическая модель Уайтинга объединившего позиции функционализма и теорий научения. Первый представлен утверждением, что различные области культуры сосуществуют не просто как исторические случайности, но зависят друг от друга. Из второй заимствованы две идеи, популярные среди специалистов:

- концепция личности как устойчивой склонности отвечать одинаковым образом на сходные стимулы;
- гипотеза о приоритетности раннего опыта в формировании этой склонности⁶².

При изучении культуры и личности антропологи использовали разные источники. Это были не только этнографические записи, но также литература, фильмы, газеты, отчеты путешественников, выступления членов правительства, пропагандистские материалы. Из всей этой информации следовало, что изучаемые обычаи, «такие как практика воспитания и различные культурные паттерны, которыми они гипотетически обусловлены, связаны со многими другими обычаями; эти множественные отношения допускают различные интерпретации. В таком сумбуре легко отыскать подтверждение простых каузальных гипотез, ограничивая исследования несколькими переменными, а не рассматривать структуру отношений, в которую они включены в целом»⁶³. Для этих целей и использовались приемы функционального и бихевиористского анализа, предполагавшие рассмотрение каждой культуры как

⁵⁹ *Child I.L.* Personality in culture. In: *Handbook of Personality Theory and Research*. Borgotta E.T. and Lambert W.W. (eds.). Chicago, 1968. P. 82.

⁶⁰ *Wallace A.F.C.* Culture and Personality. P. 26–41.

⁶¹ *Child I.L.* Personality in Culture. P. 82–83.

⁶² *Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology. P. 105–106.

⁶³ *LeVine R.A.* Cross-cultural study in child development. In: *Mussen P.G.* (ed.) *Carmichael's Manual of Child Development* (3rd ed. Vol II). N. Y., 1970. P. 596–597.

конфигурации элементов, объединенных единой культурной темой в целостную систему. А личность — как индивида, освоившего и использующего соответствующий опыт.

Более ранние исследования, базирующиеся на концепции конфигурации, основывались на двух исходных допущениях:

- все элементы изучаемой культуры считались взаимосвязанными и личность, осваивая их, приобретала внутреннюю интегрированность;
- каждая культура считалась детерминированной принятыми здесь моделями воспитания детей; соответственно все ее носители разделяли общие заученные в детстве черты.

Эту теоретическую позицию Р. Бенедикт, М. Мид и их сотрудников (например, Дж. Горер) ЛёВин называет «личность — есть — культура». Они полагали, что модели детского воспитания, личностного развития, полоролевого поведения, психических расстройств специфичны для каждой культуры и представляют собой неотъемлемую часть всеохватывающей конфигурации, которая придает им значение и вне которой они не могут быть поняты адекватно. В этой культурно-релятивистской трактовке личность рассматривается как производная культуры, где эмоциональные и познавательные реакции индивидов запрограммированы в соответствии с темами культуры («культурное моделирование личности»), которые детерминируют также социальные отношения, религию, политику, искусство.

ЛёВин выдвигает против такой позиции, следующие критические аргументы:

- преувеличивается внутренняя последовательность культуры, поскольку основное внимание уделяется сходным паттернам, а различия трактуются как отклонения от них;
- использование понятий «культура» и «личность» как эквивалентных не есть способ установления согласованности между их нормами;
- концептуальное смешение этих понятий приводит к интерпретации всех объектов культуры — от мифов до журналов — как прямого проявления мотивов, привычек, ценностей сообщества индивидов.

Соответственно циркулярная концепция связи культуры и личности в процессе социализации выводит из сферы внимания те аспекты поведения, которые направлены на личностное развитие. Родители, воспитывая детей, могут внушать им определенные ценности, но неизвестно, осваивают их дети в этот период или позже и в другом контексте. Таким образом, если культура принимается в качестве центральной организующей концепции человеческого существования, редуцирующей личность к простому индивидуальному выражению ее паттернов⁶⁴, то вопросы личностного развития и социокультурной изменчивости остаются за пределами изучения.

Личностно опосредованный подход к теме «культура и личность» первыми предложил психоаналитик А. Кардинер при сотрудничестве с антропологом Р. Линтоном. В 1953 Д. Уайтинг и И. Чайдл опубликовали

⁶⁴ LeVine R.A. Cross-cultural study in child development. P. 54–55.

сходную работу на пересечении антропологии и психологии. «По сути, эта позиция означает выделение в культуре двух частей: одна связана с факторами, детерминирующими личность, другая — с личностными проявлениями. Личность оказывается обязующим и опосредующим звеном между обоими аспектами»⁶⁵.

В этом контексте «центральной характеристикой личности является самоорганизация, или self»⁶⁶, формирующиеся в детстве (около двух лет) вместе с сознанием и под влиянием матери. Освоение культурных объектов, в том числе виртуальных, английский антрополог М. Кляйн трактует как способы замещения матери, обеспечивающие чувство безопасности. А культура — это поле активности, в котором в результате совместного существования людей сложились условия и возможности взаимодействий и коммуникаций. Типичные ситуации такой активности определяются целями и средствами их достижения, ограничивающими их, но и допускающими изменение.

Пределы поведения, изучаемого в рамках направления «культура и личность», устанавливаются отношениями между индивидами и обществом. С одной стороны, теми, что разделяются большинством членов общества, с другой — тем, как социально значимые явления, такие как завоевания, внутренние и внешние стимулы к социальным изменениям, милитаризм и пацифизм, демократический или автократический политический режим, связаны с такими характеристиками большинства членов общества, как стремления, опасения, ценностные ориентации.

Х. Файф прямо утверждал, что целостное понятие национальной культуры недостижимо, поскольку она изменчива⁶⁷. А исследования были направлены на решение вопроса, за счет каких факторов сохраняется культурная преемственность и как она проявляется в личностных чертах носителей культуры.

В настоящее время общепризнанным является мнение, что классических представлений о связях личности и культуры недостаточно, чтобы объяснить особенности поведения, стиля мышления, мировоззрения, восприятия, реактивности носителей разных культур в контексте их динамики.

В период преобладания направления «культура и личность» осуществлялся поиск компонент «национального характера», т. е. личностных черт и их композиции, присущих всем носителям определенной культуры, которые обуславливают ее интегрированную целостность. Однако в ходе таких исследований стало очевидным, что культура нации определяется особенностями распределения внутри общества различных типов личности, а не есть совокупность психологических черт, общих для всех его представителей. Эти черты у разных личностей могут проявляться в различных комбинациях, различными способами. Таким образом, внутри культуры была признана вариативность типов личностной организации.

Соответственно признается неизбежность влияния личности на восприятие социокультурных событий и реакцию на них; и это следует

⁶⁵ LeVine R.A. Cross-cultural study in child development. P. 55.

⁶⁶ Ibid. P. 71.

⁶⁷ Fyfe H. The Illusion of National Character. L., 1946. P. 13.

не исключать, а рефлексивно принимать во внимание при изучении культуры. Определение же культуры как организованного многообразия предполагает, что «основные эмоционально окрашенные культурные паттерны, освоенные индивидами, выражаются в вариативности поведения и использования материальных артефактов»⁶⁸.

Теоретические модели организации личностного многообразия

Концепция национального характера была одной из первых попыток свести многообразие индивидуальных проявлений к общему культурному типу. Она связывалась с представлениями романтизма о «гении народа», его уникальных качествах. Исходя из этой идеи, исследователи изучали выдающиеся культурные достижения и личностные черты их создателей. Примерно в этом ключе Р. Рэдфилд различал «большую традицию рефлексирующего меньшинства и малую традицию большинства, не склонного к рефлексии», т. е. проводил различие между культурами «школ и храмов» и деревенской общины⁶⁹.

Правомерность использования понятия «национальный характер» М. Мид обосновывала наличием в современном национальном государстве институтов, регулирующих общественные отношения, и, следовательно, индивидуального поведения в стандартных ситуациях, определяемых такими социетальными образованиями, как национальное правительство, гражданское и уголовное право, армия, единая денежная система, средства массовой коммуникации и т. п. Их воздействие сближает паттерны поведения членов одного и того же общества. С другой стороны, каждая культура неоднородна, и понятие «регионализация» позволяет рассматривать ее как совокупность близких по содержанию, но не идентичных паттернов поведения. Эта концепция породила ряд других, предназначенных для ее более фундаментального обоснования.

Так, Эрих Фромм (1900 – 1980) предложил сходную концепцию «социальной личности», «социального характера», определяемых как система разделяемых большинством членов общества идей, верований, установок, ценностей, чувств, составляющих ядро их личностной структуры. При этом, придерживаясь эго-центрированной позиции, он связывал развитие личности с понятием самореализации. Считалось, что эта концепция позволит выявить связь социально обусловленных стереотипов поведения с индивидуальным опытом, способы сопряжения индивидуального бессознательно с социальными ценностями.

«Социальную личность», согласно Э. Фромму, составляет совокупность норм, ценностей, представлений, наиболее распространенных в определенной культуре. Он проводил различие между конвенциональными требованиями или социально согласованной личностной струк-

⁶⁸ La Barre W. The clinic and the field. In: Spindler G.D. (ed.) The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, Los Angeles, L., 1978. P. 310.

⁶⁹ Redfield R. Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization. Chicago, 1956. P. 71.

турой, эффективно функционирующей при данных условиях, с одной стороны, и действительной модальной структурой личности, обнаруживаемой у членов общества, — с другой. С позиций психоанализа рассматривался вопрос о конформности личности к окружению (Э. Фромм, А. Кардинер, Р. Линтон); о национальном характере (Дж. Горер, а в 1960-е гг. — Дж. Уайтинг, И. Чайлд).

Концепция базовой структуры личности также была попыткой определить обобщенный для культуры тип личности. Она появилась в рамках психоанализа (Кардинер сам был практикующим психоаналитиком) и позже нашла применение в психологической антропологии для интерпретации данных, полученных в ходе полевых исследований.

Термин «базовая» Кардинер использовал для обозначения социокультурных, а не глубинных психических матриц. «Базовая личность» понималась как общий (или модальный) для общества психологический центр, источник порождения различных проявлений поведения. «Важно то, что эта структура оказывается приемлемой для доминирующих в обществе институтов и этносов. Иными словами, [ее] составляют диспозиции, концепции, способы связей с другими и т. п., делающие человека максимально восприимчивым к культурным моделям и идеологиям, что обуславливает его адекватность и безопасность в рамках наличного порядка»⁷⁰. Модель была проверена на эмпирическом материале⁷¹.

Кардинер полагал, что базовая структура личности включает в себя четыре компонента: «конstellация идей», индивидуальная система безопасности, формация супер-эго и отношение к сверхъестественному. В этом качестве она рассматривалась как системообразующее начало общества и культуры (для племенных изолированных сообществ их границы совпадают). На ее воспроизведение влияет традиционная практика социализации, которая едина для каждой отдельной культуры, но различается от одной культуры к другой.

В этом контексте складывается ее иерархическая форма, содержащая прожективные системы, имеющие бессознательную основу:

— супер-эго и защитные механизмы;

- заученные нормы, ограничивающие и связывающие проявления импульсов;
- освоенная совокупность моделей активности;
- система табу, воспринимаемая как естественные ограничения поведения;
- реальность, воспринимаемая непосредственно и эмпирически.

Первый уровень полностью неосознаваем и проявляется только в переносе бессознательного комплекса на реальные объекты. Эти прожективные системы мало подвержены трансформации, если только не меняются институты, обуславливающие их воспроизведение. Последний уровень — эмпирический личностный опыт — осознаваем и может меняться в зависимости от обстоятельств.

⁷⁰ Inkeles A., Ltvinson D. National character. P. 425.

⁷¹ Kardiner A. Psychological frontier of society. N. Y., 1939; Kardiner A., Lipton R. The Individual and his Society. N. Y., 1945.

Система ценностей распределена между уровнями: одни относятся к области идеалов; другие обусловлены образом действий и являются результатом научения; третьи связаны с мерой допустимости проявления импульсов. В разные периоды она может тяготеть к верхнему или нижнему полюсу иерархии. В этом же ключе трактуется идеология: она соотносится с прожективными системами и считается рационализацией бессознательного.

«Базовая структура личности» Кардинера и «типичная личность» Уайтинга и Чайлда — категории, опосредующие институциональную и приватную зоны культуры. Категория «личность» выполняет интегративную функцию по отношению к ним.

К. Дюбуа вместо понятия «базовая структура личности» предложил понятие «модальная личность», означавшее наиболее распространенный тип личности, определяемый статистически. Соответственно в культуре может быть несколько таких типов, в отличие от идеи глубоинной базовой структуры личности, которая, согласно Кардинеру, может быть в культуре только одна. Э. Уоллес, используя статистическую модель модальной личности, подтвердил, что даже в рамках изучаемой им гомогенной культуры существует значительная вариативность типов личности⁷².

В своей работе: *Culture and Personality* (N. Y., 1961) он рассматривает проблему общих для культуры и различающихся личностных черт. Он выявляет противоречие предыдущих теорий: если культура как когнитивная система локализована в индивидуальном сознании членов общества, то необъяснимо, почему нет двух индивидов, разделяющих одну и ту же систему культурного знания. «Уоллес утверждал, что культуры скорее аккомодируют и организуют психологическое разнообразие, чем копируют психологическое единообразие. Это предполагает, что психические ресурсы, необходимые для адаптации к изменениям, оказываются различными даже в небольших обществах. Исследуя аккультурацию, Уоллес рассматривал культуру и личность в историческом контексте и на пересечении антропологии, психиатрии, биологии, нейрофизиологии. Результатом стала не теория, но междисциплинарная исследовательская программа»⁷³.

Так в психологической антропологии происходит смена допущения, разделяемого Р. Бенедикт и А. Кардинером, согласно которому психологические характеристики человека являются прямой производной от культуры и каждой культуре соответствует определенный тип личности. В этой связи поиск привел к ряду серьезных теоретических изменений, к которым можно отнести:

- выявление многообразия личностных типов даже в относительно гомогенной культуре;
- введение понятия «модальная личность» (К. Дюбуа) в среднестатистическом определении;
- использование его в инструментальном, а не субстанциональном смысле;

⁷² *Piker S. Classical Culture and Personality. 1994. P. 10–11.*

⁷³ *Piker S. Classical Culture and Personality.*

— определение культуры как организующего начала для психологического разнообразия членов общества.

Эти изменения породили новый подход, названный Левином позицией «двух систем». Он был сформирован А. Инкелесом, Р. Левином и М. Спиро, основывался на идеях Т. Парсонса и Холлоуэлла и представлял модальную личность и социальные институты как две взаимодействующие системы. Каждая из них отвечает определенным человеческим нуждам и предъявляет соответствующие требования к поведению людей: личностная система ориентирована на удовлетворение индивидуальных потребностей и других побуждений; социокультурная система — на социальное приемлемое исполнение институциональных ролей, поддерживающих ее целостность. Стабильность во взаимодействии двух систем устанавливается тогда, когда институциональные требования к ролевому поведению не противостоят личностным интересам. Добровольная конформность, как ее определял Спиро⁷⁴, делает возможным то, что Инкелес и Левинсон назвали функциональной конгруэнтностью личности и социальной системы⁷⁵. Иными словами, тема «культура и личность» в изменившемся теоретическом контексте стала рассматриваться с точки зрения конфигурации разных типов личности. В результате Инкелес и Левинсон поставили под сомнение связь между «вторичными социальными институтами» и «модальной структурой личности».

Иной стала и трактовка понятия «национальный характер». Теперь стала очевидной недостаточность результатов и методов полевых исследований, и его содержание стало выводиться в основном из многообразных письменных источников. Сохранилось его определение «как связи между принятыми в культуре ценностями и моделями поведения. Однако помимо частоты проявления здесь определенных ценностей и детерминированных ими моделей (паттернов), алгоритмов поведения возникла задача выявить их частотное распределение среди носителей культуры. Чтобы определить национальный характер как сумму освоенных моделей поведения, необходимо установить [теоретическую] связь между понятиями культуры и характера. Национальный характер может определяться моделями личности. Как Мид, так и Бенедикт, хотя и в меньшей степени, используют понятие «национальный характер» в этом смысле. Во многих определениях подчеркивается, что национальный характер проявляется в общих или стандартных чертах членов данного общества. В концепции национального характера Линтона выделяются общие и повторяющиеся черты, определяющие модальную структуру личности. Опираясь на статистический подсчет, он отмечает, что в каждом обществе существует значительная вариативность личностных черт; модальной структурой личности является их набор, встречающийся чаще всего»⁷⁶. Этот концепт национального характера не означает, что общие личностные характеристики присущи всем членам общества. К нему обычно обращаются, когда модальные лич-

⁷⁴ Spiro M.E. An Overview and Suggested Reorientation. In: Hsu F.L.K. (ed.). *Psychological Anthropology*. Homewood Ill., 1961.

⁷⁵ Inkeles A., Levinson D. *National Character*.

⁷⁶ Inkeles A., Levinson D. *Op. cit.* P. 424.

ностные тенденции и синдромы уже обнаружены, когда выявлен комплекс характеристик, разделяемый статистически значимой совокупностью членов общества.

Сколько их можно выявить в одном обществе — это важный эмпирический и теоретический вопрос. «Маловероятно, что какие-то специфичные личностные характеристики или типы характеров в современной нации составляют 60—70 %. Разумная гипотеза состоит в том, что нацию можно определить ограниченным количеством модальных типов, например пятью или шестью, из которых одни составляют 10—15 %, а другие — до 30 % членов общества. Эта концепция национально-го характера позволяет объяснять различия социально-экологических классов, геосоциальных регионов, этнических групп и т. п.»⁷⁷.

К началу изучения национального характера было известно, что ни одной нации не присуща единая модальная структура личности. Поэтому А. Инкелес и Д. Левинсон заменили его понятием «модальная структура личности» (близкого к «модальной личности» К. Дрюбуа), т. е. собирательной, идеальной-типической моделью, включающей в себя черты характера и психологические особенности, присущие большинству взрослых членов определенного общества; с этой точки зрения, когда речь идет о национальном характере, подразумевается устойчиво воспроизводящиеся личностные черты, модели (типы личности), являющиеся модальными для взрослых членов данного общества⁷⁸. Иными словами, предполагается выявление наиболее распространенной в обществе устойчивой совокупности личностных черт.

В каждом обществе существуют различные типы личности, но один из них встречающийся особенно часто, и стали называть национальным характером. Его компонентами считались относительно устойчивые личностные характеристики, к которым относятся черты характера, способы проявления импульсов и аффектов, Я-концепции и т. п. Это абстракция, выражающая устойчивую обобщенную диспозицию, проявляющуюся в различных формах поведения. Соответственно следует не перечислять социокультурные рамки, требования ситуации, обстоятельства, навыки, интересы, вкусы индивида (хотя их надо принимать во внимание), но выявлять под-лежащие им диспозиции.

Однако попытки представить психологические характеристики одних и тех же отдельных народов в целом приводили к совершенно различным результатам. Так в работе М. Мид «Coming of Age in Samoa» (Нью-Йорк, 1953) дано описание психологии жителей Самоа, считающееся классическим. Однако в 1983 г. появилась работа⁷⁹, где выявляется ошибочность ряда суждений М. Мид, проистекающая из особого выбора информантов и оценочного взгляда на изучаемую культуру.

Оказалось также, что черты, считавшиеся характерными для определенного народа в один период времени, могут измениться в другой. Так, в XVIII в. немцы считались мечтателями и романтиками, а в XIX и

⁷⁷ Inkeles A., Levinson D. P. 427—428.

⁷⁸ Ibid. P. 983.

⁷⁹ Freeman D. Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge (Mass.). London, 1983.

XX вв. их основными чертами стали называть здравый смысл и практичность. В этом случае неизвестно, изменились взгляды на немцев, или сами их черты⁸⁰. Высказывались также сомнения и относительно резких межкультурных различий личностных типов. Так, Г. Рохейм, изучавший проявления эдипова комплекса в разных культурах, писал: «Среди антропологов широко распространено убеждение, что у представителей иудеохристианской цивилизации имеется супер-эго, тогда как у других народов управление действиями происходит по-иному... Если даже внутри нашей цивилизации формы морали и супер-эго различны, а их соотношение труднообъяснимо, то другим народам антропологи отказывают в наличии супер-эго и соответственно в этическом кодексе, подобном нашему»⁸¹. Однако он возражал против такой точки зрения: «Прежде всего, я должен показать, что применение теории культурной обусловленности к значительно отличающимся друг от друга культурам не может привести к установлению параллелей между ними... Тем не менее я намерен доказать, что степень различия между культурами очень часто преувеличивается»⁸².

В конце концов Инкелес и Левинсон завершили рассуждения по поводу национального характера таким выводом: «При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер»⁸³.

Эту концепцию сменили аналитические единицы меньшего масштаба. Понятие «характер группы» относилось уже не к обществу в целом, а сводилось к некоторому его однородному сегменту; термин «модальная личность» стало использоваться только для гомогенной группы. О любом, даже простейшем обществе начали говорить как о состоящем из заметно различающихся сегментов, выделяя несколько их видов. В каждом обществе можно выделить:

- подгруппы, члены которых взаимодействуют особенно часто или специфичным образом: семья, соседи, община;
- сегменты, предполагающие социетально-институциональную форму взаимодействия, например, профессиональные группы;
- сегменты, где членство определяется общим признаком, но не подразумевает взаимодействия, например, отцы.

Любой сегмент характеризуется специальными значениями, понятными для его членов. Каждой из этих групп соответствует своя модальная структура личности⁸⁴. И здесь значимыми становятся такие культурно дифференцирующие понятия, как идентификация и идентичность.

Выбираемые личностью идентичности могут либо не влиять на групповые модальности поведения, либо воздействовать на поведение дру-

⁸⁰ Kohn H. *The Idea of Nationalism. A Study of Its Origins and Background*. N. Y., 1946. P. 5.

⁸¹ Ibid. P. 5–6.

⁸² Roheim G. *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and Unconscious*. N. Y., 1950. P. 3.

⁸³ Inkeles A., Levinson D.J. *National character: The study of modal personality and sociocultural systems* // Lindzey C. and Aronson E. (eds.). *The Handbook of Social Psychology*. Massachusetts (Calif.). London, Ontario, 1969. Vol. IV. P. 428.

⁸⁴ Child I.L. *Personality in Culture*. P. 107–108.

гих. Внимание к особенностям идентичностей, хотя и затрудняет изучение причинности поддержания или изменения групповой культуры, но обеспечивает «ключи» к пониманию целой цепочки событий, происходящих в ее рамках.

Однако идентификация не считалась чем-то произвольным и связывалась с единицей еще меньшего масштаба — структурой личности, имевшей несколько концептуализаций. Уайтинг и Чайлд как сторонники психоанализа обратились к пяти системам импульсов: оральная, анальная, сексуальная, защитная, агрессивная. На каждой из них индивид может фиксироваться, т. е. она становится «жестко мотивированным базовым интересом». «Фиксация может быть "позитивной", связанной с удовлетворением младенческого или детского желания, или "негативной", порожденной ранним опытом наказания. Она затем превращается в мотив, направляющий внимание к этой области...»⁸⁵ и становится личностной чертой.

В этом теоретическом контексте личность понималась как относительно стабильная система. «Функциональная значимость каждой отдельной характеристики зависит от ее места в целостной системе. На периферии располагаются наиболее осознанные желания, представления, ценности, а также «черты» и подвижные модусы адаптационной функции. На других, более глубинных уровнях находятся эго-защитные и эго-интегративные процессы, менее осознанные желания, конфликты, концепции «Я» и «других», а также сохранившиеся архаические формы психического функционирования. Они помещаются внутри концептуальных рамок психоаналитической динамической системы (эго, супер-эго, ид) и структурных областей (сознание, предсознание, подсознание). Каждое такое образование «имеет собственное содержание, функциональную специфику и роль по отношению к личности как целостной системе»⁸⁶.

Еще одну тему, связанную с формированием личностной структуры на многие годы вперед задала Мид — изучение детства: практика воспитания детей, ухода за младенцами, специфика детского туалета. Она уделяла внимание не только способам пеленания, умывания, приучения к чистоте — важным факторам формирования личности, — но и бессознательным установкам взрослых по отношению к детям, коммуникации между ними, играм с детьми, регулированию их поведения. Результаты наблюдений позволяли предположить, что общепринятые представления об универсальности формы жизненного цикла, о неизбежности возрастных кризисов неверны. Они отражают принятую в «цивилизованном мире» практику воспитания детей и подростков, а основы связей индивида с культурным окружением формируются в процессе взросления ребенка. «Проблемами детства она занималась на протяжении всей своей карьеры осуществляя как полевые исследования, так и в более поздний период — вторичный анализ этнографических данных. Изобретались все новые способы, позволяющие изучать

⁸⁵ Inkeles A., Levinson D. National Character. P. 433–434.

⁸⁶ Ibid. P. 433.

психологические аспекты культуры и культурные характеристики повседневной жизни»⁸⁷.

Идеи Мид используются в кросс-культурных исследованиях ранних стадий социализации до сих пор. Прежде «примитивные» народы считались по-детски невинными в своих мыслях, и потому вопрос развития в раннем возрасте в не-западных культурах никого из антропологов (за исключением английского функционалиста Бронислава Малиновского) практически не волновал⁸⁸. Мид на примере изучения ряда народов показала условность западных представлений о мужских и женских чертах характера, материнских и отцовских ролях в воспитании детей. Все это оказалось возможным связать с моделями социализации, принятыми в культуре. Сам процесс, называемый в антропологии также инкультурацией, начинается с момента рождения индивида. Как только младенец появляется на свет, он подвергается целому ряду культурно обусловленных действий: омовение, пеленание, обращение к нему, принятые в данной культуре, т. е. ему сразу же приписываются культурные характеристики. В процессе социализации происходит его последовательное вовлечение во все большее количество стандартных культурных форм, которые осваиваются и интериоризируются. Сквозь эту призму он начинает воспринимать окружение, оценивать его, отбирать необходимые личностные состояния, кодовые, знаковые системы, виды активности и т. п. Так, культурные факторы наряду с биологическими и социальными влияют на формирование и функционирование личностных черт, составляющих то, что принято называть структурой личности.

Многие выделяют в такой структуре активное и пассивное начала self, начиная с Джеймса, различая в нем I и me. I — это активное, волевое начало self; me — объект рефлексии, представления о self; I «знает» и действует; me является пассивно познаваемым. С этой точки зрения ранее упомянутое понятие идентичности связывается с комбинациями личных selves и образов того, как другие рассматривают индивида в качестве социальной единицы. Окружающие знают личность, но только личность знает self. И только личность знает свою я-идентичность, поскольку она включает одновременно элементы и self, и личностных репрезентаций.

Если личностью считается индивид как социальный актер, реализующийся в отношениях с другими, то это понятие относится к его социокультурной модальности — способам, которыми он действует, приобретает репутацию, принимает моральную ответственность как член общества. «Личностность зависит от способности реализовать активность»⁸⁹, соответственно личность научается определять self благодаря тому, что идентифицирует других и защищает себя от неблагоприятных внешних воздействий. А поскольку индивидуальная идентификация зависит от групповой принадлежности, self — представление инди-

⁸⁷ *Piker S. Classical Culture and Personality. P. 5–6.*

⁸⁸ *Harkness S. Human development in psychological anthropology. In: Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. (eds.) New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge. 1994. P. 105–106.*

⁸⁹ *Ibid. P. 75.*

вида формируется в ходе коммуникации с другими. Даже монологи диалогичны, поскольку содержат обращение me к self и его ответ.

Возраст, имя, семейное членство, родство, дом, соседство, этничность, род занятий — все эти идентичности определяют self-представления, складывающиеся на основе взаимодействий и коммуникаций индивида, из оценок его другими. Они дополняются культурными представлениями о теле, эмоциях, психике, душе, целях, смысле жизни. Из всего этого формируются также «социальные маски» — идентичности для других — неотъемлемая знаковая черта социокультурной жизни. Нередко в глазах других они могут быть заместителями self, т. е. в культуре эти два аспекта могут разделяться.

Выделение организующего личностного ядра позволяет ставить вопрос о способах упорядочения отношений индивида с окружением. Современные кросс-культурные исследования, отмечает ЛёВин, свидетельствуют о том, что личностные различия в разных культурах не только определяются средовыми особенностями, но и проявляются в несходстве эмоциональных реакций, мыслительных процессов, мотивов, черт характера, интеллектуальных способностей. Различия культурных представлений и практик обусловлены также направленностью ментальных процессов. Поэтому полное объяснение любых культурных феноменов как результатов отношений личностного начала с окружением требует обращения ко всем этим факторам. Причем такие проявления следует рассматривать не только в личностной, но и культурно-исторической обусловленности⁹⁰.

Конкретный актуальный опыт личности является производной синтеза психической активности и освоенных элементов культурного окружения. В культуре как контекст обретения и актуализации такого опыта выделяется три класса компонент: люди, идеи и объекты. Побуждения к организации отношений с объектами и людьми выполняют роль динамических факторов, порождающих и стимулирующих идеи, индивидуальную активность, взаимодействие и коммуникацию, т. е. культурные процессы. Таким образом, ни свойства человека, ни характеристики окружения по отдельности не являются достаточными основаниями для объяснения причин порождения и условий существования культурных явлений и их разнообразия. Их следует рассматривать как производную и от непосредственных переживаний, и от исторически приобретенного опыта⁹¹, который зафиксировал в традиционных социокультурных образованиях (обычаях, доктринах, технологиях и т. п.)

Согласно Редфилду, как уже отмечалось, в каждой культуре, существует несколько направлений их организации, в частности традиции «школ и храмов» (большая традиция) и деревенской общины («малая традиция»). Соответственно и их носители различаются по характерным для них жизненным средам, по типам и объемам связей с окружением и, следовательно, по отношению к нему, или по мировидению.

⁹⁰ Harkness S. Human development in psychological anthropology. P. 74–75.

⁹¹ Ibid. P. 75–76.

Концепция мировидения была сформулирована Р. Редфилдом (1894 — 1958), определившим это понятие как характерные для определенного народа представления о мироздании, о самих себе, о своей активности в мире. Оно отличается от таких понятий, как «этос» культуры, образ мысли, «национальный характер». Если концепция национального характера предполагает позицию внешнего наблюдателя, то «мировидение» предполагает взгляд изнутри культуры во внешний мир.

Отношение между единицами познания — порождениями познавательной способности людей — и разнообразием проявлений реальности принято рассматривать, обращаясь к понятию «образ мира». Оно обозначает организованную систему личностных знаний о реальности (в смысле «каким образом существуют вещи»). Предполагается, что образы мира формируются на познавательном уровне, а опосредуются — на символическом. Соответственно каждый из них охватывает не всю реальность, а определенную ее часть, связанную с направленностью познания. Точная форма их границ зависит от эпистемологического профиля личности, имея в виду, что его можно представить рациональным, эмпирическим или метафорическим измерениями. В рамках традиционной проблемы субъективного-объективного и «истинности» «образа мира» следует обращаться к теоретическому конструкту когниции⁹².

В настоящее время принято считать, что связи между культурой и личностью динамичны. Так, Барнау отмечает, что сами понятия «культура» и «личность» — это абстракции, которые более относятся к процессам, чем к вещам. Он предупреждал об опасности реификации культуры и чрезмерном акценте на личности, как это делал Л. Уайт⁹³, или реификации личности, против чего возражал Хью⁹⁴.

«Культура и личность» представляет собой, согласно Барнау, область исследования, связывающую социальную и культурную антропологию с психологией личности. Культура определяется как модус жизни группы людей, конфигурация всех относительно стереотипных паттернов заученного поведения, транслируемых от одного поколения к другому через язык и подражание. Личностью называют относительно устойчивую организацию внутрииндивидуальных сил, связанных с набором согласованных установок, ценностных ориентаций и способов восприятия окружения, который частично объясняет последовательность индивидуального поведения. Личность рассматривается как нечто «реальное» и относительно упорядоченное, несмотря на внутренние конфликты и видимые ситуативные несовпадения статуса и роли. Считается, что личность может меняться во времени. Выделяются четыре подхода, которые акцентируют разные классы факторов, обуславливающих такие изменения: психологический, детский, ситуационный, когнитивный (картины мира) детерминизм⁹⁵.

⁹² Royce J.R. Cognition and knowledge. In: C.C. Edwards, Friedman M.P. (eds.). Handbook of Perception. Vol. I. Historical and Philosophical Roots of Perception. N. Y.; L., 1974. P. 167 — 168.

⁹³ White L.A. The Concept of culture // American Anthropologist. Vol. 61, 1959. P. 239.

⁹⁴ Hsu F.L.K. (ed.). Psychological Anthropology. P. 8.

⁹⁵ Ibid. P. 26 — 27.

Понятие «культура» указывает на социально стандартизированные действия, мысли, чувства, артефакты. Антрополог имеет дело с этими несколькими классами элементов, заключенных в паттерны. Значимость понятия связана также с тем, что социально стандартизированные единицы составляют систему, пусть и неполную (конфигурацию). Из этого делается вывод, что культурные характеристики любой группы в некоторой степени взаимосвязаны: изменение в одной области культуры вызовет изменения в других. Это не означает, что все феномены такого рода непосредственно зависят друг от друга. Они чаще всего соотносятся через множество промежуточных видов активности, а не напрямую. В большинстве случаев области культуры относительно независимы друг от друга. Это означает, что каждая из них, прежде чем модифицироваться, будет сопротивляться изменениям в других частях системы. Степень относительной автономии любой составляющей культуры варьируется⁹⁶.

Культуру, согласно Рэдфилду, составляют «обыденные представления, проявляющиеся в характерных для общества актах и артефактах», в общих модусах действия. Это — не статичная сущность, а длящийся процесс; нормы пересматриваются день за днем в процессе социального взаимодействия. Те, кто принимает в нем участие, имеют по отношению друг к другу совокупность ожиданий, реализация которых подкрепляет их установки. В этом случае культура есть продукт коммуникации⁹⁷.

В этом же ключе трактуется и понятие «личность». В антропологии и психологии оно имеет разное значение. Психологи акцентируют уникальность индивида, а антропологи — разделяемые культурно обусловленные характеристики. Понятие «личность» прежде рассматривалось как завершенная самоотжественная структура, действующая характерным для нее образом вне зависимости от социокультурных полей, в которых она находится. Хью подчеркивает, что его следует трактовать как продолжающийся в течение всей жизни процесс взаимодействия между индивидом и обществом/культурой, к которым он принадлежит.

«Серьезная теория, претендующая на объяснение отношений между человеком и культурой, позволяет выяснить источник не только психологических характеристик, формируемых паттернами воспитания детей, институтами и идеологиями, но и развития, изменения этих паттернов, институтов, идеологий. Известно, что общества и культуры действительно изменяются — чаще медленно, а иногда стремительно. Люди — не беспомощные существа, полностью зависимые от внешних сил — географические катаклизмы, завоевания, рок, боги, необъяснимые сверхъестественные вмешательства. Поэтому часть объяснений для социальных и культурных изменений следует искать во взаимодействиях между людьми и обществами и культурами, в которых они живут»⁹⁸. На это указывают исследования в области социализации/инкультура-

⁹⁶ Hsu F.L.K. (ed.). *Psychological Anthropology*. P. 13.

⁹⁷ Redfield R. *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Uppsala and Stockholm. 1955.

⁹⁸ Ibid. P. 13.

ции. Эти понятия установили комплекс отношений между частями культуры, определяемыми как «предшествующие» и «последующие» по отношению к воспитанию и развитию личности⁹⁹, и позволили иметь дело «с процессом личностного становления как опосредованием между некоторыми аспектами культуры»¹⁰⁰.

Уайтинг, Чайлд и их последователи изучали связь между практиками воспитания детей и культурными обычаями, обращаясь как к единице анализа не к индивиду, а к двум социокультурным системам. Одна из них — *поддерживающая система* институционального жизнеобеспечения — экономики и социально-политических структур, функции которых состоят в поддержании выживания группы в ее внешнем окружении. Вторая — система воспитания детей и социализации, «осуществляемых в принудительных рамках поддерживающей системы и формирующих личность в соответствии с адаптивными потребностями группы и часто вопреки желаниям индивида». Эта информация передается экспрессивными, выразительными средствами культуры, которые определяются действием прожективных механизмов и очерчиваются усредненными потребностями, которые социализируются в процессе детского воспитания, но сохраняются как побудительные личностные мотивы. В рамках такого сопоставления понятий «личность» и «общество» практика детского воспитания осуществляется в рамках требований социально-экономической структуры и приводит к формированию личностей с общими нуждами и мотивами, выраженными в религии, искусстве, фольклоре»¹⁰¹.

При анализе процессов социализации применяются теории научения, где утверждается, что в их ходе тем или иным способом, прямо или косвенно ребенок обучается стандартизованным реакциям на повторяющиеся стимулы, типичным моделям поведения, принятым в обществе, и постепенно осваивает будущее культурное окружение. Эта связь между стимулами и реакциями обусловливается принципом инструментального подкрепления. Те элементы в поведении ребенка, которые ближе всего к моделям, принятым в обществе, поддерживаются, поощряются. Напротив, поведение, далекое от этих моделей, не поощряется и даже наказывается (Б.Ф. Скиннер, А. Бандура).

Важным аспектом научения считается процесс имитации, хотя он трактуется как отдельный случай инструментального подкрепления. «Очевидно, что обучение происходит в процессе наблюдения за другими, даже когда их поведение не воспроизводится и не получает подкрепления. Поскольку появление и поддержание имитации зависят от последующих реакций «модели», в теории социального научения следует оценить *замещающее подкрепление*, когда поведение наблюдающего модифицируется за счет подкрепления, исходящего от «модели»¹⁰².

⁹⁹ Whiting J.W.M. Environmental Constraints on Infant Care Practices // Munroe R.H., Munroe R.L., Whiting B.B. (eds.). Handbook of Cross-Cultural Human Development. N. Y., 1981.

¹⁰⁰ Whiting J.W.M. Child I.L. Children Training and Personality., 1953.

¹⁰¹ Whiting J.W.M., Child I.L. Children Training and Personality: a Cross-Cultural Study. New Haven, 1953.

¹⁰² Bandura A., Walters R.H. Principles of social learning. In: Hollander E.P. and Hunt R.G. (eds.). Classic Contribution to Social Psychology. N. Y.; L., Toronto, 1972. P. 57.

С действием этого механизма связывается представление об идентификации. «Утверждается, что мы обучаемся роли другого, взаимодействуя с ним, и что в этом процессе контроль агента социализации и управление ресурсами жестко детерминированы. В позднем детстве и, вероятно, во взрослом состоянии исполнение роли обусловлено поведением агента социализации»¹⁰³.

Концепция личности помогает понять роль психологических факторов в порождении и изменении паттернов поведения. Эти факторы рассматриваются как доминанты, а не формы активности. Предполагается, что они относительно устойчивы и сопротивляются изменениям. В этом случае личность трактуется как относительно устойчивая система диспозиций и способов их функционирования¹⁰⁴. Например, Р. Линтон говорит об «организованной совокупности психических процессов и состояний», переживаемых индивидом и определяющих его поведение. В этом случае подчеркивается связь между латентными психическими процессами и поведением человека. Под психическими процессами понимались ощущения, чувства, эмоциональные установки, имеющие личностную специфику. Правда, их связь с поведением специально не прослеживалась¹⁰⁵.

В отличие от изучения первичной социализации и инкультурации с акцентом на культурной обусловленности детского опыта другое направление анализа фокусировалось на общих чертах, присущих взрослым лицам. Оно порождалось двумя основными вопросами:

- о роли модальной личности, репрезентирующей взрослых членов общества, в установлении, освоении и изменении коллективных структур поведения и идеологии;
- о роли социокультурных сил в продуцировании и изменении параметров модальной личности.

Первый вопрос относится именно к взрослым, к тем, кто осознанно участвует в функционировании социальных институтов и определяет коллективную практику. Второй вопрос связан с изучением культурного содержания, характерного для взрослой модальной личности.

Однако динамическая трактовка понятий «личность» и «культура» обусловила критическое отношение к самой возможности построения модели модальной личности как устойчивого культурно обусловленного образования. Согласно требованиям научности, такая модель должна содержать некоторые базовые характеристики, составляющие относительно стандартизованную схему анализа — дескриптивно-интерпретативный язык описания модальной личности. Они должны быть значимыми в смысле детерминант мышления и поведения всех или большинства носителей культуры, их готовности поддерживать или менять существующую социокультурную систему. Теоретические рамки такого рода должны быть всеохватывающими, универсально применимыми, чтобы обеспечить максимальную полноту описания и сравнения изучаемых обществ. Но «индивидуальная психология» и «культурная

¹⁰³ Bandura A., Walters R.H. Principles of social learning. P. 434–435.

¹⁰⁴ Inkeles A., Levinson D.J. National character. P. 427.

¹⁰⁵ Linton R. The Cultural Background of Personality. L., 1952. P. 27.

реальность» со свойственной им подвижностью не позволяют построить теорию личности, отвечающую указанным критериям. «Это одно из важных препятствий систематическому описанию модальной структуры личности»¹⁰⁶.

Психоаналитическая антропология стала тем направлением изучения личности в культурном контексте, где в центре внимания оказалась микродинамика их связей. Так, Ж. Деврё рассматривал отношения «культура — личность» сквозь призму психических травм, источниками которых он считал:

- нарушения социальных связей, привычных для индивида;
- рассогласованность культурных паттернов, которые индивид вынужден использовать;
- нормированные нерешенные или неразрешимые проблемы в самой культуре;
- столкновение с явлениями, в ответ на которые в культуре нет защитных механизмов.

В таких ситуациях люди ведут себя неодинаково. Их поведение Деврё классифицировал следующим образом:

- нормальное — соответствует наличным культурным паттернам, которые интернализированы, но осознается, что их источник находится вовне;
- незрелое — внешний источник моделей осознается, но воспринимается неадекватно;
- невротическое — неадекватное восприятие культурных паттернов; перенос определенных значений с одного уровня связей личности с окружением на другой;
- психотическое — внешний источник культурных паттернов не осознается; значения отношениям с окружением приписываются произвольно;
- психопатическое — внешний источник культурных паттернов осознается, но они не принимаются; используется в своих целях культурная лояльность других; действия управляются не инстинктом, а супер-эго¹⁰⁷.

В таком же ключе У. Ла Барр говорил об «эмоциональном правдоподобии» магии и религии обусловленном тем, что «локусом сверхъестественного мира является область подсознания». Он обосновывал свою позицию отсылкой к микродинамическому измерению психоанализа, закрепленному в антропологии в следующих положениях:

- психодинамическая модель личности находит отражение в интерпретации элементов культуры;
- эго-функции (эго-адаптивная, эго-защитная, эго-интегративная) и их производные влияют на окружение личности;
- функциональная интерпретация «ид», «эго» и «супер-эго» позволяет объяснять поддержание целостности личности и культурной среды.

¹⁰⁶ Linton R. The Cultural Background of Personality. P. 429.

¹⁰⁷ Devereux G. The works of George Devereux. In: Spindler G.D. (ed.). The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, 1978.

М. Спиро с позиции психоанализа возражал против представления о полной детерминированности личности культурными факторами. Он отмечал, что фрейдистская модель, согласно которой личность как систему составляют три дифференцированные, но взаимосвязанные структуры: импульсивная, или ид; когнитивно-перцептуальная, или эго, и нормативно-предписывающая, или супер-эго — не только сложнее бихевиористской. Помимо этого одна из ее структур — ид — включает в себя желания и влечения, многие из которых часто, если не постоянно, конфликтуют с культурными ценностями и нормами. А поскольку ид — лишь одна из личностных структур, а другая — супер-эго — включает (среди прочего) освоенные культурные предписания и ценности, многие желания социальных акторов находятся в конфликте не только с культурными требованиями своей группы (внешний конфликт), но и друг с другом (внутренний конфликт). В последнем случае на уровне эго приходится искать компромисс между импульсами, ищущими выхода, и освоенными культурными нормами, предписывающими поведение. Картина усложняется, если учесть, что конфликт может быть как осознанным, так и бессознательным.

Согласно этой модели социальное поведение не следует рассматривать ни как непосредственное проявление гомогенной личности, ни как простую производную внешних культурных форм. Поведение определяется как конечный результат цепи взаимодействующих внутриличностных микрособытий: импульсы (ид), культурные нормы и личностные предпочтения (супер-эго), конфликты между ними и защита от конфликтов (эго). Чаще всего поведение — последнее звено этой цепи — соответствует культурным нормам, поскольку актер подчиняется супер-эго и разрешает конфликт, контролируя запретные импульсы с помощью механизма сознательного подавления или бессознательных защитных механизмов (включая регрессию). «Модель предполагает, что социальные акторы не просто порождение своей культуры, повторяющие ее форму и ценности. С помощью ценностей их личность описывается лишь частично. Ценности составляют только часть их мотивационной системы и нередко конфликтуют с другими, не менее сильными мотивами психобиологического происхождения. Последние можно взять под контроль, но не погасить, что порождает «недовольство» — состояние при котором социальный актер не в ладу с собой и со своей культурой»¹⁰⁸.

■ Становление и развитие личности

Из сказанного следует, что изменения в антропологии за последние два-три десятилетия коснулись не столько определения культуры, сколько концептуализации личности: предмета, тем, методов исследования. «В психологической антропологии предшествующих десятилетий человеческий разум рассматривался извне и как *tabula rasa*, на которую

¹⁰⁸ Spiro M.E. Culture and human nature. In: Spindler G.D. (ed.). The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, Los Angeles, L., 1978. P. 356–357.

записываются различные паттерны мышления и действия. Акцент помещался на реактивность личности, и изучение поведения было логическим выражением этой позиции. Теперь точка зрения перемещается извне вовнутрь; личность в ее развитии рассматривается изнутри, в связи с порождением мыслей и действий, которые, в свою очередь, влияют на внешнее окружение»¹⁰⁹. Об этом же говорит и другой известный антрополог Инхэм: «Психологические антропологи занимаются субъективными и социокультурными мирами и взаимодействием между ними, изучают социальные и культурные влияния на психологию индивидов и психологические основания социального поведения и культуры. Обширные интуитивные знания об этом есть у всех людей. Но они ограничены культурным и социальным горизонтом и, возможно, неосознанными мотивами и значениями. В рамках антропологии предпринимаются попытки преодолеть эти границы. Личность изучается в разных культурах, обсуждаются этнографические наблюдения и способы их интерпретации»¹¹⁰.

С этой точки зрения подвергается пересмотру традиционная для антропологии тема — значимость детства для становления личности. Если в 1960-х — 1970-х гг. антропологи указывали на детерминированность личности взрослого детским опытом, а исследователи культуры и общества акцентировали значимость социализации, особенно целенаправленного внушения моральных норм, то позже фокус интереса изменился. Подчеркивая нестабильность и фрагментарную природу *self*, некоторые постмодернисты не только выражали сомнение в том, что личность как целое уходит корнями в детство, но даже в пользу самого понятия «личность». Обоснования детских истоков структуры личности взрослого имеют различные формы и разделяются теми, кто готов считать, что детский опыт имеет «важные последствия для формирования личности, и обнаружить сложность и специфичность в индивидуальном психологическом развитии»¹¹¹.

В то же время уже доказано, что не всякий детский опыт является формирующим, а его последствия — предсказуемыми. Разумеется, он может влиять на какие-то диспозиции, отношения к объектам; основы представлений о себе и моральных суждений могут корениться в детском опыте. Однако социальные нормы, культурные ценности, идентичности и способы самопрезентации в основном приобретаются в более старшем возрасте.

Культурное содержание того, что ребенок узнает о морали, правовых нормах, религии, искусстве и пр. через прямой контакт с агентами социализации, может оказаться менее значимым, чем опыт социальных отношений, в контексте которых осуществляется обучение. Даже самые яркие ранние переживания впоследствии могут забыться, заместиться другими впечатлениями.

¹⁰⁹ Harkness Sakra. Human development in psychological anthropology. In. Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. Op. cit. P. 38–39.

¹¹⁰ Ingham J.M. Psychological Anthropology Reconsidered. Cambridge, 1996. P. 24.

¹¹¹ Ibid. P. 83–84.

Ребенок интерпретирует события в зависимости не только от врожденных способностей эмоциональных реакций, воображения, но и от своего весьма ограниченного жизненного опыта. Во многом сами дети являются авторами значений и последствий своих переживаний, исходя именно из него, а в детстве он быстро меняется.

Еще Фрейд признавал, что влияние детского опыта на личность многообразно и непредсказуемо. Он отмечал, что развитие ребенка детерминируется врожденными свойствами, но не только. Память о раннем опыте проверяется последующим и изменениями ментальных привычек и кругозора. Следы прошлого претерпевают «ретранскрипцию» или реструктурирование под влиянием последующих фантазий, осмыслений и опыта. «Прошлое не просто формирует настоящее; настоящее также формирует прошлое... все же есть серьезное основание полагать, что культурные представления и навыки могут быть индивидуально значимыми потому, что опираются на подсознательную память о детском опыте и фантазиях. Из этого, впрочем, не следует, что сходные культурные представления и навыки у разных людей обусловлены одинаковыми бессознательными воспоминаниями. В одном отношении их воспоминания могут быть индивидуализированными, в других — могут отражать универсальные или почти универсальные проблемы детского развития»¹¹².

В таком теоретическом контексте понятие *self* подразумевает ориентацию личности в будущее и обеспечивает когнитивные рамки для оценки возможностей интегрировать опыт и отказываться от устаревших представлений.

Исследования показали, что *self*-представления устойчивы во времени, и индивиды сопротивляются попыткам других изменить или отрицать их; они также оказываются достаточно последовательными в их взаимосвязи. Именно с помощью этого концепта антропологи объясняют вариации и изменения диспозиций и проявлений эмоций, формирование и использование культурных схем, заученных в процессе ранней социализации. Такие схемы приобретают личностные значения, поскольку они интегрируются на уровне *self*, актуализуя и направляя основные представления и паттерны поведения. И хотя подсознательные следы детских переживаний могут продолжать влиять на желания и волевые проявления в зрелом возрасте¹¹³, они могут впоследствии стать объектом рефлексии и измениться под влиянием активности *self*.

Субъективность и социокультурная среда связаны через процессы взаимодействия и коммуникации. При этом личность включает в себя нечто большее, чем способности к освоению языка и культуры, а также к самоорганизации и моральной оценке. Речь идет о возможности сопряжения внешних воздействий и внутренних импульсов индивида, устойчивых и изменчивых аспектов его связей с окружением, функциональных ролей и личностных идентичностей в ситуациях социальных интеракций, обеспечиваемых активностью *self*. Поскольку такое сопряжение необходимо для воспроизведения общества, его пытаются до-

¹¹² Ingham J.M. Psychological Anthropology Reconsidered. P. 87.

¹¹³ Ibid. P. 91.

стичь путем социализации детей и взрослых, и оно существует в каждой социальной системе как выраженная тенденция или реальный факт. Исследователи не утверждают, что обусловленные им связи стабильны и универсальны: расхождения могут порождаться изменениями в любой из систем, составляющих общество. Соответственно возможна их институционально или лично обусловленная неконтролируемость. Восстановление относительного соответствия между ними подразумевает, что личностные изменения не противоречат институциональным. Спиро вообще считает, что основная задача психологической антропологии состоит в выявлении способов влияния личности на функционирование социокультурной системы в ее устойчивом и меняющемся состоянии.

Такой системой, где лучше всего прослеживаются связи между личностными и культурными характеристиками, является институт. ЛёВин считает заслугой ранних представителей направления «культура и личность» определение зоны пересечения социологических и антропологических функционалистских представлений об институтах и психологических теорий личности¹¹⁴.

Кардинер и Уайтинг разделили институты на два класса: формирующие личность и формируемые ею. «Жесткие» (первичные) институты — экология, экономика, модели расселения, стратификация, — по их мнению, влияют на формирование личности; «мягкие» (вторичные) институты — религия, магия, фольклор — рассматривались как обусловленные побуждениями (в том числе потребностями) людей. Первые репрезентируют реальность, к которой следует адаптироваться, а вторые — культурное выражение мотивов людей, адаптируемое к социально значимым ситуациям. Таким образом, в концепции культуры нашла примирение фрейдистская оппозиция между влечениями и реальностью, между императивами дюркгеймовских социальных принуждений и бессознательными импульсами. Под влиянием Вебера Уайтинг ввел третий класс институциональных феноменов — ценности, представляющие собой защитные механизмы, регулирующие когнитивные расхождения между мотивирующими целями и императивами реальности. Однако эта трехмерность, с виду остроумная и правдоподобная, даже по мнению сторонников не облегчает исследовательскую ситуацию. Семья, например, не встраивается в этот ряд институтов, поскольку является, с одной стороны, частью социальной структуры и инструментом формирования личности, а с другой — значимой ареной эмоциональных проявлений¹¹⁵.

Ранее уже говорилось, что в классической функционалистской интерпретации социальный институт включает в себя функциональные роли, состоящие из нормативных предписаний и правил, усиленных позитивными и негативными санкциями. Поведение индивида может быть либо конформным, либо девиантным по отношению к выполняемой им роли и в зависимости от этого подвергается санкциям. Однако,

¹¹⁴ LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. 1974. P. 85.

¹¹⁵ Ibid. P. 85–86.

как выяснилось, модель конформности/девиантности относится лишь к небольшому количеству институтов, даже принудительных. По большей части поведение невозможно однозначно классифицировать как конформное или девиантное, поскольку нормы не всегда выражены эксплицитно.

Деление институтов на два класса (первичные и вторичные) оказывается чрезмерно упрощенным и не подтвержденным эмпирически. Институты следует понимать как предоставление индивидам ограниченной совокупности возможностей поведения в стандартных ситуациях, из которых он может выбирать сам. Если модели выбора у целого ряда индивидов совпадают, последствием этого может быть поддержание или изменение существующей нормы. Социальную роль следует рассматривать как идеациональную нишу, в пределах которой перед исполняющим ее индивидом открываются определенные возможности, и исследователь должен провести различие между компонентами ситуационных давлений и личностных диспозиций. «Прожективная система» культуры составляет не особый класс институтов, но присущий им всем аспект социального поведения, который в каждом из них проявляется в своей мере¹¹⁶.

Институты рассматриваются как центральное средство социокультурной адаптации членов общества. Согласно ЛёВину, процесс адаптации состоит из нескольких стадий:

— Изначальная адаптация генотипически различных индивидов к нормативному принуждению посредством преднамеренной социализации. Адаптационные модели институционализированы в культуре и могут выбираться родителями (и другими агентами ранней социализации) в соответствии с генотипическими особенностями ребенка для его более успешной социализации.

— Вторичная адаптация индивидов к нормативному окружению посредством выбора социального поведения. Индивидуальный генотип является постоянным источником импульсов, желаний, идей. В процессе социализации складывается нормативный образ себя, составляющий центр его фенотипического социального характера и обеспечивающий систему критериев для отбора из генотипических импульсов. Соответственно, занимая каждую ролевую или иную социально-экологическую нишу, он соотносится с ее требованиями, поощрениями-наказаниями, с одной стороны, и со своими генотипическими диспозициями — с другой, и выбирает соответствующие модели поведения.

— Адаптация совокупности личностных характеристик популяции к нормативным требованиям посредством давления социальных санкций. «Некоторые люди имеют личностные черты, более соответствующие окружению, в котором они функционируют. Как следствие, они проявляют больше таланта, мастерства, гармоничности в исполнении роли, способны достичь значительных успехов и социального поощрения. Другие люди, будучи способны в процессах социализации и адаптации освоить нормативно предписанные черты, с большим трудом следуют

¹¹⁶ LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. P. 87–88.

ролевым требованиям, поскольку их генотипические диспозиции менее соответствуют императивам окружения. Соответственно они менее способны достичь успеха и социального поощрения и более склонны к девиантному поведению»¹¹⁷. В этих терминах адаптация интерпретируется в терминах вариативно-селективной модели, механизмов, которые действуют на разных личностных уровнях в направлении устойчивой интеграции индивидуальных диспозиций и социальных норм. «Эта модель предполагает значительные межпопуляционные различия реакций на окружение и непроницаемость процесса адаптации для сознательного контроля над селекцией, а также значимость поведения родителей и других агентов социализации... и мы должны значительно больше, [чем сейчас], знать об их когнициях и других основаниях их решений, чтобы понять, как [отношения между ними и субъектами социализации] организованы в популяциях, относящихся к разным культурам»¹¹⁸.

В соответствии с тем, что в обществе принято разделять стабильное и нестабильное (в том числе переходное) состояние, рассматриваются характерные для них модели адаптации.

Адаптация в стабильном обществе. В стабильном обществе выделяется три основных типа мотивационных оснований конформности по отношению к культурным нормам: добровольная конформность; вынужденная конформность с мотивационным смещением; нормативный плюрализм.

Добровольная конформность — адаптационная модель, разработанная М. Спиро¹¹⁹. Она соответствует ситуации, при которой ролевое поведение жизненно функционально и для личности, и для социальной системы. Это оптимальный для обеих сторон компромисс. Он основан на высокой степени конгруэнтности ролевых предписаний и генотипических личностных диспозиций. Оптимальная адаптация может достигаться за счет того, что:

- институциональные нормы, выработанные предыдущими поколениями, удовлетворяют последующие;
- нормы оставляют достаточное пространство для индивидуальных адаптационных поисков путем проб и ошибок.

Вынужденная конформность: индивид подчиняется нормативному давлению и выполняет роль, препятствующую проявлению частных мотивов, вызываемых ею. Спиро утверждал, что вынужденная конформность является мотивированным поведением, вызываемым сильными внутренними стимулами (страх наказания или желание выжить).

Нормативный плюрализм. В социально дифференцированном обществе существует множество норм, соответствующих его разделению на культурно обособленные социальные страты, географические регионы, сельские и городские сообщества, этнические, конфессиональные, профессиональные группы и т. п. Сегодня принадлежность к этим группам

¹¹⁷ LeVine R.A. Culture. Behavior and Personality. P. 134–135.

¹¹⁸ Ibid. P. 135.

¹¹⁹ Spiro M.E. Social systems, personality and functional analysis. In: Kaplan B. Studying Personality Cross-Culturally. Evanston. 1961.

произвольна. Поэтому люди могут выбирать из них те нормы, которые приемлемы для них. Разнообразие адаптационных компромиссов можно рассматривать не только с точки зрения индивидуального жизненного пространства, но и в историческом контексте, часто остающемся за пределами функционального анализа. В его рамках социокультурное окружение представляется как нормативная рациональная система с логически взаимосвязанными частями, определяющая и индивидуальные, и коллективные цели. Такое описание обычно оставляет без внимания зоны неопределенности и динамические черты этого контекста, а также различия в индивидуальных целях. «Однако институциональное окружение не является рациональной системой; оно рационализируется с помощью идеологии, о которой этнограф узнает от информантов. Процесс формирования норм и убеждений когнитивно сопровождается их институционализацией и требует со временем их трансформации на психологическом уровне»¹²⁰.

Известно, что при изменении институционального окружения индивиды вынуждены адаптироваться к нему, чтобы выжить или удовлетворять свои потребности¹²¹.

Институционально вызванные изменения личностной адаптации ЛёВин разделяет на три типа:

- Изменения в содержании или усилении нормативных требований к выполнению роли. Это может произойти из-за изменения законов, из-за индустриализации, модернизации, — процессов, благодаря которым предшествующие модели адаптации индивидов оказываются неадекватными. Чтобы обрести социальное благополучие, им необходимо изменить не только поведение, но также установки и опыт, обуславливающие его.
- Изменения в структуре возможностей. То, что происходит в окружении может не принуждать индивида к изменениям, но предоставить новые возможности для реализации его интересов и запросов. Их можно реализовать в большей или меньшей мере, вовсе отказаться от них. Это вопрос личного выбора, а не принуждения.
- Изменения в масштабах и сложности окружения. Когда общества с различными нормами и другими системами давления объединяются или интенсивно взаимодействуют, индивиды оказываются перед лицом новых требований и возможностей. Они не замещают прежние стандарты, но их так или иначе приходится осваивать¹²².

Личностно индуцированные изменения в культурной адаптации. Они являются результатом перераспределения генотипических личностных диспозиций в популяции; ослабления поддержки существующих психосоциальных компромиссов; формирования новых компромиссов. Такие изменения почти всегда являются непланируемыми и нерегулируемыми побочными продуктами макросоциальных процессов, таких

¹²⁰ LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. P. 144–145.

¹²¹ Inkeles A., Levinson D. National character: the study of modal personality and sociocultural system. In: Lindzey G., Aronson E. (eds.). The Handbook of Social Psychology. Reading, Mass., Menlo Park, Calif. L., 1969. Vol. 4.

¹²² LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. P. 154–155.

как демографические изменения, смена идеологии, урбанизация и социальная мобильность¹²³.

Адаптация в меняющемся обществе. В меняющемся обществе адаптационные процессы имеют иные формы, чем в стабильных условиях.

Культурные изменения. Если распределение личностных диспозиций ролевого поведения или ценностных ориентаций не остается постоянным от поколения к поколению, то происходит постепенная кумуляция инноваций, меняющая нормы приемлемого фенотипического поведения. Эти изменения начинаются с неопределенности нормативных установлений, поскольку ролевое поведение никогда не предписано полностью и обычно допускает вариации, которые, как правило, остаются незамечаемыми, не складываются в тенденцию, но кумулируются. В этом качестве они не приобретают значения, рационально фиксируются как девиации по отношению к культурным нормам и осознаются в качестве таковых только ретроспективно¹²⁴.

Организационная конкуренция и соперничество. В сложном дифференцированном обществе каждая институциональная область характеризуется множеством организаций со своими нормами, соперничающих за членство, поддержку и доверие индивидов, имеющих возможность выбирать между ними. Конкуренция может привести к доминированию каких-то организаций благодаря тому, что они привлекли больше членов и сторонников, чем другие. Таким образом, личные решения в совокупности обусловили выбор определенного адаптационного компромисса и придали ему общественное признание и нормативную окраску. Если в его рамках лидирующая группа предлагает нормы, отличные от установленных прежде, то их изменение считается лично обусловленным.

Когда распространяется широкое недовольство существующими организациями, это означает расхождение между нормами и мотивами на институциональном или личностном уровне. В это время быстро увеличивается количество альтернатив приведения их в соответствие, что само по себе является адаптационным ответом на разрушение предшествующих компромиссных образований¹²⁵. В процессе конкуренции и отбора одни из наличных вариантов приобретают большее количество сторонников и укрепляются в качестве социально приемлемых, а другие либо отвергаются, либо сохраняются на периферии социокультурного пространства. Нормативный плюрализм позволяет последним занять свою экологическую нишу. Они представляют собой успешные решения для социальных меньшинств, и эти решения могут впоследствии оказаться социально востребованными в достаточно широких масштабах¹²⁶.

Успешная инновация в благоприятных обстоятельствах. В этом случае культурные изменения сопровождаются активным поиском вариантов адаптации и отбором компромиссов между ними. Отказ от стереоти-

¹²³ Ibid. P. 155–156.

¹²⁴ Ibid. P. 157–158.

¹²⁵ Wallace A.F.C. Revitalization Movements // American Anthropologist. 1956. № 58. P. 264–281.

¹²⁶ LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. P. 159–160.

пов воспринимается как благоприятный, находит широкое распространение и принимается без значительного сопротивления. Происходит конструктивное освоение и использование наличных возможностей. Инновации такого типа прямо не противостоят существующим нормам, но их быстрое распространение вытесняет предшествующие адаптационные и нормативные образования. Однако некоторые из таких ранее установленных когнитивных и эмоциональных моделей, согласно ЛёВину, не вполне поддающихся вербальной формулировке или волевому контролю, влияют на решения индивида относительно адаптации в меняющемся окружении. Их компоненты сохраняются даже при освоении новых культурных образцов. Особенно устойчивыми являются бессознательные их составляющие, обуславливающие ментальные процессы, экспрессивные проявления, механизмы адаптации. Соответственно изначально сложившиеся в систему личностные диспозиции затрудняют освоение новых жизненных условий.

ЛёВин выделяет четыре модели связей между культурными и личностными изменениями:

- «постоянство»: социокультурные институты меняются без заметных изменений в структуре личности или отношениях с ближайшим окружением. Материальные и институциональные изменения происходят обычно быстрее, чем изменения в личностных диспозициях.
- «слом» (деконструкция): социокультурные изменения вызывают у индивидов тревожность, стресс и могут привести к психопатологии. Они рассматриваются как дезинтеграция и разрушение ранее существовавших социальных норм, ценностей, ожиданий. Новые образования такого рода складываются медленнее, чем возникают индивидуальные проблемы. Необходимость принятия самостоятельных решений порождает личностные напряжения, а новые ситуации воспринимаются как источник опасности (реальной или воображаемой);
- «прогресс»: личность приобретает новые знания, навыки, формы поведения, соответствующие изменениям в окружении;
- «новый код»: в ответ на аномию, порождаемую вторым случаем, складывается новый нормативный порядок на объединении жизнеспособных традиционных и новых культурных элементов. По мере того как все большее количество членов общества принимает этот код, он институционализируется, а сложившийся на его основе социокультурный порядок обретает массовое доверие. Частным случаем этого явления можно назвать ревитализацию прежних идеологических ресурсов культуры, которые по-новому синтезируются в изменившихся условиях.

Итак, можно подвести некоторые итоги сказанному. Самые ранние исследования в рамках направления «культура и личность» начались в Колумбийском университете. Центральными фигурами в 1930-х гг. были М. Мид, Р. Бенедикт, А. Кардинер. Направление завершилось в 1950 гг., хотя отдельные исследования — особенно сравнительно-культурные — продолжались еще некоторое время и по-прежнему базировались на

функционалистских и психоаналитических постулатах, хотя и подвергаящихся критическому пересмотру.

После Второй мировой войны предпочтение стало отдаваться бихевиористскому направлению, изучению наблюдаемого поведения (а не внутреннего строения личности), к которому можно было применять количественные методы. В то же время, по мнению Хью, предложившего переименовать это направление в психологическую антропологию (в 1961 г.), «главной задачей психологических антропологов является изучение сознательных и бессознательных идей, управляющих человеческими действиями»¹²⁷.

Хью характеризует направление «культура и личность» как любую научную работу, где:

- «исследователь владеет антропологическими концептами;
- индивид считается локусом культуры;
- культура трактуется как независимая или зависимая переменная в связи с личностью;
- антрополог использует психологические концепты или приемы, а психолог представляет данные в форме, пригодной для антропологов;
- предметная область «культуры и личности» эквивалентна сравнительно-культурным исследованиям личности и социокультурных систем и связана с решением таких проблем, как:
 - связь социальной структуры и культуры с модальными паттернами воспитания детей;
 - связь модальных паттернов воспитания детей с модальной структурой личности, проявляющейся в поведении;
 - связь модальной структуры личности с ролевой системой и проективными аспектами культуры;
 - связь всех этих переменных с паттернами девиантного поведения, варьирующегося от одной группы к другой;
- теории и гипотезы могут заимствоваться из любой науки о поведении, но для направления «культура и личность» специфичным предметом исследования являются общие личностные черты, характерные для естественных групп. Изучение индивидуальных различий не входит в задачи направления, равно как и социально-психологические эксперименты, связанные с групповыми различиями. Последствия поведения множества индивидов в обществе составляют пограничную область, но в центре внимания находятся групповые различия внутри общества;
- исследователи соотносят поведение с его предпосылками и не удовлетворяются просто описанием его характеристик, как это принято у социальных психологов¹²⁸.

В трактовке соотношения понятий культуры и личности и в содержаниях соответствующих теорий существовали полярные точки зрения. Одни полагали, что ход социокультурных процессов можно изучать

¹²⁷ Hsu F.L.K. Psychological Anthropology. P. 3.

¹²⁸ Hsu F.L.K. Psychological anthropology in the behavioral sciences. In: Handbook of International and Intercultural Communication. Molefi K.A. and Gudykunst W.B. (eds.). Newbury Park, L., New Delhi, 1989. P. 2.

независимо от отдельных личностей. Другие акцентировали связи индивидуальных различий и культурных динамики и разнообразия в каждом обществе. Полнота теории была бы достигнута при следующих допущениях:

- возможно охватить все компоненты личности: от специфичных черт индивида, обусловленных его непосредственным окружением — биологическим, социальным, культурным, до универсальных, групповых и ролевых его характеристик.
- все человеческое поведение, за исключением случайных проявлений активности и рефлексов, является одновременно психическим и социокультурным по природе,
- культура рассматривается как контекст, где человеческие свойства реализуются.

В ранних исследованиях преобладал конфигурационизм и подчеркивалось формирующее воздействие мировидения, характерного для культуры, на ее носителей. В отношении следования нормам подчеркивалась пластичность человеческой природы, хотя отмечались и отклонения от них, обусловленные биологическими или индивидуально-специфичными причинами. Психоанализ привнес другие взгляды на природу человека. Теперь акцентировались биологические стимулы и потребности, способности их удовлетворения или фрустрирования. Здесь человек был не просто носителем культуры, но и источником не связанных ею спонтанных импульсов. Кроме того, под влиянием психоанализа усилилось внимание к детскому опыту и методам воспитания детей. Идеи культурной интеграции и образа мира могли сосуществовать с психоаналитическим подходом, но возникла тенденция связывать принцип интеграции с отношением родитель-ребенок и особенностями раннего опыта, а другим культурным факторам уделялось недостаточное внимание.

С психоаналитической терминологией пришли клиническая установка и внимание к индивиду. Проективные тесты, которые вначале были разработаны для клинической диагностики, теперь использовались в сравнительно-культурных полевых исследованиях; собирались материалы, фиксирующие истории жизни и сновидения. «Сторонники направления "культура и личность" во многом были эклектичными и неяркими неофрейдистами... По одному пункту они склонны были соглашаться — значимость понятия «проекция» в трактовке так называемых вторичных институтов»¹²⁹.

Барнау отмечает, что их исходный материал зачастую оказывался более ценным, чем теоретические психоаналитические интерпретации. Концепции, разработанные в период с 1940 по 1950 гг., — базовая структура личности, модальная личность и т. п. — способствовали развитию антропологии. Они используются в инструментальных целях до сих пор, хотя оказались недостаточными для объяснения сути межкультурных различий и механизмов поддержания и изменений культурных феноменов. В свое время еще Крёбер отмечал, что «...недавние попытки придать каждой культуре определенного двойника вроде „базовой струк-

¹²⁹ Hsu F.L.K. Psychological anthropology in the behavioral sciences. P. 164–165.

туры личности" или "модальной личности" заходят слишком далеко. Если соответствия и существуют, то они, очевидно, лишь частичны»¹³⁰. Позже Коттак высказался более резко, отметив, что базовая структура личности осталась абстрактным понятием, поскольку антропологи, «пытаясь описать типичные личностные структуры, на самом деле описывали сконструированные ими репрезентации»¹³¹.

Концепция национального характера так и не была сформулирована в общепризнанном виде. Из многочисленных трактовок удержалась только ценностная, поскольку позволяла продемонстрировать межкультурные различия. Но и она не имела достаточной концептуальной базы, чтобы объяснить их сущность и происхождение.

Культурно-детерминистская и фрейдистская модели оказались сходными лишь в одном: чаще всего поведение соответствует культурным нормам. Однако не были объяснены механизмы, действие которых обуславливает само поведение: один и тот же его тип может быть обусловлен и вызываться разными причинами. Так, агрессивные проявления связывались и с недоразвитым эго (недостаточный контроль импульсов), слабым супер-эго (недоосвоенность культурных ценностей, противостоящих агрессии), и мощным ид (сильные враждебные импульсы). В то же время неагрессивная реакция на фрустрацию трактовалась как следствие жесткого контроля супер-эго над сильными враждебными импульсами, а не производная неагрессивной культуры.

Сторонники поиска собственных закономерностей развития культуры, независимых от психологических, пытались редуцировать личностные явления к культурным. Обе редуционистские программы были подвергнуты критике в рамках самого направления. Попытка редуцировать культурные феномены к психическим означала бы возвращение к допущению о «врожденных идеях», несостоятельность которого уже была ранее доказана с выявлением влияния природных факторов на формирование культурных явлений. Попытка редуцировать психические феномены к культурным, заученным оставляла без объяснения появление инноваций.

В 1960-х гг. направление «культура и личность» начинает угасать. Хонигман отмечал, что этот процесс стал заметным уже в 1950-х гг. «Сегодня можно сказать, что школа «культура и личность» с ее успешными попытками проникнуть в психологию личности и включить социокультурные понятия в свой концептуальный аппарат, легитимизировать использование в антропологии концепции личности пришла к завершению»¹³².

Работа в этом направлении продолжалась, но акцент помещался на выявлении нерешенных вопросов, уточнении методов и понятийного аппарата. «Различные теоретические подходы концентрировались на множестве концептуальных противоречий. Каждый отражал определенную их сторону и порождал дополнительные, а для их разрешения возникали новые подходы»¹³³.

¹³⁰ Kroeber A.L. Anthropology. N. Y., 1948. P. 588.

¹³¹ Kottak C.Ph. Cultural Anthropology. N. Y., 1932. P. 229.

¹³² Spiro M. In: Hsu F.L.K. (ed.). Psychological Anthropology. Homewood, Ill., 1961. P. 468.

¹³³ Barrett S.R. The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L., 1984. P. 4.

Изучение картины мира, вначале близкое к ценностному подходу, стало исходной точкой когнитивной антропологии, которая в 1950-е гг. все дальше отходит от психологии, от поиска способов преломления культуры в сознании личности, влияние культуры на психику и поведение индивидов. В это время здесь усиливается влияние французского структурализма, в результате чего складывается американская версия, получившая название символической, или интерпретативной, антропологии.

Многочисленные исследования в рамках направления «культура и личность» так и не привели к успеху в отыскании личностных структур, характерных для культуры в целом. Поэтому к 1970 гг. многие антропологи пришли к выводу, что в этой науке не место психологии личности, поскольку не удалось доказать даже связь между практикой воспитания детей, социализации и личностной структурой. «Возможно, освоение культуры осуществляется не столько благодаря практике обучения, сколько вопреки ей» и «последующие стадии образования не просто прибавляют новое содержание в уже сложившийся тип психологической структуры обучающихся, но меняют эту структуру как таковую»¹³⁴.

В 1970-х гг., когда во многих социальных науках начала утверждаться интерпретативная позиция, в психологической антропологии еще продолжались психоаналитические разработки¹³⁵. Однако и здесь начался период рефлексии. Все больше внимания уделялось тому, кем и как она создавалась, работе самих антропологов. Происходит сближение с интерпретативными идеями.

Трактовка культуры перестает быть психологической и все более становится семиотической. «Является ли культура системой стереотипов или моделей группового поведения? ...Принимая первую точку зрения, мы признаем, что культуру следует изучать путем прямого наблюдения; предпочтение второй означает, что культуру нельзя изучать непосредственно, поскольку она представляет собой идеалы, концепты и знания, проявляемые в наблюдаемом поведении и окрашивающие его»¹³⁶.

С развитием интерпретативной антропологии в 1960-х — 1970-х гг. исследователи культуры больше не обращались к психологии. Барьер между ними установило новое поколение антропологов, к которому принадлежал К. Гиртц. И вплоть до последних лет при изучении культуры и моделей поведения к психологии не обращались.

Резюме

Исходные допущения и границы применимости теоретических работ, осуществленных в рамках направления «Культура и личность», можно представить следующим образом.

¹³⁴ Keesing R.M., Keesing F.M. *New Perspectives in Cultural Anthropology*. N. Y. etc., 1971. P. 340.

¹³⁵ White G.M., Lutz G.A. Introduction. In: Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. (eds.). *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge, 1994. P. 4.

¹³⁶ Cole J.B. *Anthropology for the Nineties*. N. Y.; L., 1988. P. 73–74.

1. Истоки личностного формирования.

1. Это направление антропологических исследований значимо с точки зрения представленности здесь индивидуального уровня человеческого существования. Следует подчеркнуть, что в отличие от психологии личность не является здесь специальной предметной областью исследования. В качестве таковой принимаются те ее черты, которые способствуют поддержанию социальности в функционалистской трактовке, а также способы освоения этих черт, принятые в обществе.

2. Формирование личности считается обусловленным как внутренними индивидуальными, так и внешними социокультурными факторами. Такая позиция характерна практически для всех исследований, относящихся к направлению «культура и личность». Обычно, когда речь идет об этом теоретическом направлении, в его рамках принято противопоставлять друг другу две ключевые ориентации: бихевиористскую и психоаналитическую. Считается, что первая предполагает имманентные причины личностного формирования и развития, тогда как вторая связывает эти процессы исключительно с внешними социокультурными факторами. Однако такое противопоставление вряд ли правомерно.

3. Та ориентация, которая определяется как бихевиористская, подразумевает определенные внутрииндивидуальные предпосылки, врожденные человеческие свойства, которые обуславливают возможность освоения типичных форм поведения, деятельности, отношений, осуществляемых в стандартных социокультурных ситуациях. Однако акцент помещается не на этих свойствах, а на внешних проявлениях, на способах ограничения и организации, активности обеспечивающих ее социокультурную приемлемость. Врожденные свойства человека, своего рода антропологические универсалии, принимаются в качестве базовых предпосылок, детерминирующих возможности освоения и использования паттернов поведения, допустимых в обществе и культуре.

4. Психоаналитическая ориентация предполагает значимость изменений не столько паттернов поведения, сколько внутрииндивидуальных характеристик — интересов, ценностных ориентаций, мотивов и т. п.

В этом случае в качестве независимых переменных принимаются внешние воздействия, рассматриваемые как репрезентирующие общество и культуру. Исследование направлено на выявление того, каким образом и в каком направлении они определяют формирование, изменение или сохранение этих личностных характеристик

Направление «культура и личность» предназначено для изучения того, как на индивидуальном уровне люди осваивают и используют социально приемлемые формы активности и таким образом поддерживают социокультурную жизненную среду. Эти процессы считаются обусловленными как врожденными свойствами человека, так и внешними социокультурными условиями. Соответственно задачи исследования заключаются в выявлении механизмов внешнего воздействия, а также внутрииндивидуальных, обуславливающих освоение и закрепление социально значимых характеристик личности. Сторонники бихевиористской ориентации основное внимание уделяют внешним детерминантам формирования личности, способной к поддержанию устойчивых характеристик общества и культуры. Сторонники

психоаналитической ориентации акцентируют значимость внутрииндивидуальных механизмов контроля, регулирующих социальную приемлемость поведения личности.

II. Личность как целостность и ее составляющие.

1. Вне зависимости от направленности исследования личность изначально определяется как единая целостность, как система. Это означает, что индивидуальные проявления активности и коммуникативные акты не являются непосредственными и спонтанными, но детерминированы личностной системой.

2. Такая концептуализация связи человека с окружением предполагает необходимость определить строение этой системы. В зависимости от направленности исследования она выстраивается по-разному. В бихевиористской трактовке акцент ставится на совокупности взаимосвязанных заученных паттернов поведения, соответствующих типичным социально значимым ситуациям. Они актуализируются, становятся действиями как реакции на стандартные ситуационные стимулы. Способы освоения, фиксирования, систематизации паттернов поведения, а также их актуализации связываются с механизмами подкрепления — поощрениями и наказаниями, — принятыми в культуре.

Сторонники психоанализа выстраивают структуру личности в соответствии с классической фрейдистской трехуровневой моделью. Непосредственная связь индивида с окружением, обусловленная антропологическими биологическими свойствами, находит отражение в понятии бессознательного. В этой зоне, называемой Оно (Ид), происходит отбор прямых реакций организма на воздействия окружения и накопление его собственных побуждений. Внешние социокультурные императивы в процессе социализации фиксируются на уровне Сверх-Я. Это совокупность норм и правил, обусловленных необходимостью поддерживать социальные системы. Между ними находится область, называемая «Я», которая регулирует соотношение импульсов и внешних ограничителей и в каждой ситуации взаимодействия и коммуникации обеспечивает социально приемлемые формы индивидуальной самоактуализации.

3. Таким образом, в рамках направления «культура и личность» существует две модели личности как системы — поведенческая и психодинамическая, которые можно объединять в общую исследовательскую модель на функциональной основе. Паттерны поведения и внутрииндивидуальные состояния становятся сопоставимыми, если определить их функциональную значимость для поддержания интегрированности личностной системы и социокультурной адаптированности индивида.

Исследование личности как системы предполагает выявление типичных характеристик поведения индивида и его внутренних состояний. Изучение связей между ними и выделение среди них наиболее устойчивых становится основанием для допущения, что они составляют структуру личности, организующую ее поведение в типичных социокультурных ситуациях. Такое организованное поведение, освоенное в процессе социализации и представляющее собой заученные культурные паттерны, по отношению к социокультурным системам можно рассматривать как элементарный механизм их воспроизведения на индивидуальном уровне.

III. Типология культуры и личности: организация многообразия.

1. Определение устойчивых связей между личностью и социокультурным окружением потребовало построения таких моделей общих систем, которые были бы сопоставимыми по характеристикам, доступным наблюдению. В рамках этого направления культура представлена такими легко операционализуемыми понятиями, как черты, темы, паттерны, конфигурации. Черты рассматриваются как элементарные производные совместной активности людей, зафиксированные в вещественных и символических артефактах. Темы называются совокупности таких артефактов, сконцентрированных вокруг заметных событий, имеющих долгосрочные социально значимые последствия, или устойчивых, важных для членов общества проблем. Эти темы характеризуются особыми формами организации совместной активности людей, или культурными паттернами. Распределение в обществе тем и паттернов называется культурными конфигурациями. Все эти понятия могут быть переведены в единицы наблюдения и анализа.

2. Понятие личности также операционализовано. Элементарными единицами, из которых выстраивается личностная система, считаются черты характера. Они проявляются в повторяющихся стереотипах поведения и суждений, соответствующих типичным ситуациям взаимодействий и коммуникаций. Такие ситуации определяются характерными для культуры темами.

Личностные черты в объединении их внешних проявлений применительно к паттернам культуры определяются как паттерны поведения. Их социальная значимость в качестве оперативных единиц, осваиваемых и используемых членами общества в контексте социальных взаимодействий и коммуникаций, зависит от их места в культурной системе.

3. Таким образом, языки описания культуры и личности становятся сопоставимыми. Соответственно при изучении связей между поведением людей и воспроизведением социальных и культурных форм открывается две очевидных возможности. Движение от личностных черт к культурным конфигурациям путем последовательного обобщения единиц наблюдения и анализа. Движение от культурных конфигураций к личностным чертам с постепенным продвижением от социально типичных культурных образований к личностно типичным проявлениям.

4. Исходя из этих теоретических положений, выстраиваются типологии личности. В зависимости от исследовательских задач основания для таких построений оказываются различными. Причем по мере накопления знаний в этой области все более очевидным становится тот факт, что предполагаемые типологии носят инструментальный, а не субстанциональный характер. Иными словами, речь идет о построении разного рода идеальных типов как систем соотнесения для теоретической организации и интерпретаций вариаций поведения людей в стандартных социокультурных ситуациях.

IV. Динамика личности в социокультурном контексте.

1. Ключевое теоретическое представление о структуре личности как устойчивом образовании, идентифицирующем своеобразие индивида

на протяжении всего жизненного цикла, расходилось с другим, столь же значимым и заимствованным из психологии, — о развитии личности, т. е. об изменении ее характеристик по ходу жизни. Это расхождение до сих пор не разрешено, и модель личностного развития в строгом смысле слова так и не построена. Тем не менее динамическому аспекту связей личности с социокультурным окружением уделялось достаточно серьезное внимание.

2. Динамика связей между личностью и социокультурным окружением рассматривалась в нескольких ракурсах:

— Процессы социализации (инкультурации): в их ходе индивид приобретает знания и навыки, необходимые для адаптации в социокультурном окружении; выделяются процессы первичной и вторичной социализации, характеризующиеся тем, что вначале происходит первоначальное освоение реальности, а затем на эту основу наслаивается все новый и новый опыт. С этой концепцией связывается и понятие ресоциализации, предполагающее, что индивиду приходится деконструировать прежние привычные модели адаптации и формировать новые.

Процесс социализации подразумевает, что в течение жизни индивид движется в социокультурном пространстве, переходя из одних социокультурных групп в другие, осваивая разные культурные коды, сталкиваясь с разными агентами социализации. Все эти контакты оставляют следы на уровне индивидуального опыта, и каждому его фрагменту соответствует пребывание в определенных точках социокультурного пространства. До сих пор вопрос о форме или формах процесса социализации с точки зрения динамики связи индивидов с окружением даже не ставился; в то же время попытки установить связь между структурой личности и динамикой социализации выразились в акцентировании значимости детского опыта, который якобы предопределяет дальнейшее развитие личности;

— Концепция личностных кризисов: она в известной степени представляет собой альтернативу чрезмерному значению, приписываемому первичной социализации. Ее сторонники исходят из допущения, что человек на протяжении жизненного цикла переживает ряд психобиологических кризисов. От того, как в эти переломные моменты устанавливаются связи с социокультурным окружением, зависит, преодолевает он кризис за счет активного обновления собственного опыта или же пассивно подчиняется внешним давлениям. Таким образом, личностная динамика представляется как дискретный процесс, в ходе которого при каждом кризисе у индивида есть возможность изменить свои паттерны поведения и мировидение. Если эти возможности реализуются, то говорят о личностном развитии. Если индивид не может или не хочет ими воспользоваться, то на ранних возрастных стадиях это квалифицируется как задержки в развитии, а на более поздних — как начало инволюции.

Итак, личностная динамика в рамках направления «культура и личность» необходимым образом связана с социокультурным окружением, которое одновременно является и источником необходимой для индивида информации, и полем для его самоактуализации. Поэтому

изучение процессов социализации и инкультурации подразумевает поиск ответа по крайней мере на два основных вопроса:

- какой опыт и благодаря каким агентам индивид осваивает;
- каким образом и в каких областях социокультурного пространства он использует полученные знания и навыки и с каким результатом.

Из сказанного следует, что теоретическое направление «культура и личность» занимает важное место в приращении антропологического знания. Прежде всего следует отметить, что результаты осуществленных в его рамках исследований привели к необходимости пересмотреть способы формулировки ряда задач, связанных с изучением отношений людей с окружением:

- попытки установить прямую связь между понятиями «культура» и «личность» оказались неудачными, поскольку стало очевидным, что, во-первых, обе категории должны быть конкретизированы, а во-вторых, что между ними следует построить опосредующие звенья;
- представление о структуре личности оказалось эвристически неплодотворным, поскольку не объясняло изменчивости индивидуального поведения в подвижной жизненной среде;
- стремление построить модель личности, отображающую основные характеристики культуры, оказалось бесплодным, поскольку оба понятия трактовались в структурном ключе, а для описания и включения в их содержание динамических аспектов до сих пор не найдено адекватного социально-научного языка.

Все это ведет к формулировке новых проблем и гипотез, к разработке дополнительного понятийного аппарата. В то же время исследования в этой области способствовали формированию в антропологии ряда важных теоретических допущений, которые сегодня являются общепринятыми:

- социокультурную реальность можно понять только при условии рассмотрения ее с включением личностного измерения, где личность представляет собой промежуточную категорию между понятиями «индивид» и «социокультурное окружение»;
- в ходе социализации и инкультурации люди не механически воспроизводят культурные клише, но в процессах освоения и использования элементов окружения вносят в них микроизменения;
- социокультурная адаптация, таким образом, — это не просто приспособление индивида к окружению но и изменение его элементов в соответствии с собственными нуждами.

Продолжение этой исследовательской тематики может быть успешным в познавательном отношении, если конкретизировать масштабы и границы социокультурного пространства, доступные индивидуальному освоению и контролю, и вписать процессы социализации в контекст характерных для него взаимодействий и коммуникаций. При этих условиях движение индивида в таком пространстве и способы его самоактуализации можно проследить через его поведение в социально значимых проблемных ситуациях и в контексте повседневности. Совершенно очевидно, что такое направление позволит лучше понять микродинамику социокультурных процессов.

Литература

Культура и личность

- Adorno T.W., Frenkel-Brunswick E., Levinson D.J., and Nevitt Sanford R.* The Authoritarian Personality. N. Y.: Harper, 1950.
- Barnouw V.* Culture and Personality. Homewood, Illinois: The Dorsey Press. Inc. 1963.
- Benedict R.* Patterns of Culture. N. Y.: Houghton Mifflin, 1934.
- Brim O.G., Jr.* Adult socialization // Socialization and Society. Clausen J.A. (ed.). Boston: Little, Brown, 1968.
- Brim O.G., Jr. and Wheeler S.* Socialization after Childhood. N. Y.: Wiley, 1966.
- Brinton D.G.* The aims of anthropology // Proceedings of the American Association for the Advancement of Science. 1895. V. 44.
- Chance N.A.* Acculturation, self-identification, and personality adjustment // American Anthropologist. 1965. № 67. P. 372–393.
- Child I.L.* Personality in culture // Handbook of Personality Theory and Research. Borgatta E.T. and Lambert W. (eds.). Chicago: Rand McNally and Co., 1968.
- Cloward R.A. and Ohlin L.E.* Delinquency and Opportunity. Glencoe: Free Press, 1960.
- De Vos G.A. (ed.).* Responses to Change: Society, Culture and Personality. N. Y.: D. Van Nostrand, 1976.
- Deutsch J.A.* A new type of behavior theory // British Journal of Psychology. 1953. № 44. P. 304–317.
- Dollard J., Miller N.E., Doob L.W., Mowrer O.H., and Sears R.R.* Frustration and Aggression. New Haven: Yale University Press, 1939.
- Dubois C.* The People of Alor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1944.
- Duijker H.C.J., Frijda N.H.* National Character and National Stereotypes: Confluence. Amsterdam: North-Holl Publishing Company, 1960.
- Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religion Life. Swain J.W. (trans.). L.: George Allen and Unwin, 1915.
- Suicide. Spaulding J.A. and Simpson G. (trans.). Glencoe: Free Press. 1951.
- Fairs R.E.L. and Dunham H.W.* Mental Disorders in Urban Area. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- Freud S.* The Future of an Illusion. Robson-Scott (trans.). N. Y.: Liveright. 1953.
- Fromm E.* Beyond the Chains of Illusion. N. Y.: Trident Press, 1962.
- Fyle H.* The Illusion of National Character. L.: Watts, 1946.
- Geertz C.* The growth of culture and the evolution of mind // Theories of the Mind. Scher J.M. (ed.). N. Y.: Free Press, 1962.
- Hallowell A.I.* Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955.
- Self, society, and culture in phylogenetic perspective // The Evolution of Man. Tax S. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Personality, culture, and society in behavioral evolution // Psychology: a Study of Society. Vol. 6. Investigations of Man as Socius. N. Y.. McGraw Hill, 1963.
- Harris G.G.* Concepts of individual, self, and person in description and analysis // American Anthropologist. 1989. № 91.

- Hartmann H.* Ego psychology and the problem of adaptation // Organization and Pathology of Thought. Rappaport D. (ed.). N. Y., 1951.
- Heelas P.* and *Lock A.* (eds.). Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self. N. Y.: Academic Press, 1981.
- Homans G.C.* Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown // American Anthropologist. 1941. № 32. P. 164–172.
- Honigmann J.J.* The World of Man. N. Y.: Harper, 1959.
- North American // Psychological anthropology. Hsu F.L.K. (ed.). Homewood. Ill.: Dorsey, 1961.
- Understanding Culture. N. Y.: Harper, 1963.
- Personality in Culture. N. Y.: Harper, 1967.
- The study of personality in primitive societies // The Study of Personality. Norbeck E., Price-Williams D., and McCord W.M. (eds.). N. Y.: Holt, 1968.
- Psychological Anthropology // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1969. Vol. 383. P. 145–158.
- Education in the modernization of cultures // Transactions of the Sixth World Congress of Sociology. Vol. 3. Working groups and Round table Papers. Louvian: International Sociologies Association. 1970.
- Hull C.L.* Principles of Behavior. N. Y., 1945.
- Inkeles A., Levinson D.J.* National Character: The study of modal personality and sociocultural systems // The Handbook of Social Psychology. Lindzey G. and Aronson E. (eds.). Massachusetts, Calif., L., Ontario: Addison-Wesley. 1969. Vol. IV.
- Jessor R., Graves T.D., Hanson R.C., and Jessor S.L.* Society, Personality and Deviant Behavior. N. Y.: Holt, 1968.
- Joas H.* The autonomy of the self: the modern heritage and its postmodern challenge // European Journal of Sociology, 1998.
- Kardiner A.* The Individual and his Society. N. Y.: Columbia University Press, 1939.
- The Psychological Frontiers of Society. N. Y. Columbia University Press, 1945.
- Kardiner A., Linton R.* The Individual and his Society. N. Y.: Columbia University Press, 1945.
- Kitagara M.* Twelve Propositions on the Self. A Study of Cognitive Consistency in the Sociological Perspective. Uppsala: Sociologiska Institutionen Uppsala, 1971.
- Kluckhohn C.* and *Murray H.* (eds.). Personality in Nature, Society and Culture. N. Y., 1948.
- Kluckhohn C.* Navaho witchcraft // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University. Vol. 22. № 2. 1944.
- Values and value-orientation in the theory of action // Toward General Theory of Action. Parsons T. and Shills E.A. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.
- Kluckhohn C.* Toward a compression of value — emphases in different cultures // The State of the Social Sciences. Whites L.D. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Kluckhohn F.R.* and *Strodtbeck F.L.* Variations in value Orientation. Evanston: Row Peterson, 1961.
- Kroeber A.L.* The superorganic // American Anthropologist. 1917. № 19. P. 163–213.

- Langer T.S. and Michael S.T.* Life Stress and Mental Health. N. Y.: Free Press, 1963.
- Langness L.L.* The Life Story in Anthropological Science. N. Y.: Holt, 1965.
- LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychological Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974.
- LeVine R.A.* Culture, personality, and socialization: an evolutionary view // Handbook of Socialization Theory and Research. Goslin D.A. (ed.). Chicago: Rand McNally, 1968.
- Lee B.* (ed.). Psychological Theories of the Self. N. Y.: Plenum, 1982.
- Legace R.O.* Psychocultural analysis, cultural theory, and ethnographic research // Behavioral Science Notes. 1966. № 1. P. 165–199.
- Leifer R.* In the Name of Mental Health. N. Y.: Science House, 1969.
- Linton R.* The Cultural Background of Personality. L., 1952.
- Linton R.* The Cultural Background of Personality. N. Y.: D. Appleton-Century, 1945.
- Malinowski B.* Sex and Repression in Savage Society. N. Y.: Harcourt Brace. 1927.
- Mead M.* Cultural determinants of behavior // Culture and Behavior. Roe A. and Simpson G. (eds.). New Haven, 1958.
- Mead M.* National character // Anthropology Today. Kroeber A.K. (ed.). Chicago, Ill.: the University of Chicago Press, 1953.
- Mead M.* Coming of Age in Samoa. N. Y.: William Morrow, 1928.
- The role of the individual in Samoan culture // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1928. № 58. P. 481–495.
- Growing up in New Guinea. N. Y.: William Morrow, 1930.
- An investigation of the thought of primitive children, with special reference to animism // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1932. № 62. P. 173–190.
- Sex and Temperament in Three Primitive Societies. N. Y.; William Morrow, 1935.
- The concept of plot in culture // Transactions of the New York Academy of Science. 1939–1940. № 2. P. 24–31.
- Age patterning in the personality development // American Journal of Orthopsychiatry. 1947. № 17. P. 231–240.
- New Lives for Old. N. Y.: William Morrow, 1956.
- Merton R.* Social Theory and Social Structure. Glencoe: Free Press, 1957.
- Miller D.R. and Swanson G.E.* Inner Conflict and Defense. N. Y.: Holt, 1960.
- Mowrer O.H.* The Crisis in Psychiatry and Religion. Princetone: Princetone University Press, 1961.
- Opler M.E.* The psychoanalytic treatment of culture // Psychoanalytic Review. 1935. № 22. P. 138–157.
- An interpretation of ambivalence of two American Indian tribes // Journal of Social Psychology. 1936. № 7. P. 82–116.
- Opler M.K. and Singer J.L.* Ethnic differences in behavior and psychopathology: Italian and Irish // International Journal of Social Psychiatry. 1956. № 2. P. 11–22.
- Panchavana M.* A History of American Anthropology. Calcutta: University of Calcutta, 1933.

- Pelto P.* Psychological anthropology // Biennial Review of Anthropology. Siegel B.J. and Beals A.R. (eds.). Stanford: Stanford University Press, 1967.
- Piker S.* Classical culture and personality // Handbook of Psychological Anthropology. Bock Ph.K. (ed.). Westport, Connecticut. L.: Greenwood Press, 1994.
- Pitt Rivers A.G.H.L.F.* The Clash of Culture and the Contact of Races. L.: George Routledge and Sons, 1927.
- Riesman D.* The Lonely Crowd. New Haven: Yale University Press, 1950.
- Roheim G.* The Riddle of the Sphinx. Money-Kyrle R. (trans.). L.: Hogarth Press, 1934.
- The Origin and function of culture // Nervous and Mental Disease Monograph. 69. 1943.
- Psychoanalysis and Anthropology. N. Y.: International Universities Press, 1950.
- Rokeach M.* Beliefs, Attitudes, and Values. A Theory of Organization and Change. San Francisco etc.: Jossey-Bass Inc., 1972.
- Roland A.* In Search of Self — Princeton, N. Y.; Princeton University Press, 1968.
- Sapir E.* The unconscious patterning of behavior // The Unconscious: a Symposium Dummer E.S. (ed.). N. Y.: Knopf, 1927.
- Cultural anthropology and psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychiatry. 1932. № 27. P. 229—242.
- The emergence of the concept of personality in a study of cultures // Journal of Social Psychology. 1934. № 5. P. 408—415.
- Seligman C.G.* The unconscious in relation to anthropology // British Journal of Psychology. 1927—1928. № 18. P. 373—387.
- Shweder R.A., Bourne E.J.* Does the concept of the person vary cross — culturally? // Culture Theory: Essays in Mind, Self and Emotion. Shweder R.A., LeVine R. (eds.). Cambridge, L., N. Y. etc.: Cambridge: University Press, 1984.
- Singer M.* A survey of culture and personality theory and research // Studying Personality Cross-Culturally. Kaplan B. (ed.). Evanston: Row Peterson, 1961.
- Social systems, personality, and functional analysis // Studying Personality Cross-Culturally. Kaplan B. (ed.). Evanston: Row Peterson, 1961.
- Health in the Metropolia. N. Y.: McGraw-Hill, 1962.
- Spencer H.* The Principles of Sociology. Westminster 3d ed. 2 vols. N. Y.: Appleton, 1896.
- Spindler G.D. and Spindler L.S.* American Indian personality types and their sociocultural roots // Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1957. № 311. P. 1147—157.
- Spindler G.D.* Sociocultural and psychological processes in menomini acculturation // University of California Publications in Culture and Society. Vol. 5. 1955.
- Spiro M.E.* Culture and human nature // The Making Psychological Anthropology. Spindler G.D. (ed.). Berkeley. Los Angeles. L.: University of California Press, 1978.
- Spiro M.E.* Culture and personality: the natural history of a false dichotomy // Psychiatry. 1951. № 14. P. 16—46.
- Spiro M.E.* Ghosts, Ifaluk and teleological functionalism // American Anthropologist. 1952. № 54. P. 497—503.

- Szasz T.S.* The Myth of Mental Illness. N. Y.: Hoeber-Harper, 1961.
- Waitz T.* Anthropologie der Naturvölker. Leipzig: Friedrich Fisher, 1859.
- Wallace A.F.C.* Culture and Personality. N. Y.: Random House, 1961.
- West J.* Plainville, U.S.A. N. Y.: Columbia University Press, 1945.
- White L.F.* The individual and the culture process // Centennial Collected Papers Presented at the Centennial Celebration, Washington, D.C., September 13–17, 1948 — Washington: American Association for the Advancement of Science, 1950.
- Whiting J.W.M.* Socialization process and personality // Psychological Anthropology. Hsu F.L.K. (ed.). Homewood, Ill.: Dorsey, 1961.
- Whiting J.W.M., Child I.L.* Children Training and Personality: A cross cultural study. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Wylie R.C.* The present status of self theory // Handbook of Personality Theory and Research. Borgatta E.F. and Lambert W.W. (eds.). Chicago: Rand McNally and Co., 1968.

Основания и направления структурного анализа

Автором исходной методологической программы структурного исследования в антропологии XX в. был К. Леви-Стросс. Он синтезировал принципы эмпирических описаний англо-американской антропологии, теоретических построений французской социологии, лингвистических исследований в целостный структурный метод. Его идеи нашли широкое распространение в этнологии и антропологии второй половины XX в., породив множество работ, которые находятся на пересечении антропологии и лингвистики: мифы, фольклор, литературно-художественные произведения. Из критики этой программы появились «неклассические» тенденции, связанные с пересмотром оснований лингвистического моделирования и места языка в объективации содержаний сознания, в конституировании культурных феноменов, представленные такими известными именами, как М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Деррида.

Теоретические основания первоначальной версии структурной антропологии строились на сочетании рационализма в его неокантианской интерпретации неопозитивистского обоснования научного знания. В «Структурной антропологии», а позже в работах «Тотемизм сегодня и «Первобытное мышление» Леви-Стросс применяет лингвистическую методологию, прежде всего приемы фонологического анализа Н. Трубецкого, структурной лингвистики и семиотики. Использовались также социологические концепции социальности и коммуникации. А противопоставление этнологии и истории свидетельствовало о стремлении развести социально-научное и гуманитарное знание о социокультурной реальности.

В этот период место и роль языка в познании, в том числе научном, определялись преимущественно в духе логической и аналитической философии, для которых эта тема была первостепенной. Однако кантианская схема познания была переосмыслена, когда в ее теоретические основания включили понятие языка как главного посредника между познающим субъектом и миром. В структуралистских построениях обнаруживаются определенные и значимые влияния этих идей, по крайней мере в двух направлениях.

Одно из них связано с классическими школами структурной лингвистики: Леви-Стросс в своей методологии ориентировался прежде всего на фонологическую теорию Н.С. Трубецкого и позднее Р. Якобсона.

Другое — с американской этнолингвистикой, представленной прежде всего фигурами Сепира и Уорфа. Эти теоретические позиции усиливали концептуальную близость структурализма и неопозитивизма по ряду общих признаков:

- разграничение эмпирического и теоретического уровней в структуре научного познания;
- поиск универсального метода, общего для естественных и социальных наук;
- использование логико-математического моделирования.

Согласно Леви-Строссу, основанная на таких принципах научная антропология позволяет построить логические переходы от индивида к обществу и от одного общества к другому.

По мнению некоторых критиков, на Леви-Строссе завершился «классический» структурализм и начался новый его этап, представленный третьим поколением структуралистов, критически пересмотревших наследие предшественников.

Последовательными критиками структурализма были экзистенциалисты, персоналисты, частично феноменологи. Дискуссии разворачивались вокруг двух главных тем: структура и история, структура и субъект. Работы Леви-Стросса следует рассматривать в контексте этих дискуссий, в частности по поводу соотношения истории и этнологии. В этой связи уместно привести слова Л. Сэва: «Отрицая субъективистские концепции экзистенциализма и персонализма, структурализм опирается на результаты различных наук о человеке, на анализ объективных структур — экономических, исторических, культурных, лингвистических и других, привлекает большой конкретный материал для обоснования своих выводов»¹.

Расхождения между структуралистскими и экзистенциалистскими исходными допущениями обнаруживаются в акцентах: примат структур над практикой и событием; утверждение бессознательного как латентного обоснования любого культурного ансамбля и отсюда подчиненная роль сознания; условный характер исторических процессов и соответственно исторического познания; подчинение «диалектического разума» (в сартровском смысле, т. е. переживаемого понимания практики как таковой) «аналитическому разуму», где, по словам Леви-Стросса, «узнает себя нынешняя наука»².

Эти расхождения не означают отказ структуралистов от историчности. Но становятся очевидными при сопоставлении «Первобытного мышления» Леви-Стросса (1962) и «Критики диалектического разума» Сартра (1960) в противопоставлении утверждений:

- о языке как парадигме мышления и основном условии практики или как моменте «практико-инертного» поля и как «сбросе» практики;
- о многомерном и дискретном характере истории или о едином потоке тотализации;

¹ Сэв Л. О структурализме. Заметки об одной из сторон идеологической жизни Франции // Проблемы мира и социализма. 1971. № 6. С. 79.

² Ipola E., de. Le structuralisme ou l'histoire en exil. Thèse de doctorat on lettres. Nanterre, 1969. P. 270.

- о структурной детерминации или о приоритете индивидуального действия;
- об аналитическом, «конституированном» разуме как основе исследования или о диалектическом, «конституирующем».

И если Сартр соглашается включить структуры в единый порок тотализирующей деятельности субъекта, то лишь при условии, что основное внимание уделяется не тому, как структуры «делают» человека, а тому, «что делает человек из того, что с ним сделали», т. е. индивидуального практического действия как порождающего событие. Леви-Стросс, в свою очередь, считает философию Сартра подходящим объектом для этнологического изучения современного западного общества с его «европоцентризмом» и стремлением к «презентации».

Леви-Стросс открыто называл себя структуралистом, демонстрируя приверженность нормам естественно-научной и лингвистической строгости. Барт, Фуко, Лакан не идентифицировали себя так. Однако принято называть, например, Фуко структуралистом второго поколения (после Леви-Стросса), а Ж. Деррида отнести к третьему. Ж. Деррида как философ, а Ю. Кристева как филолог сходным образом строят и исследуют свои теоретические объекты — «грамматологию» (Деррида) «семиотику», точнее, «семанализ» (Кристева), выделяя такие понятия, как «письмо», «текст», «различение», в качестве определяющих предметную область изучения. Классическим статичным категориям Деррида противопоставляет «самостирающийся статус понятий грамматологии», предполагающий подвижность их значений, а Кристева подчеркивает, что изучает «означающие» не как системы, но как социокультурные практики, изменяющиеся в ходе развертывания коммуникативных процессов.

Смысл «грамматологических» и «семаналитических» построений, «деконструктивно-конструктивная» работа (термин Деррида) направлены на выявлении в культуре и человеке не инвариантных, но динамических структур, расположенных на иных уровнях индивидуальной и коллективной организации, нежели традиционно трактуемое рациональное мышление.

Как уже отмечалось выше структурализм полистилистичен. Так, например, Деррида пользуется разновременными материалами: Гуссерль и Платон, Руссо и Соссюр, Леви-Стросс и Фуко. Но он обращается к их работам не для выявления исторической последовательности разворачивания идей, но для обоснования правомерности своей позиции — грамматологии.

Он также феноменологичен. Так, Деррида опирается на идеи Гуссерля, который на рубеже веков в ответ на симптомы кризиса абсолютных трансцендентальных предпосылок познания обратился к его историко-культурной опосредованности. Он впервые, согласно Деррида, обратился к «структурным», «историческим» или «материальным» априори, на которые опирается изучение культуры и выявление тех предпосылок, которые помогают объяснить конкретно-историческую обоснованность различных структур мирозидения.

Практически все структуралисты — исследователи в какой-либо конкретной области: этнология, психология, искусствоведение, литературоведение. Но все обращаются в своих построениях к антропологическим

основаниям. Безоговорочно причисляют к структуралистам К. Леви-Стросса, Ж. Лакана, Р. Барта, М. Фуко. Для антрополога К. Леви-Стросса главный объект критики — европоцентризм; для историка науки М. Фуко — эволюционистский прогрессивизм и преимущественное внимание к внешним выражениям культурных форм; для психолога Ж. Лакана — абсолютизация рациональности; для искусствоведа Р. Барта — ахронность, мнимая вневременность эстетических вкусов и идеалов.

Относительно предметных областей, изучаемых структуралистами, можно сказать следующее. Литературовед Барт и историк науки Фуко работали на традиционном материале истории европейской культуры. Лакан в области психоанализа и Леви-Стросс в поле современной первобытности изучали принципы символизации отношений человека с окружением.

В рамках критической программы структурализма пересматривались все основные положения классического рационализма, предполагавшие возможность:

- свести человека к его сознанию, а сознание — к саморефлексивной рациональности;
- ограничить культурно-исторический процесс совершенствования имманентных свойств человеческого разума;
- свести этот процесс к линейному разворачиванию какого-либо одного фактора, принимаемого за основополагающий;
- утверждать, что все эти абстракции суть выражения естественного хода истории.

Критика этих позиций осуществлялась и раньше, в работах таких философов и историков культуры, как Ф. Ницше, А. Шпенглер. Однако для структурализма характерен их анализ на языке социально-научного исследования, и прежде всего сквозь призму языковых, знаково-символических определений. На этом базируется общая методологическая позиция постсоссюровской семиотики. Она предполагает выявление «логики культуры» в ходе изучения теоретических возможностей перехода от атомарного знака к идее последовательности, цепи знаков, текста, кода, где значимы не отдельные знаки, но знаковые отношения или функции. Современная семиотика объединяет зоосемиотику, коммуникацию посредством жестов, осязания (кинесика); традиционную медицинскую семиологию, связанную с проблемами диагностики; новые аспекты лингвистической коммуникации, включающие, например, интонационные или ритмические аспекты речи (паралингвистика); изучение архитектоники социально-культурного пространства (проксемика); анализ визуальных сигнальных систем различной сложности — от дорожных сигналов до живописи; рассмотрение структур литературных произведений; приложение классификационных категорий классической риторики к современному материалу; типология различных культурных текстов — от произведений искусства до штампов СМИ. Такое разнообразие побудило Умберто Эко сделать вывод, что пока еще нет единой обобщающей семиотической теории; существуют различные типы семиотик, преобладающей чертой которых является «логика культуры»³.

³ Eco U. Looking for a logic culture // Times Literary Supplement. October 5, 1973. P. 1150.

Итак, от кассиреровского ответвления неокантианства структурализм «унаследовал» понятие символической функции; от позитивизма и структурной лингвистики — внимание к тому, как структура языка влияет на обоснование научного знания; от гуссерлианской феноменологии — стремление к выявлению самой возможности познания. При этом необходимость обращения к антропологии подчеркивали практически все структуралисты. Для них значимым было стремление проследить не только представления о человеке в разные исторические эпохи, но и антропологические основания конструирования социокультурной реальности. Предполагается, что структурная методология позволяет исследователю дистанцироваться от собственных культурных представлений и предубеждений и с «объективной» позиции наблюдать, как это происходит в чужих культурах.

Познавательный процесс для структуралистов заключается в продуцировании знания, включающем определенные предпосылки, средства, условия, орудия и механизмы, с помощью которых его исходная субстанция преобразуется в культурный продукт с новыми структурой и свойствами.

Обобщая сказанное выше, можно выделить исходные допущения структурного анализа:

- рационалистическая трактовка культурных феноменов;
- поиск логической связи между природным и культурным, а также «нулевой» ступени социальности;
- рассмотрение социальности и коммуникации в качестве предпосылок конструирования социокультурной реальности;
- использование лингвистической методологии при изучении «языков культуры»;
- противопоставление этнологии (антропологии) и истории на основе подчинения исторических данных структурным обобщениям.

Структуралистская трактовка порождения культурных феноменов

Структуралисты трактуют социально-научное знание с позиций современного опыта естественных наук, учитывая «роль прибора», «позицию наблюдателя», «принцип дополнительности», «соотношение неопределенностей»; они помещают этнологический материал в формы структурной лингвистики и обращаются к математическим моделям. В этих методологических рамках обсуждаются предпосылки построения культурных порядков.

Так, для Леви-Стросса они исходно социальны. Он противопоставляет классическому европейскому индивидуализму «коллективные представления» и другие аналогичные понятия французской социологии; психологической асоциальности раннего Фрейда — «коллективное бессознательное» Юнга; юнгианским наследственным психологическим архетипам — вариативные отношения символизации в разных этнических контекстах.

Эти предпосылки бессознательны, а не рациональны. На этом основании в статьях «Структурной антропологии» Леви-Стросс проводит

разграничение между этнологией и историей. Этнология связывается с изучением скрытых универсальных бессознательных структур; история — с изучением индивидуальных осознанных действий. При этом подчеркивается онтологическая и гносеологическая первичность объектов этнологии и подчиненность им объектов истории.

Позднее, например, в статье «Границы понятия «структура» в этнологии», в IX гл. «Первобытного мышления», он представляет результат индивидуального действия — событие — как элифеномен автономного функционирования механизмов бессознательного, расположенных на уровне гормональных, нейронных процессов, т. е. физического и химического порядков природы.

Кроме того, ставится под сомнение объективность самого исторического факта, исторического события. История всегда предполагает «позицию наблюдателя», т. е. определенным образом ориентированную интерпретацию событий. Соответственно между различными историческими событиями не может быть установлено отношение необходимости, являющееся целью объективного научного познания. В «Мифологиках» («Сырое и вареное») Леви-Стросс говорит, что история — не наука и не может претендовать на научность и что «ей никогда полностью не избежать мифологичности»⁴. Историческому знанию он отводит роль поставщика эмпирических данных для этнологического исследования. Всякая культура, согласно Леви-Строссу, может рассматриваться как ансамбль символических систем, к которым прежде всего относятся язык, брачные правила, искусство, наука, религия. Все эти системы имеют целью выразить некоторые аспекты физической и социальной реальности, отношения, которые связывают оба типа реальности, а также сами символические системы. При этом он подчеркивает, что такие системы внутри каждого общества всегда остаются в известной мере несоизмеримыми. Они «характеризуются различными ритмами эволюции, и именно эта неравномерность изменения различных символических систем обуславливает скольжение социальной структуры, переход от одного состояния общества к другому»⁵.

Внутри любого символического «порядка» культуры происходит взаимопосредование социального и индивидуального: лишь внутри социального порядка индивидуальные различия приобретают полноту выражения и значение и лишь через совокупность индивидуальных актов реализуется социальный факт.

Такого рода рассуждения базируются на предпосылках, что рациональность мира наличествует вне мышления и рациональность мышления — до его субъективной реализации. Ими Леви-Стросс обосновывает имманентную рациональность мифологического мышления. Если субъективизированное, индивидуализированное мышление порождается рациональностью «объективного мира», то, чтобы обнаружить это, необходимо спуститься по ступеням рациональности до ее глубинного слоя. Соответственно в «Первобытном мышлении» и в «Мифологиках»

⁴ Lévi-Strauss C. Mythologiques. Le cru et le cuit. P. 21.

⁵ Lévi-Strauss C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie. Paris, 1950. P. XIX.

предпринимается попытка «реинтегрировать человека в природу, в совокупность физико-химических взаимодействий». Именно объективные закономерности органической и физической природы определяют, считает он, любое индивидуальное человеческое действие. «В противоположность философии, которая ограничивает диалектику человеческой историей и налагает запрет на ее применение к природе [полемика с Сартром], в рамках структурализма открыто признается, что идеи, формулируемые здесь в психологических терминах, суть примерные приближения к органическим и даже физическим истинам»⁶. Возможность структурного анализа, таким образом, обусловлена тем, что модель его операций (в том числе принцип бинарных оппозиций) «уже заложена в теле».

Метод, использованный Леви-Строссом при изучении мифов южноамериканских индейцев (Мифологии. 1964 – 1971), радикально отличался от принятого в рамках историко-географической школы каталогизирования сюжетов и мотивов. В мифе разум, свободный от практической необходимости заниматься внешними объектами, сталкивается с самим собой, подражает самому себе, выявляет свои собственные возможности, и это позволяет увидеть свободное функционирование человеческого сознания, систему его универсальных законов..

Задача исследования мифа — установить для каждой последовательности его мотивов группу преобразований в рамках имеющихся материалов, чтобы найти изоморфность между разными последовательностями. В пределах различных уровней и кодов — географическом, техноэкономическом, социологическом, космологическом — исследователь выявляет систему универсальных трансформаций чувственного в мыслимое и выходит на глубинный уровень безличной бессознательной комбинаторики переживаний, которые присущи не только мифам прошлого, но и современным когнитивным построениям. При таком подходе приходится преодолевать различие между внутрикультурным отношением к мифу и внешним его восприятием, между представлениями аборигенов и исследователя-европейца. Например, базовая для Леви-Стросса оппозиция «природа – культура» в рассуждениях аборигенов оказывается малозначимой, поскольку доминирует тенденция к их сближению, а не противопоставлению.

Подобно своему объекту, само исследование мифов не имеет абсолютных начала и конца, и не важно, с какой позиции начинается исследование, — считает Леви-Стросс. Важно, что в этой одновременной двойной рефлексии взаимодействующих сознаний выявляются общие структуры разума.

На стыке мифа и ритуала, по Леви-Строссу, осуществляется функция символизации, опосредующая отношение между мыслимым и переживаемым, интеллектуальным и чувственным. Разграничения «мифологии» предшествуют рациональные специфичные объективные предпосылки. Один их класс связан с рациональностью универсума, без которой невозможно было бы объективное знание. Другой класс — это

«объективное мышление, функционирующее автономно и рационально до того, как оно субъективизирует рациональность окружения и, приручив, подчиняет ее себе»⁷.

В 1960-х гг. в работах «Первобытное мышление» и «Мифологиики» Леви-Стросс расширяет границы применимости своего метода от языка как места, где в универсальности бессознательных структур стираются различия между субъектом и объектом, наблюдателем и наблюдаемым, и переходит к анализу других областей репрезентации. Он отдает предпочтение искусству и его самому совершенному виду — музыке. Эстетическое отношение к реальности он не считает иррациональным, стихийным, спонтанным; это более глубокое измерение универсальной рациональности. Соответственно и музыку можно изучать с точки зрения закономерностей дискурсивности, расчлененности, формообразования.

И миф, и музыка, согласно Леви-Строссу — это свидетельства преодоления антиномии исторического времени и внеисторичной структуры. Они строятся на взаимодействии двух континуумов — внешнего и внутреннего. Внешнего континуума звуков в природе или исторических событий в мире, из которых и музыка, и миф отбирают и организуют лишь некоторые; внутреннего континуума — психофизиологического времени слушателя, которое реорганизуется и перенастраивается в зависимости от развертывания музыкального или мифологического текста. Современные музыка и литература поделили между собой функции мифа: музыка заимствовала у него исходную форму, а литература — более подвижные элементы. Подобно мифу музыка также является средством преодоления исходных противоречий, обуславливающих движение мысли. Как и в мифе, они возникают на различных уровнях структуры музыкального произведения, по Леви-Строссу, — реальном, воображаемом и символическом. Разрешение в реальном плане разворачивается метро-ритмическим способом в воображаемом — через тональные контрасты; в символическом — как заключительная модуляция, выход в единую тональность, снимающую противоречия реального и воображаемого.

В это же время он переходит к более глубинному осмыслению психохимических и психофизических взаимодействий человека с окружением. «Натурализация» человека возможна, по мнению Леви-Стросса, как обратная сторона его полной «гносеологизации», при последовательном движении от символических структур к обуславливающим их физическим и химическим процессам. Но это программа, возможная в отдаленном будущем, предпосылки для реализации которой пока не сложились.

Леви-Стросс не дает теоретического объяснения, почему и как символические преобразования вписываются в механизмы бессознательного и сами становятся таковыми. Как полагает Э. Ипола, понятие бессознательного в концепции Леви-Стросса принимается как данность вследствие необходимости дать теоретическое и онтологическое обоснование постулату об универсальности логического мышления.

⁷ Lévi-Strauss C. Mythologiques. L'homme nec. Paris, 1971. P. 614.

Однако в рамках структурализма признается, что единство человечества определяется не только структурами, но и функциями сознания; сознание как структура и как функционирование — это разные концептуализации. Это особенно заметно в теоретических построениях Ж. Лакана. Как психолог и психоаналитик, он попытался представить психические механизмы в качестве особого языка и с помощью этой концептуальной аналогии включить их в функционирование других знаково-символических систем культуры. Таким образом, он расширил область рационального изучения тех областей реальности, которые прежде трактовались через категории интуиции, витальности, психофизиологии.

Отличие позиции Лакана от классического фрейдизма заключается в том, что представлениям о нередуцируемости и специфичности «психической реальности» он противопоставляет возможность ее научного изучения в контексте лингвистического пространства. Язык рассматривается как субстанция исследовательской работы, как основное средство концептуальной фиксации ее процессов и результатов, выражения познавательной активности сознания.

Проблему языка Лакан соотносит не с мышлением и сознанием, но с бессознательным, которое не только структурировано как язык, но и тождественно ему. Однако здесь речь идет не о бессознательном в смысле Фрейда и не о языке в смысле Соссюра.

О бессознательном. Лакан противопоставляет натуралистической трактовке бессознательного у Фрейда свою, где оно рассматривается как опосредованное культурой. Так, фрейдовские понятия «желания», «влечения» Лакан интерпретирует не как энергетический импульс биологического порядка, не как заряд либидо, требующий разрядки или последующего культурного упорядочения. Он полагает, что это проявления общего (универсального) ритма психической активности, расчленяющая ее пульсация, уже опосредованные и преломленные в психических репрезентациях, придающих этой активности определенную структурную упорядоченность.

О языке. Называя бессознательное языком, Лакан не имеет в виду ни обыденного, ни лингвистического значения этого слова. Языком он считает механизм, структурирующий процессы на всех уровнях психики, делая возможным их соотнесение и переход от одного к другому.

Трактовка психической реальности в структуралистских и экзистенциалистских схемах предполагает отвлечение как от внешних воздействий, так и от содержания переживаний, «искажающих» ее собственную структуру. Однако их акценты противоположны. Это видно, например, на сопоставлении точек зрения Лакана и Сартра. Один выделяет и абсолютизирует бессознательное, а другой — осознанное ее измерение. Лакан относит к сфере бессознательного даже те явления, которые традиционно интерпретировались в терминах сознания, например, «язык», «дискурс». Сартр, напротив, приписывает к осознанному даже те явления, которые принято относить к бессознательному, например, эмоции. Распространение понятия «сознание» на всю область субъективности позволяет трактовать индивидуальную активность в терминах свободного выбора. Ограничение же этой области сферой

бессознательного позволяет свести все иллюзорные порождения сознания к детерминирующей их бессознательной цепи означающих. Полной осознанности субъектом своего существования и свободе выбора противопоставляется их ограниченность и детерминированность законами бессознательного. «Дело не только в том, что о сущности человека нельзя судить без соотнесения с безумием; этой сущности не было бы вовсе, если бы человек не носил в себе безумия как предела своей свободы»⁸.

Однако оппозиция осознанного и бессознательно сохраняется у обоих. У Сартра не установлены связи между рефлексивным и дорефлексивным уровнями сознания, и взаимообмен информацией между ними не объяснен. В схеме Лакана переходы между уровнями «психического» — реальное, воображаемое, символическое — также не описаны. «Дискурсивный поток означающих» обеспечивает лишь их формальную сопоставимость, но не указывает на динамический импульс и внутреннюю структуру их взаимопереходов.

В структуралистском психоанализе Ж. Лакана с его практическими задачами приоритетное внимание к речи как таковой без соотнесения ее с внешним социокультурным контекстом было в известной мере оправданно. Однако при переходе к теоретическому обобщению появляется необходимость обращения к нему. При объяснении психических патологий нужна теоретическая модель, позволяющая анализировать способы включения сознания во внешний мир, а следовательно, описывающая социокультурную среду, в частности символическую, где разворачивается человеческая жизнь.

В отличие от «примитивных», экзотических обществ, по мнению структуралистов, в современном европейском мире изначальные экзистенциальные структуры функционируют в многомерном символическом, вербализованном пространстве, представленном в «письме» и «чтении», предполагающем расшифровку словесно зафиксированных классификаций, типологий, первичных и вторичных знаковых систем. Соответственно необходимо выделить тот уровень, который стремится реконструировать М. Фуко — уровень «дознаковый» (если под знаком понимать устойчивую связь между означаемым и означающим), дополнительный. Он располагается между означающим и означаемым. Однако при анализе знаковых систем и коммуникации внимание обычно уделяется либо означающему, либо означаемому, а сам переход предполагается как данное. Теоретическая развертка связи между словами и вещами с помощью идеи дискурсивной практики помогает выявить переход от дознаковых ее форм к практикам более высоких уровней. Такой переход представил Ж. Деррида в своей теории письма.

Письмо определяется как двусмысленное присутствие — отсутствие следа, контакта сознания с реальностью, как различие, наделяющее его как временным, так и пространственным качествами. Эта концепция задает возможность всех тех альтернативных различий и дихотомических разграничений, которые в рамках прежней «онто-тео-телео-

⁸ Lacan J. Écrits. P. 575.

логоцентрической» парадигмы считались изначальными, сами собой разумеющимися. Ее сторонники избегали углубленного изучения письма, чувствуя в этом угрозу абсолютному, универсальному характеру своих исходных допущений. Они отдавали предпочтение дискурсу, слову, логосу, понимаемым как нечто наполненное, как присутствующую в себе и для себя полноту, наличествование. Трактовка письма как не имеющего субстанции, сущности делает бессмысленным вопрос: «что это есть» — и не позволяет Деррида представить свою грамматику, предназначенную для его изучения, в виде позитивной научной области, имеющей собственный объект изучения, как другие лингвистические теории. Ее предметная область — совокупность сплетающихся и трудноразводимых первоусловий выразимости, выявляемых лишь по косвенным признакам. Она представляет собой критическое исследование условий самой возможности объективации, своеобразную семиологию. Но не в виде науки о знаках и знаковых системах, составляющей, по Барту, часть лингвистики. Это семиология, определяющая условия возможности позитивного знания.

Пространственно-временная фиксируемость различения обозначается понятием «след». Он отмечает и закрепляет соотношенность и различенность полей сущего и метафизики, идентифицирует их. Понятие следа делает возможным описание языка и письма в единых терминах. Деррида подчеркивает, что след — не знак, отсылающий к какой-либо подлежащей ему «природе» или «сущности»; в этом смысле след не определен ничем внешним по отношению к нему, кроме собственного становления. Хотя этот первослед не является чем-то вещественным, он предполагает особую субстанциональность, не укладывающуюся в привычные альтернативы природное — культурное, физическое — психическое, материальное — духовное; он предшествует этим разграничениям. Понятие «след» означает то, что уже априори «записано». Подразумеваемое при этом «различение» позволяет перейти к первичному «археписьму», появляющемуся на пересечении следов различий и различий следов, составляющем исходную сетку различения. Такое первописьмо потенциально содержит возможность «графии» как таковой, т. е. любой вторичной, производной от него записи в пространстве и времени — звуковой, собственно графической, кинематографической, хореографической и т. п.

Методологически выделенные понятия — различие, различение, след, письмо, археписьмо, знак, текст, означающее — образуют особое «несистемное» познавательное пространство. Это не «вещи» и не «слова» (антитеза Фуко), но и не понятия, обобщающие данные эмпирического опыта или априорно структурированные рациональным образом. Они не относятся к порядкам сущего и существующего, не определены материальным или идеальным наличием — присутствием. Это выводит их в особую область критического и позитивно-научного познания, характерного для структурализма. Однако сведению многослойности человеческого сознания к рациональному уровню его организации Деррида противопоставляет особую реальность письма как первоначальной телесной практики, на которой базируются все другие уровни организации сознания.

Такую же новую область порождения социокультурной реальности выделяет понятие «дискурс» — общий принцип расчлененности, предшествующей и формализмам языка, и реализующему их функционированию речи. Оно обозначает структурированность социокультурной субстанции, опосредующей индивидуально-психические проявления в контексте социальных взаимодействий и коммуникаций. По мнению структуралистов, с его помощью можно связать работу психических и социальных механизмов при изучении языка и культуры — продуктов человеческой деятельности (артефактов). Движение от «языка» (в широком смысле) к «до-языку» позволяет выявить первоначальный слой дискурсивности, порождающий значения и смыслы фактов и событий в контексте человеческой культуры. Это не «продукт» и не «код», но исходное условие для возможности последующей рационализации и упорядочения непосредственных переживаний, составляющая структуралистского обоснования знания. На этом уровне еще нет предварительной (априорной) рационализации и дифференциации означаемого и означающего, наблюдаемого и наблюдателя. Предполагается лишь возможность знаков как единства обеих сторон. Это не структура и не то, что структурирует, не единая целостность, но принципиальная множественность означающих. В терминологии Кристевой, речь идет о «генотексте», в котором можно разместить любое выражение, построенное означающее, представляющее собой «фенотекст».

Генотекст определяется как вневременной и внесубъектный локус, в котором и время, и субъект трактуются лишь как проявления общего функционирования множества означающих. Таким образом, происходит нечто вроде самопорождения текста, процесса, отличного от самого текста, внешнего по отношению к нему как к завершеному продукту. Речь идет о самом процессе порождения как таковом.

При изучении языка и обосновании познания структуралисты не обращаются к концепции целостного человека. М. Фуко аргументирует это возможностью выявления в современной культуре самостоятельности бытия языка, его независимости от непосредственных процессов мышления, как это было в рамках классического рационализма. Ж. Лакан, основываясь на опыте повседневной терапевтической практики, ограничивается рассмотрением болезненных, но типичных нарушений психики. К. Леви-Стросс, следуя общим требованиям «подлинной научности», предполагает, что можно редуцировать человека к природным (физико-химическим) процессам.

В этом случае обоснование возможности познания осуществляется двумя способами. Во-первых, прослеживание процесса в обратном порядке — от «знания» к «до-знанию». Так, М. Фуко и Ж. Лакан на уровне языка, речи, дискурса, а Леви-Стросс — бессознательных структур искали такую область исследования, где логические, психологические, лингвистические различия можно считать несущественными по отношению к источнику их порождения. Иными словами, предпринимались попытки определить уровень анализа, на котором можно обосновать возможность всякого познания, независимо от предметно-содержательных разграничений, в том числе между естественно-научным и социально-научным знанием. Леви-Стросс еще разделял науки на естествен-

ные и социальные, а также выделял гуманитарное знание. Но уже Фуко с помощью концепции эпистемы демонстрирует общие познавательные основания для филологии (гуманитарное знание в понимании Леви-Стросса), политической экономии (социальные науки) и биологии (естественные науки). Р. Барт же полагал, что «структуральная активность» одинакова для ученого, художника, конструктора; она зависит не от различий материалов, но от специфики «разборочно-сборочных» операций, операций деконструкции-реконструкции, ведущих к построению разных объектов на основе одних и тех же базовых принципов.

В рамках французского структурализма была конкретизирована философская концепция символизации. При моделировании перехода природного в культурное в ходе человеческой истории особое внимание уделялось многообразию форм, в которых проявляется постулируемая Кассирером универсальность символической функции. Изучение структур естественного и научного языка переместилось на фундаментальный уровень социокультурной реальности их порождения. Феноменологическая идея социальных предпосылок познания нашла, например, развитие в представлении Фуко об эпистемах — характерных для истории культуры системах оснований познания и практики, меняющихся от одной эпохи к другой.

На более глубинном уровне символическое функционирование сознания связывалось с абстрактным представлением о символе (в том числе применительно к изучению первобытного мышления). Подобно алгебраическому понятию пустого множества, его можно заполнить любым содержанием. Специфика символического мышления связывалась с тем, что в структуре человеческого сознания порядки означающего и означаемого не совпадают: означающее по объему содержания всегда больше означаемого. Этот избыток переносится на другие реальные объекты, что и порождает закономерности символического мышления. Свободные связи означающего позволяют, по Леви-Строссу, сопоставлять и объединять любые идеи и образы и, следовательно, являются условием творчества, а также репрезентации и освоения его результатов.

Однако сами структуралисты считали, что они лишь в начале пути подготовки социальных наук к тому, чтобы выявить за многообразием социокультурных фактов общие структуры, инвариантные для всего человечества во все времена. В то же время в рамках естественных наук должны появиться методы, пригодные для сведения этих структур к психофизическим «первозлемам». Только когда это произойдет, станет возможной интерпретация социальной субстанции с точки зрения природных форм, которые ее порождают. Иными словами, считается, что при обосновании возможности познания от предметной области «личность — культура» следует перейти к уровню «организм — среда», и это будет важным шагом в становлении фундаментальной науки о человеке.

Единицы структурного анализа

В западноевропейском обществе, по мнению Фуко, анализ дискурса заменялся темами «субъекта-обоснователя», придающего смысл вещам;

«первоначального опыта», через который субъект приобщается к миру и спонтанно постигает его; «универсальной медиации», позволяющей внутри логического пространства возводить любую единичность в ранг всеобщности. На этих основаниях современные историки стремятся проанализировать серии событий, чтобы поставить вопрос об условиях, при которых их осуществление и взаимосвязь стали возможными. Они отказываются от таких привычных для истории категорий, как «субъект», «сознание», «свобода», но не в пользу «знаков» или «структур», не релевантных событию, а ради описания взаимопересекающихся серий высказываний, позволяющих описать место и условия появления события как основной единицы анализа.

Событие, согласно Фуко, неизмеряемо на материальном уровне, но именно здесь обнаруживается его результат. Суть события заключена в отношениях сосуществования, дисперсии, расщепления, накопления, отбора некоторых материальных элементов, участвующих в его организации. Само оно не есть ни действие, ни свойство тела, хотя оно происходит как результат и свойство парадоксальной «материальности бестелесного»⁹. Исходя из такой трактовки единицы анализа, в «Археологии знания» он предлагает методологию, соответствующую современной практике исторического исследования. Она предполагает две группы операций:

- негативно-редуктивно-критическую;
- позитивно-конструктивную.

Первая группа операций предполагает пересмотр всех понятий, используемых неререфлексивно, как само собой разумеющиеся (такие как влияние, традиции, развитие, эволюция, исходящие из презумпции связности и линейности исторического процесса); разложить и подвергнуть деконструкции термины, обозначающие культурные образования, имеющие вид далее нерасчленимых (например, наука, философия, религия, искусство в современном их понимании); уточнить понятия «автор» и «произведение» применительно к процессу творчества. В результате, по мнению Фуко, можно получить чистые факты дискурса.

Анализ дискурсивных фактов отличается от анализа языка. Его цель — выявление не абстрактных правил порождения индивидуальных высказываний, как при лингвистическом анализе, но причин появления конкретного высказывания в определенных месте и времени. В отличие от когнитивного анализа, обнаруживающего осознаваемые или бессознательные интенции говорящего, дискурсивный состоит в определении условий и границ существования конкретного высказывания, его соотношения с другими высказываниями.

В этом случае высказывание выделяется из тех целостностей, которые представляются «естественными», «непосредственными», и соотносится с другими порядками и системами, в которых выстраиваются новые или обнаруживаются ранее не замечаемые единицы. Это «чистое описание событий дискурса как горизонт для исследования формирующихся в нем единиц»¹⁰. Появляется возможность проследить, как

⁹ Foucault M. *L'ordre du discours*. Paris, 1971. P. 60.

¹⁰ Foucault M. *L'archeologie du savoir*. Paris, 1969. P. 38–39.

высказывания, будучи специфичными событиями внутри дискурсивных практик, сопрягаемы с недискурсивными: техническими, экономическими, социальными, политическими и т. п.

Фуко выделил четыре основных измерения дискурсивного анализа: поле объектов, типы высказываний, понятия, стратегии. Объект, определяемый этой системой координат, он назвал «дискурсивной формацией». Эти единицы и образующие их «дискурсивные события» логически предшествуют построению порядков более высоких уровней, например, науки или дисциплины. Он предлагает набор правил, определяющих направление анализа и необходимых:

- для построения объектов. Объектами не считаются ни слова, ни вещи, хотя они и существуют парадоксальным образом и как слова, и как вещи. Исследователь должен заменить недискурсивные вещи соответствующим набором сюжетов, вырисовывающихся в дискурсе; определить эти сюжеты без ссылки на культурную глубину вещей, но в соответствии с правилами, превращающими их в объекты дискурса, что является условием их появления в истории; построить историю дискурсивных объектов, «которая не погружала бы их в изначальный слой порождения, но развертывала связь закономерностей, управляющих их дисперсией»¹¹;
- для образования высказываний. Их не следует относить ни к абстрактному гносеологическому субъекту, ни к конкретной индивидуальности познающего сознания. Исследователь должен выявить модальности высказывания, позиции безличного деиндивидуализированного субъекта дискурса;
- для образования понятий. Они изучаются не в контекстах идеациональных или эмпирических представлений. Анализ разворачивается на доконцептуальном уровне. При этом выявляются различные связи между элементами дискурса, например, отношения предпосылок и вывода, сопоставимости и несопоставимости, взаимопересечения, подстановки, исключения, замещения. Таким образом, исследователь имеет дело не с теми понятиями, которые фактически используются в изучаемом типе дискурсивной практики, а те, что позволяют описать ее закономерности. (Таковы, например, понятия «атрибуция», «артикуляция», «десигнация», «деривация», которые Фуко выводит и использует в анализе грамматики XVII – XVIII вв.);
- для осуществления теоретических выборов или определения стратегии дальнейшего исследования. Они не основываются ни на фундаментальных идеях, ни на поверхностных мнениях исследователя. В самом изучаемом материале — дискурсивной практике — он ищет такие точки, которые одновременно указывают и на расхождения, и на тождество сюжетов, высказываний, понятий (если они образованы на одном уровне и по общему правилу), либо на их несовместимость (если они взаимно исключают друг друга).

Стратегические выборы предполагают расширение рамок анализа, выход на более высокий уровень дискурсивных образований, где зако-

закономерности различных видов дискурса и дискурсивных практик переплетаются с недискурсивными. Это приводит к построению дискурсивной формации как целостности. Критерии ее адекватности определяются «вертикальной» структурой, где высшие уровни определяют закономерности низших, а низшие в известной степени обуславливают закономерности высших. Именно теперь исследователь может выявлять закономерности не только дискурсивных практик и ансамблей как таковых, но их преобразований. Системе формаций соответствует система правил, по которым меняются объекты, высказывания, понятия, стратегии внутри одного и того же типа дискурса. Такая «археологическая» процедура позволяет выявить расхождения между дискурсивными и недискурсивными практиками, между дискурсивными практиками разных видов, а также изучить их взаимовлияния.

Другая сторона методологии — выделение атомарного элемента дискурсивной формации и дискурсивной практики, которым Фуко считает высказывание, позволяющее соотносить различные дискурсивные практики. Путем редукции логических, лингвистических, психологических ассоциаций Фуко добивается сопоставимости дискурсивной формации и высказывания как целого и части.

В качестве единицы анализа высказывание не тождественно ни логическому предложению (одно и то же логическое предложение может быть выражено разными высказываниями); ни лингвистической фразе (таблицы, формулы, графики и т. п. будучи высказываниями, не являются лингвистическими фразами); ни речевому акту (в отличие от его конкретности — это понятие, инструмент познания). Высказывание — это функция существования знаков, объединяющая их в структуры в конкретных временных и пространственных рамках, хотя при этом само высказывание может не отвечать критерию смыслового единства. Оно располагается на дознаковом уровне и определяет возможность использования и осмысленность знаков и их ансамблей.

Положение психиатра, кем был Лакан, в отношении пациента аналогично тому, в котором оказывается исследователь, подобный Фуко, встречаясь с незнакомой структурой, что делает невозможными умозаключения и переносы по аналогии. Первоначальные данные для обоих — это дискурсивный поток означающих в виде сменяющихся и переходящих друг в друга материальных форм. Однако в психоаналитической практике эти формы не соотносимы с означаемым ни как с внешней по отношению к сознанию больного реальностью, ни как с содержанием психики больного: они подавляются и скрываются и обнаруживаются лишь в неосознанных деталях речи и поведения. Поэтому в отличие от исследователя прошлого цель психоаналитика — реконструировать структуру наблюдаемого потока означающих, которая, по Лакану, и есть структура бессознательного.

Рассмотрение структуры означающего по отдельности от означаемого подразумевает аналитическое расщепление двусторонней целостности лингвистического знака, представляющегося обычному носителю языка единицей речи. В случае Лакана устойчивое единство означающего и означаемого распадается. Анализ не обнаруживает элементарное высказывание как таковое, но выявляет поле его влияния.

Соответственно оно описывается как совокупность условий, при которых определенная функция придает серии знаков специфичное существование. Высказывания не даны непосредственному восприятию. Чтобы узнать и выделить их, необходима особая позиция исследователя, акцентирующего внимание не на содержании логических предложений или лингвистических фраз, а на промежуточной области языка, разделяющей означаемое и означающее, вербальное и довербальное.

Высказывание как функция существования знаковых ансамблей требует для осуществления определенных условий, подразумевающих наличие:

- «референтности», понимаемой не как отсылка к реальному факту или объекту, но как сам «принцип различения» в поле объектов;
- субъекта, который не равен ни говорящему, ни автору, но представляет собой безличную позицию;
- «поля связи» с другими сосуществующими высказываниями;
- «материальной», вещественной воплощенности высказывания (в письме, изображении, пластической форме), допускающей его воспроизведение в других контекстах и условиях.

При сопоставлении измерений анализа дискурсивной формации и областей функциональной реализации высказывания обнаруживаются определенные соответствия: объектам дискурсивной формации соответствует референтность высказывания; модальностям высказывания — позиции субъекта в дискурсе; понятия определяются полями связей, в которых они возникают; стратегические выборы с соответствующими им возможностями нового использования концептуальных элементов требуют вещественности высказывания.

Если законы лингвистического или логического предложения определяются извне — языком или правилами дедукции, — то законы высказывания определяет сама дискурсивная формация, к которой оно непосредственно принадлежит. Поэтому Фуко и Лакан рассматривают его, сочетая конкретность эмпирического существования высказывания с более общими и фундаментальными закономерностями его построения.

В области семиотики критика атомарного знака в трактовке Ч.С. Пирса и Ч. Морриса и переход к изучению знаковых систем обусловили обращение к понятию текста. Семиотика, акцентирующая отношение знака к объекту (Пирс) или интерпретатора знака (Моррис), исходя из логико-психологических оснований, представляла знак как нечто вещественное, не затрагивая его функциональную природу. Она нашла отображение в сосюрловской идее отношения, составляющего основу знака, и социальной конвенциональности этого отношения. Именно такая реляционная трактовка знака обнаруживается в анализе Барта литературы и массовых коммуникаций, Л. Прието — логики систем визуальной коммуникации, Греймаса — повествовательных структур в фольклоре и литературных произведениях, К. Метца — кино как специфичной знаковой системы, Кристевой и других представителей группы «Тель Кель».

Выделение текста как единицы анализа и особой реальности характерно для многих областей знания (литературоведение, лингвистика, логика и методология науки, история, антропология), связанных с изучением вторичных по отношению к естественному языку знаковых систем. Для анализа этой единицы методы лингвистики оказываются

неэффективными; они работают лишь на уровне слова и предложения. Выявление содержания отношений между фразами как элементами текста предполагает другой инструментарий. Так, для области означаемого выделяются единицы значения — «семь», «идеи», определяемые говорящим интуитивно. Изучение лингвистического аспекта познания подтвердило, что атомарное высказывание соответствует лишь «микрологике» языковой структуры, тогда как текст, принимаемый в качестве единичной знаковой системы, становится более адекватной формой отображения знания в языке.

С особой очевидностью это обнаруживается при обращении к современной литературной практике, где произошла замена монологизма принципом «полифонии» (термины Бахтина), подразумевающим пересечение различных планов языковой реальности, множественность точек зрения на развертывающееся повествование (принцип, наметившийся у Рабле и Свифта и отчетливо воплотившейся в XX в. у Джейса и Пруста). Подобные тексты уже нельзя исследовать традиционными методами с помощью таких понятий миметически-изобразительной эстетики, как репрезентативизм (сведение литературного произведения к самовыражению авторской или читательской субъективности). Они должны трактоваться в измерении открытости, не сводимой к единому значению индивидуального авторского замысла. И это относится к любой современной культурной форме выражения социально значимого знания. Это поставило под вопрос ключевые аспекты его обоснования, в частности, применительно к науке.

Тип обоснования. «Классическое» обоснование научного знания предполагает непосредственную (минуя социально-культурное преломление) его связь с соответствующими философскими принципами. Так, в кантовской схеме по отношению к философии наука является источником наглядного доказательства возможности универсального и истинного знания. В свою очередь, философское обоснование науки выявляет антропологически универсальные механизмы и структуры сознания, которые делают возможным такое знание. В рамках структурализма наука и философия не замкнуты друг на друга непосредственно, их опосредует структура социокультурного контекста.

Уровень обоснования. Допущение структуралистов, что социокультурный контекст опосредует все типы и формы человеческой деятельности, привело к снижению уровня абстракции при обосновании знания. Если для классического рационализма оно предполагало обращение к антропологически универсальному сознанию, то структуралистская трактовка базируется на идее социокультурной детерминированности познавательной активности. Так, Кант полагал, что формальные априорные механизмы чувственности и рассудка обеспечивают достижение универсально истинного знания, тогда как Фуко утверждает значимость исторических априори, относимых не к четким структурам сознания абстрактного субъекта, а к социокультурной «археологии».

Критерии обоснования. В рамках классической философии доминировало представление об имманентной универсальной форме человеческого сознания, независимой от социокультурных условий его функционирования. Структуралисты считают, что в процессе позна-

ния самая первая очевидность для субъекта — реальность сознания во всех его сложных опосредованиях. На этом уровне совершаются отбор и фиксирование индивидуально и социально значимой информации. Рациональным формам сознания предшествуют следы дорефлексивной активности. В рамках структурализма обосновывается возможность удержать их, а затем переработать в интерсубъективное знание посредством теоретического мышления. В качестве обоснования научного знания принимаются, например, следующие положения. Во-первых, его эпистемическая, или археологическая укорененность. Эпистема опирается на «донаучные» слои опыта. Во-вторых, его особая дискурсивность, определяемая тем слоем первоначального структурирования и упорядочения, над которым далее надстраивается наука. В свою очередь, в ее рамках заново, в теоретических формах обосновываются исходные модальности первоначального опыта.

Направленность обоснования. Классическое обоснование естественных наук предполагало наличие объективных неизменных критериев, в соответствии с которыми фиксировались достижения и предсказывалось получение нового универсально значимого знания. Структуралистское обоснование гуманитарного знания связано с ретроспективностью. Так, Фуко говорит об исторических априоризмах, а А. Дюпон (историк социально-психологического направления, близкий к структуралистам) — об «апостериорной необходимости». В первом случае речь идет о мышлении, как таковом, обуславливающем движение антропологически универсального комплекса индивидуальных познавательных возможностей. Во втором — о закономерностях мышления, соответствующих различным областям социальной и культурной жизни.

Трактовка общего и различий в структуралистских построениях

В ходе многолетней исследовательской работы антропологи перешли от изучения конкретных социокультурных проявлений в современных им «первобытных» племенах — магии, ритуалов, шаманской практики, систем родства — к анализу первобытного мышления как такового. Это обеспечило возможность поставить вопрос об универсальных бессознательных структурах, позволяющих сопоставлять сознание представителей «первобытных» и «цивилизованных» обществ. В ходе исследований наличие таких универсалий подтвердилось. Однако выяснилось также, что в разных культурах «коды чувствования» остаются в известной степени несопоставимыми и потому взаимопонимание между их носителями затруднено.

Леви-Стросс придерживался неокантианской тенденции начала XX в. — расширительной трактовки рационального, в частности применительно к мифологическому мышлению. Те его черты, которые Леви-Брюль считал «аффективно-партиципативными», Кассирер, а вслед за ним С. Лангер, рассматривали в терминах рационализма, как логику особой модальности. Эту позицию разделял и Леви-Стросс. Уже Кассирер отказывается от трансцендентального субъективизма неокантианцев, замещая его представлением о бессознательной подоплеке симво-

лической функции сознания. Это позволило выделить тот глубинный уровень, на котором можно объединить и к которому можно редуцировать действие формальных механизмов теоретической и практической активности, которые Кант считал принципиально разделенными. Помимо поиска исходных составляющих активности сознания Леви-Стросс изучает его синтезирующий механизм. В качестве такового принимается символизация, позволяющая интерпретировать индивидуальные содержания человеческой психики (сознания) в соотношении с универсальными закономерностями бессознательных структур, общими для «первобытного» и «цивилизованного» человека.

«Бессознательное перестает быть последним прибежищем индивидуальных особенностей, хранилищем уникальной истории, превращающими каждого из нас в незаменимое существо. Оно сводится к термину, которым мы обозначаем функцию: это символическая функция, несомненно, специфически человеческая, причем у всех людей она осуществляется по тождественным законам, бессознательное фактически сводится к ансамблю этих законов»¹².

Бессознательное терминологически отличается от подсознательного, как абстрактная формальная структура от совокупности образов, кумулирующихся в ходе индивидуальных биографий. Соответственно считается, что подсознание воплощается в индивидуальной лексике, символическом тезаурусе личного существования человека. Однако им присуще и некоторое общее значение, делающее их понятными не только для индивида, но и для других людей. Это потому, что действие бессознательных структур организует их, превращает в дискурсы. Сами структуры немногочисленны, хотя порождаемая ими символическая реальность многообразна. Иными словами, Леви-Стросс трактует бессознательное как структурирующую силу, обосновывая правомерность такого понимания обращением к нейрофизиологическому уровням функционирования коры головного мозга.

Бессознательные слои психики как биологическое, родовое начало, специфично человеческого знаково-символического функционирования сознания, принято считать относительно устойчивыми и замкнутыми, тогда как осознанные социальные нормы и культурные ценности могут радикально меняться даже в пределах времени жизни одного поколения. С этих позиций метод изучения систем родства и брачных правил у Леви-Стросса отличается от используемых его предшественниками — англичанами Малиновским и Рэдклифф-Брауном и американцами Боасом, Лоуи, Кребером. Он не ограничивается рассмотрением только терминов родства, как таковых. Эти термины, во-первых, конкретизируются за счет таких дифференцирующих признаков, как пол, возраст, поколение, степень родственной близости и др. Во-вторых, анализируются не сами термины, но их соотношения: братские, брачные, родительские и др. В-третьих, система терминов отделяется от поведения на основе допущения, что связь между ними носит не жестко причинно-следственный, но функциональный характер.

¹² Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale*. P. 224.

Построение сети этих отношений означает выделение кластеров дифференцирующих признаков (подобно фонеме в фонологическом анализе), которые в неодинаковых сочетаниях и пропорциях реализуются в различных обществах. Применение структурных методов, хотя и усложняет исходные параметры анализа, зато делает сопоставимыми внешне несходные данные и позволяет выявить более общие, чем прежде, основания систем родства.

Другой объект применения лингвистической методологии в структурном анализе — это фольклор, мифы. Их анализ, по мнению Леви-Стросса, позволяет выявить глубинные структуры человеческого сознания. Он считает миф не только лингвистическим феноменом, поскольку его конституирующие единицы — мифологемы — находятся на более высоком, социокультурном уровне. Такой анализ обнаруживает двойственность обращения к мифу в изучении культуры. В качестве исторического повествования, порожденного в прошлом, он диахроничен и необратим. В качестве объяснения настоящего — как форма познания — синхроничен и обратим. Подобно системе родства, смысл мифа заключается не в содержании отдельных его элементов, но в структуре их взаимосвязей.

Основной логический смысл мифа, выявляемый в изучении исторической последовательности его вариантов, заключается в обнаружении противопоставлений жизни — смерти, растительного — животного, природного-культурного и т. п., поскольку сам миф разворачивается в их постепенном снятии. Следовательно, в отличие от синтагматического повествовательного анализа волшебной сказки у Проппа, Леви-Стросс при изучении мифологического мышления использует парадигматическую логику.

Анализ функций образов животных в контексте изучения тотемизма позволил Леви-Строссу переосмыслить его традиционную интерпретацию. Он трактовал эти образы как посредников между растительным, животным миром и человеком не с точки зрения полезности для него, но как обеспечивающих возможность классификации природных и социальных явлений, характерной для мифологического мышления. Тотемизм предполагает установление логических оппозиций (различение и сопоставление) между видами животных и социальными группами.

Таким образом, в системах родства, мифах, тотемизме Леви-Стросс попытался выделить универсальные структуры бессознательного, составляющие основу логического мышления. «Если допустить, что активность бессознательного заключается в наложении [априорных] форм на некоторое содержание и если эти формы тождественны для любого разума — древнего и современного, первобытного и цивилизованного (как об этом свидетельствует изучение символической функции... проявляющейся в языке), — то необходимо и достаточно проникнуть в подсознательную структуру, составляющую основу определенного социального института, обычая, чтобы выявить принцип интерпретации, действенный по отношению к другим институтам и обычаям, разумеется, при достаточной глубине анализа»¹³.

Универсальным является не значение отдельных элементов мифа, а логика связи между ними. «Истина мифа заключается не в каком-либо особом содержании, но в логических связях, лишенных содержания, точнее, отношениях, инвариантные свойства которых исчерпывают их операциональное значение»¹⁴.

Структурный анализ предполагает технику бинарных оппозиций, разграничение языка и речи, синхронии и диахронии, разложение мифа по парадигматической синтагматической осям. Трансформационный подход к структуре мифа предполагает изучение возможных вариантов, при реализации которых меняется «код» или «сообщение», и выявление неизменных его оснований. В качестве инструмента изучения субстанции культуры с этой точки зрения используются оппозиции «природное — культурное» и «сознательное — бессознательное».

На примере логики построения мифа демонстрируется, как возможно объединение чувственно-конкретных и рациональных элементов в познании связей человека с окружением. В этом смысле показательны параллели между мифологическими и музыкальными конструкциями. До Леви-Стросса это можно обнаружить во втором томе «Философии символических форм» Кассирера, а еще отчетливее в работах его последовательницы С. Лангер, которая проводит эту параллель не в метафорическом, а в методологическом смысле.

В контексте изучения мифа Леви-Стросс обращается к понятию символических форм. Однако трактует их по-иному, чем Кассирер, для которого это «формы реальности». Леви-Стросс, напротив, считает их умозрительными конструкциями, и предостерегает от их «онтологизации». Тем не менее структурирующая активность бессознательного Леви-Стросса и формирующая символическая активность Кассирера сопоставимы. В обоих случаях речь идет о ментальной активности, ведущей к подведению разнообразия под общее, индивидуального и особенного под типичное, расчленению единого потока становления на дискретные, наблюдаемые и сопоставимые единицы, иными словами, к упорядочению отношений человека с окружением.

Свою тетралогия «Мифологии» Леви-Стросс назвал «сумерками людей» (по аналогии с вагнеровскими «сумерками богов»): он подчеркивает мифологизм таких понятий, как «мир», «природа», «человек». Все они — порождение попыток (мифотворческих по природе) построить опосредования между несовместимыми полюсами исходного отношения человека и его окружения, как-то нейтрализовать разрывы в сериях бинарных оппозиций, концептуализирующих это исходное противостояние.

Ход мифологического мышления и его анализа представлен как их разветвление. Например, оппозиция природы и культуры дифференцируется следующим образом: природа — на космическое и биологическое; культура — на техническое и социальное; социальное — на групповое и внегрупповое; внутригрупповое предполагает возможность эндогамии или экзогамии; эндогамия — либо инцест, либо целибат;

¹⁴ Lévi-Strauss C. *Mithologiques*. Le cru et le cuit. Paris, 1964. P. 246.

внегрупповое порождает отношения союзничества или войн и т. д. С этих позиций в «Мифологиках» рассматриваются ключевые области их проявлений, обуславливающие возможность мифа как целого.

В первом томе «Мифологик» содержится анализ эквивалентных кодов чувств. Так, универсальное сообщение о краткости человеческой жизни как культурном факте (человек не живет так долго, как минералы, некоторые животные и растения) передается в различных мифах всеми кодами чувств: слуховым (оппозиция тишины и шума); вкусовым (оппозиция вегетарианства и каннибализма); обонятельным (оппозиция гниения и нетленности); осязательным (оппозиция мягкости и твердости).

Во втором томе, на уровне логики форм — анализ полифункциональности вещей [артефактов], их операционального, опосредующего значения. Так, «калебаса» — это одновременно и ритуальная погремушка, инструмент священной музыки; полое дерево, используемое как барабан, инструмент светской музыки; сосуд для меда («естественной» пищи) — посредник перехода от культуры к природе; вместительница для пищи, приготовленной человеком, т. е. посредник обратного перехода от природы к культуре.

В третьем томе, на уровне логики отношений, — это анализ соотношений различных кодов: астрономического (небо — земля), географического (близкое — далекое), анатомического (голова — ноги) и т. д.¹⁵

Леви-Стросс на первом этапе построения теории доказывал полноценное своеобразие «первобытного» мышления и образа жизни, неправомерность отнесения их к «недоразвитым» европейским (как в классическом линейном эволюционизме). В дальнейшем он решал противоположную задачу — в своеобразии первобытной культуры обнаружить проявление универсальных закономерностей, по отношению к которым и европейские, и аборигенные критерии разумности и приемлемости общественного устройства являются лишь частными случаями. В результате он с полным основанием возражал против деления обществ на зрелые и инфантильные: все они существуют примерно одинаковое время и потому не могут рассматриваться как этапы или стадии единого процесса. Поскольку вклад каждой культуры в мировую культуру определяется не ее чистой спецификой, но отличиями от других, Леви-Стросс рассматривает понятия человечества, «мирового сообщества» как «предельные», предполагающие сосуществование людей и культур, сохраняющих собственное своеобразие.

В то же время неверным было бы считать структурный анализ и историческое описание взаимоисключающими взглядами на существование человечества: «Столь решительно утверждая в этой книге свои притязания, структурный анализ не отвергает историю. Напротив, он уступает ей главенствующее место — то место, откуда она с полным правом исследует нередуцируемую случайность, без которой нельзя было бы и помыслить необходимость. Структурный же анализ, который стремится найти за внешним многообразием человеческих обществ

базовые универсальные свойства и который может учесть частные различия, уточняя законы инвариантности в каждом этнографическом контексте, не может объяснить, почему эти различия, потенциально данные как равнозначные, вовсе не все подтверждаются опытом и почему лишь некоторые из них действительно осуществляются»¹⁶.

Развитие этих идей можно найти в работах Фуко. Он стремился выйти на тот общезначимый уровень переживаний, который порождает индивидуальные события, обуславливающие специфику разных исторических периодов. С этой точки зрения «археология знания» отличается от традиционной истории идей как их кумуляции. Речь идет не о поиске предзаданного единства исторического процесса, но об изучении индивидуальной неповторимости отдельных исторических событий, сколь бы малыми и незначительными они ни казались сегодня. Задача археологии знания в том, чтобы уловить специфику отдельных культурных периодов при изучении общих исторических тенденций, при следовании идее общего исторического развития или при выявлении «духа эпохи»; чтобы найти способы их фиксации и изучения. В этой связи необходимо терминологически обозначить и понятийно закрепить соответствующую познавательную область. В ее рамках сопоставимыми должны стать такие разнородные исторические образования, как язык, философская идея, юридический акт, религиозная доктрина. В работе «Безумие и неразумность. История безумия в классический век» (1961) он ищет эту область на феноменологическом уровне «опыта переживания»; в работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) — это уже не зависящие от сознания устойчивые структуры — «эпистемы»; в работе «Археология знания» (1969) областью сопоставимости различных культурных явлений для него становится дискурс. В конце концов Фуко передает специфичным закономерностям дискурса функции трансцендентального субъекта классической философии и человека как предельной инстанции в обоснования знания. Человек в его концепции — это ментальная конструкция, одна из многих, которые обусловлены конституированием социокультурной реальности. Именно реальное историческое движение, а не действие механизмов чистого сознания определяет, по Фуко, способ существования различных культурных образований.

Археология знания помогает избежать модернизации в трактовке прошлого европейской культуры, своеобразия и специфики его отдельных состояний; выявить конфигурацию «археологического поля», обуславливающую компоненты этих состояний. Такие неявные структуры сознания, детерминирующие появление и закрепление отдельных идей, он называет эпистемами и делает их предметом изучения.

В эпоху Ренессанса, согласно Фуко, знание замкнуто между макрокосмом и микрокосмом, отличаясь одновременно полнотой и скудостью: полнотой, поскольку оправдание каждого утверждения предполагало соотнесение с миром в целом; скудостью — поскольку внимание уделялось только сходствам между событиями. Такое знание было законо-

¹⁶ Lévi-Strauss C. *Mythologiques*. Du miel aux cendres. Paris, 1966. P. 408.

мерным образом упорядочено, порождая ментальное пространство, где непротиворечиво сочетались элементы магии и зачатки научного знания, рациональные представления и иррациональные верования.

В конце эпохи это пространство сопряженности слов и вещей распалось, поскольку ориентация мышления на отыскание сходств сошла на нет. Теперь оно направлено на классификации и систематизации. Прежнее единство разлагается на простейшие элементы, между ними устанавливаются отношения тождества и различия, после чего они организуются в сложные порядки. Если базовым для ментальности в эпоху Ренессанса считался естественный знак, то инструментом познания в рамках классицизма становятся искусственные знаки. Они использовались, чтобы расчленять сложное на простое (по Фуко — метасис), систематизировать простое (таксономия) и выводить из простого сложное (генезис). В таком ключе упорядочивались не только реальные, но даже мнимые вещи.

На этой основе формируются такие науки, как универсальная грамматика, естественная история, анализ богатства (впоследствии — политическая экономия). Они строятся по общей схеме. Так, функциональная роль стоимости в рамках «анализа богатства» аналогична роли «имени» и «глагола» в рамках универсальной грамматики и понятию «структура» в естественной истории. Переход от структуры к признаку в области естественной истории, от высказывания к значению в универсальной грамматике, от стоимости к цене в анализе богатства был возможен в классической эпистеме благодаря допущению о «непрерывности» поля репрезентации. В то время оно принималось без обоснования и только в новой эпистеме XIX в. стало объектом специального научного изучения.

Классическая эпистема начала деконструироваться при различении объектов познания и их репрезентации. Ее познавательные основания строились на приоритетности пространства, в котором упорядочивались сходства и различия. В новой эпистеме основным формообразующим принципом стало время. Если в рамках классического менталитета способом бытия вещей был порядок, то теперь им становится история. Таким образом, по мнению Фуко, филология, биология и политическая экономия появились не в результате линейной эволюции познания, но в силу изменения конфигурации эпистемологического поля.

Деконструкция единого пространства репрезентации имело ряд следствий:

- обращение к идее трансцендентальной субъективности как источника возможности опыта;
- появление новых трансцендентальных для субъекта категорий — труд, жизнь, язык;
- трактовка позитивных научных знаний как посредника между эмпирическим опытом и областями трансцендентального, не поддающимися полной объективации.

Треугольник «критика — метафизика объекта — позитивизм» Фуко считает характерным для европейского мышления, начиная с XIX в.

В рамках новой познавательной ситуации появилась проблема человека, которая пришла на смену прежним: отношения духа и тела, место

человека во Вселенной, его пределы познания и границы свободы. Известно, что до конца XVIII в. человек как особое существо, отличное от остальной природы, но познающее себя как ее часть, не изучался, как и жизнь, труд, язык, несводимые только к ментальной сфере. Его двойственность как «объекта» и «субъекта» стала признаваться одновременно с появлением биологии, политической экономии, филологии. Полученное с их помощью знание породило априорное допущение, что возможность существования человека определяется фундаментальными условиями — жизнь, труд, язык. Соответственно впервые в истории познания человек предстает в своей конечности и вынужденной включенности в уже существующие формы языка, производства, органической жизни, которые не могут быть полностью репрезентированы в его сознании. В современной трактовке — это не реактивный приемник внешних воздействий и не чисто интенциональный самопознающий «творец» своего жизненного мира. Он оказывается местом таких эмпирических содержаний, которые необходимо, но не всегда возможно довести до полного осознания. Поэтому проблема обоснования знания в рамках современной эпистемологии отличается от ее постановки Декартом или Кантом. Здесь речь идет:

- не об истине, а о сущности познания, не о том, как возможны истинные суждения, но о том, как возможна мысль в том, что само по себе ею не является;
- не о природе, а о человеке;
- не о рациональности, но о возможности нелогичности, т. е. первоначально удерживать в сознании неосознанные содержания;
- не о необоснованности философии в соотношении с наукой, но о возможности философского осознания той области опыта, где человек сначала «не узнает себя»¹⁷.

Трансцендентальный метод в современной эпистемологии продолжает использоваться, но не для доказательства возможности наук о природе, а для определения возможностей человека изучить самого себя. Причем, эта проблема в философском и антропологическом ракурсах развевается как проблема «бытия познания».

Наука основывается на самой широкой базе «знания», но включает в свою структуру лишь некоторые его элементы. Таким образом, «знание» в известной мере составляет оду из предпосылок существования самой науки. Другой считается множественность дискурсивных практик, позволяющая науке в теоретической форме заново обосновать правомерность тех модальностей первоначального опыта, которые уже структурированы и рационально упорядочены.

Археологическое исследование направлено на выявление не субъективной индивидуальности, выразившейся в конкретном произведении или событии, но внесубъектного принципа «индивидуации», позволяющего выделить группу высказываний как специфичную и отличную от других возможных групп высказываний¹⁸. С этой точки зрения имя

¹⁷ Foucault M. Les mots et les choses. Paris, 1966. P. 334.

¹⁸ Foucault M. Qu'est-ce qu' un auteur? // Bulletin de la Société française de philosophie. Paris. 1969. № 3.

автора любого произведения выполняет «классификационную» функцию, позволяя группировать тексты, по ограниченному количеству признаков, включать или исключать определенные высказывания, противопоставлять или выстраивать их в связные последовательности.

Авторские функции в таком случае Фуко сводит к следующим:

- связь с правовой и институциональной системами, ограничивающими и определяющими продуцирование дискурса;
- характер осуществления функции (личный или анонимный);
- анализ исторически меняющихся критериев соотношения текста и автора (психологический, определяющий преобладание по отношению к предшествующим текстам и т. п.);
- анализ множественности авторских позиций по отношению к тексту (например, писательской позиции в зависимости от способов характеристики персонажей или изображения обстоятельств)

Соответственно Фуко придает изучению истории познания противоположное по сравнению с классическим направление. Проблема для него состоит не в том, как люди по собственной воле и выбору придают смысл окружению, как они в реальности используют абстрактные правила языка, но в том, «как, при каких условиях и в каких формах внутри дискурсивного порядка может появиться такая вещь, как субъект. Какое место он может занять в каждом типе дискурса, какие функции он может осуществлять, каким правилам подчиняться? Короче, речь идет о том, чтобы лишить субъекта роли первоначального обоснования и проанализировать его как сложную функцию дискурса»¹⁹.

При изучении дискурса это позволяет выявить его особую «экономику», модальность дискурсивных практик, способы их освоения и использования, различающиеся от одной культуры к другой.

Анализ многочисленных историко-культурных материалов привел Фуко к выявлению некоторых неосознаваемых инвариантных оснований — схем или моделей, — в соответствии с которыми в каждую историческую эпоху упорядочивается множество разнородных культурных образований. В то же время, согласно Фуко, такие эпистемы не следует рассматривать как «тотальность», определяющую «дух эпохи». их организующее действие ограничивается только теми областями знаний, в рамках которых они формировались (в «Словах и вещах» — это биология, философия, политическая экономия).

Далее, в рамках рассматриваемой темы следует обратиться к концептуализации личности. Как уже говорилось в широко используемой трехуровневой фрейдистской структуре — *id*, *ego*, *super* — *ego* — *ego* выполняет функцию координирующего центра, устанавливающего баланс между инстинктивными, внесоциальными импульсами *id*, ориентированными на «принцип удовольствия», и социальными императивами *super* — *ego*, ограничивающими природные побуждения человека. *Ego* ищет компромиссные формы соотношения между этими силами, являя собой воплощение «принципа реальности». Лакан также использует трехуровневую схему психической структуры, но в преобразованном виде.

Она включает в себя области «реального», «воображаемого» и «символического». К реальному относятся витальные функции и отправления; к воображаемому — представления, связанные с жизненными событиями; к символическому — дискурсивно опосредованные и трансформированные репрезентации. Соответственно на этих уровнях конституируется три типа направленности субъекта: реальному соответствуют потребности; воображаемому — желания; символическому — запросы, выраженные вербально.

Если у Фрейда «принцип удовольствия», обусловленный побуждениями *id*, сдерживается «принципом реальности», воплощенном в *ego*, то Лакан видит в *ego* не основу всей работы сознания, но, напротив, средоточие заблуждений и иллюзий субъекта относительно самого себя. Он противопоставляет этому бессознательную символическую функцию, связывающую индивида с культурными порядками.

Лакан не разделяет формулы Декарта «*cogito ergo sum*» *ibi cogito ibi sum*. Это представление о совпадении трансцендентального мыслящего и реально существующего субъекта он считает иллюзией воображающего «Я». Он полагает, что связь сознания и существования нельзя выразить двучленной формулой: их отношения опосредуются дискурсом. Субъект не ограничивается «*cogito*». То, что на этом уровне представляется существующим, может оказаться нереальным; то, что мыслится не обязательно порождает экзистенциальные утверждения.

Когнитивное и реальное не сосуществуют в одном и том же месте. Вместо Декартова «где я мыслю, там я существую» Лакан предлагает тезис: «Я мыслю там, где я не есмь, и я есмь там, где я не мыслю». Иными словами, при изучении субъекта мышления и субъекта существования следует рассматривать в соответствующих им аналитических пространствах и представлять в разных терминах. На современном уровне знания, по Лакану, психическое представляется как неоднородное, объемное, структурированное пространство, уровни которого не сводимы друг к другу.

С этих позиций Лакан пытается преодолеть линейность сосюрровской цепи означающего и заменить ее полифоническим многоплановым образованием. В его пределах наряду с горизонтальным выстраивается вертикальное измерение метафорических «сгущений» и метонимических «смещений» означаемых относительно означающих. Они представляют собой смешение в дискурсивном потоке линий и узлов, по которым врач-психоаналитик определяет болезнь и которые ему предстоит «распутать» и помочь пациенту упорядочить. Однако задача построения многомерной структуры связей между воображаемым и реальным, экзистенциальным пока остается нерешенной.

«Денатурализация» и «десексуализация» биологических импульсов, которые Фрейд связывал с *id*, означает путь к признанию их априорной культурной упорядоченности. «Десемиотизация» сосюрровского языка указывает на возможность отклонений от культурной устойчивости и нормативности в ходе его использования. При сложении эти векторы задают область анализа, где в противоположность прежнему допущению о «непрерывности» энергетического напряжения и семиотического опыта человеческого коллектива принимается их дискрет-

ность. Уровневость, дискретность, преломленность «идеальности» означаемого через «материальность» означающего, разведенность их по разным планам вплоть до полной — вот характеристики этой новой области анализа. Здесь в сфере внимания оказывается «разрыв» между означающим и означаемым, сознанным и бессознательным, воображаемым и символическим. По мнению Лакана, стремление найти связи между этими полюсами — важная проблема современной социальной науки.

Тема соотношения общего и многообразия в отношениях человека с окружением, согласно Ж. Деррида, предполагает решение иной, по сравнению с предыдущими задачи. Он пересматривает классический метафизический априоризм единой целостности мира, в том числе социокультурного. Но не с целью опровергнуть метафизику как таковую, а чтобы выявить ее несформулированные имплицитные предпосылки. «Грамматология» обращается к таким ее исходным основаниям, которые обуславливают внутренние разграничения этого мира в качестве производных, а следовательно, не абсолютных и не универсальных. В этой попытке он подвергает критическому анализу принцип центрации — выбор одного элемента или понятия в качестве организующего начала для всех остальных. Понятийной цепи «центр — столп — опора — присутствие — данность — полнота», характерной для культуры логоцентризма, Деррида противопоставляет «игру» — динамику взаимопорождения, взаимозамещения, взаимопревращения элементов. Заменяя принцип центрации акцентом на познавательной значимости различий, археписьмо, первометафоры, он предлагает вместо полноты самосознания и бытия «пустоту» любой целостности, т. е. смещенность, сдвинутость, несамотождественность ее компонент.

Для решения этой задачи Деррида потребовался особый понятийный словарь: различие (инаковость), различение, след, письмо, археписьмо, пробел, перечеркнутость (с его помощью Деррида отмечает модифицированный характер традиционного термина), текст, графика, грамма, про-грамма, грамматология, первометафора, означающее, означающее означающего и др. В контексте грамматологии он представляет свое понимание знака. В классической концепции знак трактуется в его исходном двуединстве внутреннего и внешнего, идеационального и материального, по Соссюру, означаемого и означающего, двух взаимосоотнесенных образов — звукового и понятийного. Деррида не принимает такой трактовки. Он считает недопустимым наделение означаемого статусом самостоятельности, независимости от его выраженности в языке. Иными словами, его не следует рассматривать как данность мысли самой себе. В противном случае допускается трансцендентальность означаемого, его существование до, вне и независимо от выражающей, воплощающей его субстанции.

Деррида, разделяя феноменологическую точку зрения, полагает, что означаемое уже есть означающее, точнее, означающее означающего. Это гибкий структурирующий инструмент познания, самопорождающийся и самостирающийся одновременно. Это некий исходный перенос, смещение, «первометафора», соотнесение, загиб следа на самого себя. Он порождает «текст», т. е. дискурсивно расчлененное и распре-

деленное пространство. Концепция знака, раздваивающая означаемое и означающее была порождена логоцентрической парадигмой. Понятие текста в его современной трактовке соответствует представлению о взаимодействии означающих, являет собой его результат. Вместо противостоящих полюсов он описывает совокупность сложно переплетающихся отношений, в которой стираются как единичности, так и универсалии. На смену приоритетности и трансцендентальности означающего приходит его самостирающаяся первичность.

Совокупность этих означающих практик разнокачественна. Каждый текст «пересекает» различные культурные порядки — научный, идеологический, политический и др. В местах сгущения этих пересечений и порождается смысл текста. Выявление условий, при которых развертывание взаимоналагающихся означающих практик может породить смысл, предполагает использование специального метода. В качестве такового Кристева предлагает семанализ, направленный на осмысление и объекта, и средств его познания, критику наличного знания и самокритику. Это «путь исследования», который не должен замыкаться в научную теоретическую систему, но быть постоянно открытым «идеологии», «донауке», «преднауке».

Исследования группы «Тель Кель», в частности Кристевой, имеют нечто общее с работами Деррида и некоторыми тенденциями структурализма: изучением закономерностей функционирования идеациональной реальности в соотношении с лингвистической проблематикой. Исходя из языковой и одновременно неязыковой (доязыковой или сверхязыковой) природы текста, сторонники этой позиции концентрируют внимание на его функции объединения различных, неоднородных элементов культуры, не сводимых ни к какому единству. Язык здесь трактуется как совокупность означающих «жестов», принятых в культуре, дорациональных различений, составляющих исходный материал для упорядочения и формирования структуры культуры на более высоких уровнях.

«Будучи местом взаимопроникновения науки и философии, критическим анализом движения науки семанализ прорисовывается как артикуляция, открывающая возможность для стратифицированного, дифференцированного конструирования материалистической гносеологии, т. е. научной теории означающих систем в истории и истории как означающей системы»²⁰. Сопоставляя трактовку соотношения общего и многообразия в отношениях с окружением у рассмотренных авторов, можно выявить определенные сходства их позиций по ряду направлений²¹.

Децентрация субъекта: в отличие от классического рационализма в рамках структурализма считается, что индивидуальное сознание не может быть точкой отсчета и критерием ни для самопознания субъекта, ни для рассмотрения историко-культурного процесса. Они не сводятся к рациональным конструкциям индивидуального субъекта, к проекциям его самосознания. У Фуко это мысль о возможности «стирания облика человека» в современном познании культуры»; у Леви-Строс-

²⁰ Kristeva J. Semiotike. Recherches pour une sémanalyse. P. 21 — 22.

²¹ См. Автономова Н.С. Цит. раб. С. 195 — 199.

са — перспектива антропологической концептуализации человека через совокупность безличных физико-химических взаимодействий; у Лакана — это эксцентрация субъекта, противопоставляемая самодостаточности языкового функционирования.

Дискретность объекта: для сложно структурированного субъекта как открытой системы, не имеющей предельного основания внутри самой себя, мир многомерен и дискретен. Это отличает структуралистскую трактовку от классического образа абсолютно суверенного субъекта, беспрепятственно развертывающего все свои определения в линейном непрерывном целостном мире. Объект для децентрированного субъекта многомерен, «полицентричен», с одной стороны, а его развертывание предполагает качественно различные этапы или стадии, не сводимые к какой-то одной, основной — с другой.

О «разрывах» и «дискретностях» различного рода говорят К. Леви-Стросс и Ж. Лакан, указывая на разрыв между природой и культурой; М. Фуко, подчеркивая, что «эпистемы», систематически организованные предпосылки познания, исторически изменчивы; Р. Барт, рассматривая особенности культурной почвы (различные в разные периоды времени), которыми определяются условия, делающие возможными литературу и литературоведение.

Опосредованность и преломленность: оба понятия относятся к промежуточной области между дицентрированным субъектом и дискретным объектом изучения. Понятие преломленности характеризует свойства субъекта, а опосредованности — объекта. М. Фуко изучал преломляющий характер «эпистем», определяющих содержание социокультурной, в том числе познавательной активности человека; Р. Барт, Ж. Лакан — тему «письма», «словесности», опосредующих отношения между человеком и окружением; К. Леви-Стросс — язык как первоадресат, орудие, результат, даже гарант «возможности» культуры.

Децентрация субъекта в сочетании с преломленностью его познавательного и экзистенциального отношения к окружению определяют антропологическую позицию структурализма. Она неклассична и связана с изменившимися и усложнившимися условиями человеческого существования, что потребовало сдвига в исследовательской позиции, учитывающей, что каждый человек окружен структурами, созданными другими, смысл которых находится вне его сознания и должен быть понят, чтобы существование в таком мире было возможным.

Преломленность в сочетании с опосредованностью задает границы изучения языка в широком смысле. Структуралисты пересмотрели его роль в процессе познания, который трактуется как нелинейный и зависимый от факторов как способствующих, так и препятствующих его осуществлению. Язык здесь понимается как модальность культуры, как материал и инструмент любой познавательной активности, как основное средство фиксации ее процесса и результатов. Он рассматривается как предпосылка познания, обуславливающая многостороннее опосредование связей человека с окружением.

Сочетание опосредованности и дискретности очерчивает проблему обоснования знания. Она рассматривается в контексте новых исход-

ных допущений, где на смену центральной позиции синтезирующего знания субъекта (как в классическом немецком идеализме, прежде всего у Канта) приходит идея знаковых систем как социокультурной реальности, через которую конструируется познание.

В докладе *L'ordre du discours* (Paris, 1971), прочитанном в 1970 г. в Коллеж де Франс, Фуко, например, основное место уделяет анализу и классификации процедур, посредством которых дискурс контролируется, ограничивается, организуется и распределяется в обществе. Он выделил: принцип «запрета» по отношению к определенным объектам; «ритуализацию» дискурса применительно к обстоятельствам; привилегированное использование дискурса одними, а не другими группами говорящих; принцип «комментария» — изучение, повторение и пересказ некоторых основных «сакральных» текстов (прежде всего религиозных и юридических); принцип «дисциплины» как детерминированность познания определенной формой «стремления к истине». Такие формы различаются по ориентированности и техническим приемам, по классам объектов внимания, по позициям и функциям познающих субъектов. Это различие закрепляется институционально системой образования и воспитания, книгами, библиотеками научных сообществ и т. п.

Таким образом, структуралистские концепции отличаются от неопозитивистских исследований языковых каркасов, выражающих и закрепляющих результаты деятельности и мышления, от построений Хайдеггера, относящихся к этимологии обыденного языка. Здесь центром внимания становятся принцип дискурсивности, «письмо», «графия». Это формообразующие и смыслообразующие механизмы, опосредующие индивидуально-психические и социокультурные проявления. Выделяется аналитическое пространство, где прослеживаются «сцепление» механизмов идеационального и соматического, онтологические основания мышления и структурно-идеациональное отношение к телесной жизни. Механизмы, характерные для дискурсивных практик, структурируют любую человеческую активность, определяя ее культурное значение. Тексты же, фиксирующие и синтезирующие различные дискурсивные практики, рассматриваются как исходный материал и конечный результат любой человеческой деятельности. Именно с этим уровнем соотносится социокультурное порождение и существование знания. А допущение, что человеческая активность обусловлена действием бессознательных механизмов, позволяет выявить через язык основу социокультурных детерминаций познания и символического выражения его результатов.

Еще Леви-Стросс отмечал, что, изменяя уровень наблюдения и исследуя отношения, лежащие вне эмпирических фактов и объясняющие их, структурализм показывает и доказывает, что эти отношения более просты, чем те вещи, между которыми они устанавливаются; хотя их основополагающая природа, быть может, не будет понята до самого конца, однако эта их непрозрачность — временная или окончательная — уже не окажется препятствием к их интерпретации²².

²² Lévi-Strauss C. *Mythologiques. L'homme nu*. Paris, 1971. P. 614.

Динамические принципы структурного анализа

Концепции структурализма принято считать адинамичными, поскольку они не предназначены для объяснения культурных изменений в историческом масштабе. Однако внимание к глубинным антропологическим механизмам, обеспечивающим воспроизведение культуры как таковой, означает их микродинамическую ориентацию. Это можно показать на примере работ Леви-Стросса, который рассматривал мифы как часть универсальной системы, подлежащей реконструкции в исследовании. Она может быть перспективной или ретроспективной, поскольку при обращении к универсалиям важность исторических особенностей стирается или по крайней мере существенно уменьшается. Однако следует иметь в виду, что мифы в бесписьменных обществах, по Леви-Строссу, помогают разрешать противоречия, возникающие в отношениях людей с окружением, путем перевода исходной вызывающей их оппозиции в последовательность других, более дробных. Таким образом, в сфере внимания оказывается процесс дифференциации и упорядочения спонтанного потока переживаний, связанных с такими противоречиями. Микродинамические аспекты наблюдаются и в исследовании ритуала — реализации практической магии. Ее направленность на интегрирование дифференциальных единиц-результатов мифологического мышления и включение этого целого в контекст непосредственных переживаний предполагает анализ последовательности актов, составляющих такие процессы. По Леви-Строссу, ритуал является реакцией не на жизнь как таковую, но на представления о ней. Соответственно здесь сопоставляется их дискретность по отношению к непосредственности переживаний. Наконец, изучение ритуала позволяет проследить практику обратного движения от представлений к реальности.

В то же время микродинамические процессы могут порождать статичные объекты. Леви-Стросс полагал, например, что свойствами замкнутости и вневременности характеризуются культуры первобытных племен, названные им «холодными». Такие общества с устойчивым постоянством воспроизводят некогда сложившиеся социальные структуры и культурные черты. Социокультурная жизнь в их рамках определяется взаимодействием сравнительно немногочисленных легко обозримых и четко разграниченных факторов.

Микродинамика познавательных процессов эксплицирована и в главном труде Леви-Стросса. Между всеми томами «Мифологик» обнаруживается связь не только содержательного, но и теоретико-методологического плана. Предполагается, что различные группы мифов имеют некоторую общую структуру. Поэтому вслед за анализом первого мифа выбирается тема, через которую он связывается с другими. Так, первый том — «Сырое и вареное» — посвящен изучению логики ощущений, восприятий, предполагающей неразделенность свойств внешнего воздействия и внутренней реакции на него, единичности и универсальности. Во втором томе — «От меда к пеплу» — рассматривается логика формообразования, основанная на оппозициях типа «внутреннее — внешнее», «содержащее — содержимое». Третий и четвертый тома содержат анализ движения к абстракции. Процесс выстраивается от выделения (через

сходство или различие чувственных свойств) понятий, которые затем связываются в высказывания и суждения, соответствующие уже логике отношений между человеком и окружением, а не между терминами. Здесь речь идет о соотношении терминов с точки зрения не просто их наличия или отсутствия, но смысловой дистанции между ними. Так, на уровне логики отношений обнаруженные ранее конъюнкции, дизъюнкции или медиации становятся просто терминами для комбинаторики содержательных единиц более высокого уровня. Соответственно значение мифов трактуется в динамическом ключе как подвижные отношения между конкретными означаемым и означающим, между множеством мифов и их частей. По словам Леви-Стросса, не люди думают с помощью мифов, а мифы «думаются между собой», т. е. понять смысл каждого мифологического мотива можно только в контексте их взаимных переключек (так, расшифровка лишь одного исходного мифа в «Мифологиях» потребовала анализа свыше 180 мифов 20 племен).

Элементы логики мифа занимают промежуточное положение между восприятием и понятием: это уже не восприятие, но еще не понятие. В этом ключе и следует трактовать логику мифа. Если же рассматривать ее как производную целенаправленного применения рациональных средств, то результаты разворачивания мифа представляются случайными, неожиданными, разрозненными, когда такие средства используются при его анализе.

В то же время у этой микродинамики есть свои константы. Так, первоначально в поле исследования мифов выделяется центр, в котором сосредоточена большая часть взаимосвязанных элементов, и периферия, где такие связи предельно слабы или отсутствуют. В процессе анализа исходное ядро уплотняется за счет прояснения и организации связей между элементами и расширяется за счет установления связей между ним и периферийными элементами. Соответственно первоначальная совокупность разрозненных мотивов приобретает упорядоченность и смысловую устойчивость. В то же время Леви-Стросс подчеркивает принципиальную невозможность полного структурирования мифологической субстанции: промежуточная природа предполагает ее имманентные подвижность и аморфность.

Закономерности существования дискурсивных формаций и событий также предполагается соотносить с устойчивыми областями реальности. Они определяются пространством, очерчиваемым историко-культурным наличным потенциалом, где разворачиваются системы высказываний — одновременно как «события», появляющиеся при заданных условиях, и как «вещи», пригодные для использования в их рамках. При этом «априори» высказываний о реальности логической и гносеологической «истинности» не совпадают по уровням порождения.

Совокупности такого рода двуединых высказываний Фуко называет «архивом». Это понятие включается в состав дискурсивной формации в виде соответствующих практик и порождаемых ими событий для выделения ее базовых характеристик: материализованных предпосылок, условий возможности формирования и обоснования знаний и дискурса, относящегося к объектам, упорядоченным общей структурой. Здесь фиксируются правила нелинейного и нежесткого взаимоувязывания

высказываний как специфичных дискурсивных событий. Соответственно «архив» нельзя обозначить ни как язык с законами построения фраз, ни как простой набор готовых фраз. Согласно Фуко, он соответствует уровню исторической ментальности и соответствующего ей дискурса. Это совокупность объективированных предпосылок существования исторических объектов и знания о них. Архив любой исторической эпохи, особенно современной, невозможно описать в его завершенной целостности. Такое описание предполагает необходимость полного дистанцирования исследователя от объекта изучения, что невозможно, если он находится внутри системы правил, которую описывает.

Вместе с тем Фуко полагает, что «позитивность» архива (его наличность, пространственная ограниченность, временные рамки) позволяют нечто сказать о нем, как об устойчивом образовании, находясь внутри. Это обусловлено его определением как частично структурированной историко-культурной ситуации, в которой мы живем и которую познаем; которая одновременно репрезентирует и наше настоящее, и наше будущее; как внешне ограниченного пространства для разворачивания действий исторически определенным способом. Архив очерчивает сферу дискурсивных практик, устанавливая границы, за которыми находится все, что не поддается познанию и высказыванию из-за отсутствия исторических возможностей.

В то же время, рассматривая архив как устойчивое социокультурное образование, свободное как от личностных субъективностей, так и от трансцендентальной телеологии, исследователь должен принимать во внимание его качественную определенность. Он имеет дело с дискретным, разнородным, а не линейно-последовательным временем истории, и поэтому ему необходимо преодолеть иллюзию ее непрерывности и самождественности. Эти мысли перекликаются с идеями Т. Куна, С. Тулмина и др., показавших, что историю науки следует понимать как смену типов проблем, норм верификации, основанных на базе определенных преднаучных практик или «научных идеологий», обозначенных как парадигмы. Соответственно намечается возможность перехода от изучения внутренней микродинамики устойчивых социокультурных образований к анализу изменения самих их форм. Фуко наиболее последовательно в теоретическом и методологическом плане вывел все возможные следствия из тезиса о «нелинейности», «прерывности» историко-культурного процесса. Темы и понятия башлярвской эпистемологии, такие как «разрыв», «препятствие», получают в работах Фуко иную трактовку. Последовательность «сознание — познание — наука» он заменяет триадой «дискурсивная практика — знание — наука», подчеркивая движение донаучных к научным способам познания. С этих позиций он рассматривает историческое место, где артикулировался интерес к человеку как предмету научного изучения.

«Во всяком случае ясно одно: человек — это не самая древняя и не самая постоянная из всех проблем, стоящих перед человеческим познанием. В пределах сравнительно короткого хронологического отрезка и узкого географического горизонта — европейская культура с XVI в. — можно сказать с уверенностью, что человек — это изобретение недавнее. Вовсе не вокруг человека и его тайн издавна ощупью бродило по-

знание. Среди всех перемен, влиявших на знание вещей, на знание их порядка, тождества, различий, признаков, равенств, слов, среди всех эпизодов глубинной истории тождественного, лишь один период, который начался полтора века назад и, быть может, уже закончился, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего беспокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности сознания, подступом к объективности того, что так долго было достоянием веры или философии — это просто было следствием изменения основных установок познания»²³. Таким образом, Фуко указывает на иллюзорность представлений более ранних антропологов и философов об универсальности проблемы человека, выявляя историческую подоплеку ее появления в определенный историко-культурный период.

В другой предметной области антропологии Лакан преодолевает статичность «классического» субъекта с его единством и автономностью и «классического» объекта, внеположного субъекту, независимого от него «вещного» образования, их автономность и самодостаточность. «Неклассические» субъект и объект характеризуются постоянной и непреодолимой незавершенностью, побуждающей их раскрываться друг перед другом, двигаться к взаимопониманию. Их взаимоотношения в рамках психоаналитического сеанса формируются, с одной стороны, областью интерсубъективности, где субъект взаимодействует с субъектом. А с другой — материальной стороной означающего, опосредующего эти отношения. Динамику отношений непрозрачного, «туманного» субъекта и «отсутствующего», «недостающего» объекта Лакан прослеживает на всех трех уровнях психического пространства — реальном, воображаемом, символическом. Такой объект, который едва обозначается на границе уровней психической структуры, в «щели» между символическим и реальным, радикально отличается от классического синтеза символического и реального.

Понятие «означающее» Лакан заимствовал у Соссюра, которому принадлежит афоризм: в языке «нет ничего, кроме различий». Соответственно основное динамическое, коммуникативное свойство языка — транслировать смысл того, что в нем выражается, определяется возможностью на всех уровнях языковой структуры противопоставлять друг другу его единицы. Эти различия и противопоставления Соссюр относит к плану либо означаемого, либо означающего, но к знаку, который он считает объединяющим оба плана и воплощающим принцип их неразрывности. В отличие от Соссюра Лакан подчеркивает «скольжение» означающего относительно означаемого, допускающее относительно автономии этих двух порядков и обособление означающего.

Динамическая природа различий является также предметом особого внимания Деррида. Исходным понятиям «инаковость», «различие» он дает негативное определение: это не есть ни субстанция (материальная либо идеальная); ни первоначало, исходный абсолют всего сущего и существующего; ни покоящаяся в себе замкнутая сущность как данность, наличие, присутствие; ни нечто представленное в виде ее образа,

²³ Lévi-Strauss C. *Mythologiques*. L'homme nu. P. 398.

репрезентации, изображения. Речь идет скорее даже не о различии как статичной автономности одного явления от другого, «такого» от «иного», но о «различении» (процессе их выделения и сопоставления как несходных).

В соответствии с этимологией латинского корня Деррида выделяет два основных значения термина «различение». Первое предполагает промедление во времени, кумуляцию времени и сил для будущей операции, отсрочку, отлагание, запас, иными словами «временное становление пространства» и «пространственное становление времени» (влияние понятийной системы Гуссерля). Второе значение более привычно: «различать» — значит констатировать несходство, отличие между выделяемыми единицами.

Это понятие выполняет важную познавательную функцию при рассмотрении центральной для Деррида темы — письма как предпосылки порождения текста дискурсивными практиками в концепции археписма. Автор оставляет в стороне настоящее, данное, наличествующее и присутствующее. В качестве движения различения, следа, разорванного пробелами условия последующего расчленения содержаний, пре-формаций формы письмо трактуется как механизм, опосредующий и структурирующий ощущения и восприятие. В ходе его функционирования дискурс постепенно отделяется от письма в узком смысле, как графической фиксации дискурса. В широком смысле возможности фиксировать переживания в виде следов концепция письма допускает конструирование любого культурного образования и имеется у всех народов и племен.

Связь этой концепции с динамическим понятием структурирования приводит Деррида к пересмотру идеи центра, значимой для классического понимания реальности, в том числе социокультурной. Наличие центра не допускало игру отношений между знаками, поскольку по определению он является уникальной точкой, где логически запрещено и потому невозможно взаимозамещение, взаимопреобразование содержаний, элементов, терминов. Представление о наличии центра не позволяет мыслить структурно: с позиций классического рационализма в этом случае познающий субъект находится одновременно и внутри, и вне структуры. Из этой точки он не может наблюдать сам принцип структурирования. Ему оказывается доступной только линейность, позволяющая строить либо археологические (назад, вглубь), либо телеологические (вперед, вовне) схемы. Идея «центра» в истории классического мышления выражалась в разных категориях — эйдость, телос, усия, экзистенция, субстанция, бог, человек, трансцендентальность. Все они воплощают, хотя и в разных формах, один принцип — наличия, присутствия, данности. Такую картину присутствий и отсутствий, умолчаний и обнаружений Деррида называет логоцентризмом: «Логоцентризм — замыкание мышления на себя самого как на порядок и присутствие перед самим собой, апелляция к разуму как к инстанции закона, удерживаемой вне игры, свободной от дисперсии, над которой она властвует»²⁴.

Перелом в представлениях наступил, когда появилась идея структурирования как процесса без центра. «С этого момента пришлось осознать, что центра не существует, что у него нет естественного места, а есть некоторая функция, нечто вроде не-места, в котором до бесконечности разыгрываются замещения знаков»²⁵. Отказ от идеи центра делает возможной изменчивость взаимозависимостей знаков. «В этот момент все становится дискурсом, т. е. системой, в которой центральное, первоначальное или трансцендентальное означаемое никогда не является абсолютно присутствующим вне системы различий»²⁶.

«Игра есть разрушение присутствия. Присутствие элемента — это всегда означающая отсылка и движение некоей цепи. Игра — это всегда игра отсутствия и присутствия; в радикальном смысле ее следует доводить до альтернативы присутствия и отсутствия; бытие следует мыслить как присутствие или отсутствие на основе возможности игры, а не наоборот»²⁷.

Необходимость понятия децентрированности применительно к теме письма Деррида демонстрирует на материале истории культуры. К нему без всякой периодизации применен альтюссеровский метод «симптомного прочтения», результатом чего стало выявление пустот, пробелов, недомолвок относительно письма либо негативных его оценок, свидетельствующих о том, что умалчивается нечто важное и значимое. В отношении письма это означает, что какая-то информация о нем как условии возможности других построений культурных порядков скрывается и в узком, и в широком смысле слова. В результате анализа Деррида приходит к выводу о «значимости» того, что тема письма отсутствует или трактуется в негативном ключе на протяжении всей зафиксированной в текстах истории культуры.

Для археологии знания Фуко идеи децентрирования и структурирования столь же важны. Поэтому здесь не релевантны ни трансцендентальный, ни эмпирический субъект. А познание представлено как процесс, который, согласно Фуко, предполагает достижение четырех порогов:

- позитивность: самое первое обособление совокупности высказываний внутри дискурсивной практики;
- эпистемологизация: эти выделенные совокупности высказываний иерархически упорядочиваются в соответствии с нормами взаимной связности и верификации;
- научность: эпистемологическое образование подводится под формальные критерии;
- формализация: из научного дискурса выделяются аксиомы и элементы таким образом, что становится возможным построить соответствующую им формальную систему²⁸;

Движение к этим порогам в рамках одного периода времени неравномерно. В этой связи внимание Фуко привлекают процессы, ведущие к самому нижнему порогу — позитивности, достижение которого обуславливает появление остальных. Однако автор считает, что оценивать

²⁵ Derrida J. *L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 441.

²⁶ Ibid. P. 411.

²⁷ Ibid. P. 426.

²⁸ Ibid. P. 243–244.

их следует не с позиций современного научного познания, но в соответствии с критериями, принятыми в изучаемую эпоху.

Еще один ракурс в изучении микродинамики культуры связан с понятиями текста и письма. Так, у Кристевой и Деррида — это своего рода процессуальные образования, порождающие сами себя в движении самоэксplikации. Эта «необъективированность» означает их принципиальную незавершенность, характеризующуюся самостановлением и самопродуцированием без начала и конца, без основополагающего субъекта и конечного результата. Это практика обозначения в ее наиболее чистом виде. Сопрягаясь друг с другом, тексты образуют «интертекст» (термин Кристевой) культуры, внутренние связи которого доступны научному изучению. На этом уровне можно сравнивать самые несхожие и несопоставимые культурные продукты и выявлять социокультурные закономерности взаимодействий между текстами и дискурсивными практиками на уровне письма.

Текст одновременно и погружен в язык и противостоит ему. Он преодолевает повседневный автоматизм использования языка только в репрезентативно-коммуникативной функции. В то же время он выстраивается согласно общелингвистическим закономерностям.

«Преобразовывая материю языка (его логическую и грамматическую организацию) и внося в нее отношения социальных сил на исторической сцене... текст связывается — и читается — двояко по отношению к реальности: к языку (смещенному и преобразованному) и к обществу (с преобразованиями которого он согласуется)²⁹. Он, таким образом, занимает промежуточное положение между языком и речью: в нем отображаются не только лингвистические инварианты формообразования высказываний о реальности, но и конкретно-исторические их детерминации. Внутреннюю динамику текста, по Кристевой, не следует считать непрерывным линейным процессом; это многоуровневая «стратифицированная история означений».

Специфичную реальность текста невозможно уловить с помощью лингвистических методов. Кристева полагает, что она выявляется средствами «семанализа». Его сторонники отказываются от лингвистического фонологизма, от центрирования на субъекте и вербальной межличностной коммуникации, на трансляции непосредственной полноты присутствия. Свою задачу они видят в изучении совокупностей «означающих жестов общества». Такой анализ текста предполагает выявление структуры нефонетического пространства жеста с его «анафорической» природой, предполагающей интервалы, скачки, другие проявления дискретности. Внутри этого пространства производится «деконструкция» самодостаточности таких исходных единиц, как:

- субъект — с переходом к беслично разворачивающемуся продуцированию высказываний;
- слово — в процессе становления текста;
- знак (по Кристевой, относящийся к нормативным системам, а не к семиотическим практикам) — с репрезентацией текста в письме.

Анализ доязыковых означающих жестов, принятых в обществе, предполагает изучение уже не знаковых систем, а пересекающихся означающих практик. Это позволяет концептуально точнее связать изучаемые явления с социокультурной реальностью, вписать их в совокупность других форм социальной активности. Такой тип анализа важен и потому, что не все означающие практики можно формализовать и представить как системы. Он позволяет изучать не только воспроизведение, но и нарушение систематичности, нахождение области, не изоморфной значениям и смыслам, но обосновывающей их возможность как на биологическом уровне «дозначений» и «дознаков», так и на социокультурном — «сверхзначений» и «сверхзнаков».

Процедуры семиотического анализа обусловлены самим определением понятия «текст». Это не лингвистический феномен (не структурированное означающее), а его порождение; по Кристевой, не фено-текст, а те условия его порождения, которые можно прочесть в нем самом — его генотекст. Означения осуществляются в игре их взаимозависимостей и взаимопереходов. С этой точки зрения письмо рассматривается как перевод генотекста в фено-текст, а чтение, напротив, — фено-текста в генотекст.

Структуралисты обратили внимание на неизученность связи знака и значения, субстанционального и дискурсивного и поставили вопрос о том, как она возможна. Они по-новому подошли к изучению знака и знаковых систем, обратившись к выявлению модальностей их существования и их смысла в социокультурном контексте. Прежде связь означаемого и означающего, конституирующая знак, считалась само собой разумеющейся и не изучалась. В рамках структурализма она реконструируется через социально детерминированные дискурсивные и недискурсивные практики, а сам знак и даже его модальность представляются столь же значимыми, что и производные их рациональной переработки, например, тексты.

На место психологизма с его акцентом на индивидуальности восприятия и творчества, долго разделяемого представителями социальных наук и гуманитарного знания, структуралисты обращаются к иным методам и объектам. Их внимание фокусируется на универсальных, инвариантных безличных структурах связей человека с окружением, детерминирующих любой акт индивидуального творчества и восприятия.

Структуралисты полагают, что объектами социально-научного и гуманитарного познания не следует считать «человека», «сознание» или очевидности субъективных представлений. Ими являются фундаментальные механизмы связей человека с окружением, культурные формы, следы, по которым реконструируются основные параметры сознания. Этот объект по-разному обозначается как «эпистемы» у Фуко, «проблематики» у Башляра, «типы словесности» у Р. Барта, «анонимное поле» проявлений «ид» у Ж. Лакана, «область, открытая для безымянной мысли» у К. Леви-Стросса.

Представленность человека в рамках структурализма предполагает двуступенчатую редукцию. Первая — сведение индивидуального к антропологически универсальному; вторая — сведение его к лингвистическому дискурсу.

Итак, в рамках структурализма обнаруживается ряд значимых парадигматических изменений. Концепция непрерывности историко-культурного процесса сменилась представлением о его дискретности; «семанализ» привнес идею опосредованности активности человека; «археологическая» позиция выявила предпосылочность человеческого бытия и познания. И хотя это было лишь начало смены прежней познавательной парадигмы, структуралисты полагали, что форма теоретического знания, допускающая рефлексивность, позволит переосмыслить прежние и построить новые основания познания. Уже сегодня с ее помощью удалось показать, что:

- человеческое сознание не сводится к его рациональному уровню, и каждому периоду истории соответствует своя познавательная специфика, которую при описании следует тщательно реконструировать, избегая современных критериев оценки событий;
- исторический процесс представляет собой сложную динамичную совокупность разнородных социокультурных отношений;
- меры и критерии развития общества и культуры возникают в самом этом процессе, не имеющем априорной предопределенности и не детерминированном каким-то одним фактором;
- мировидение, идеалы и ценности европейского человека не универсальны.

Критика европоцентризма (Леви-Стросс), эволюционистского прогрессивизма (Фуко), рационализма (Лакан), ахронизма в искусствоведении (Барт) подразумевает по меньшей мере сомнение в классических парадигматических основаниях, наделяющих конкретно-историческое, преходящее, изменяющееся качеством вневременного, абсолютного, само собой разумеющегося, естественного.

Резюме

Характерное для структурализма определение культуры через символическую активность высвечивает в качестве предмета исследования операции, которые придают феноменам человеческого существования свойства фиксированности и коммуницируемости. Они считаются обусловленными способностью человека отбирать и связывать друг с другом элементы непосредственного опыта, относящиеся к разным уровням: переживание и выразительность.

1. Порождение знаков и символов.

1. Предполагается, что все живые существа обладают врожденными трансформационными механизмами, переводящими значимые для организма стимулы во внутренние концепты, а затем в знаки и символы, имеющими внешнее выражение и доступные для восприятия другими.

2. Сфере представлений приписывается свойство порождать собственную структуру: она организует составляющие ее следы переживаний и, в свою очередь, организуется ими, их логикой, связями с порождающими их импульсами. Она несводима ни к реальности как таковой, ни к миру символов. Ее нередко относят к промежуточному уровню

воображения, где проектируются связи между ними, между означаемым и означающим.

3. Для установления связей между вещами, переживаниями, ситуациями, воспринимаемыми людьми, с одной стороны, их интерсубъективным значением — с другой, выделяются определенные процедуры. Сходство элементов реальности определяется по признакам, повторяющимся и воспринимаемым каждый раз при встрече с ними. Каждое такое сходство — внешнее или внутреннее — отмечается людьми при обмене сообщениями и приобретает интерсубъективную форму знаков и символов. Внешнее сходство фиксируется в маркировании определенных вещей одними и теми же знаками и символами. Внутреннее сходство устанавливается характерным для них отношением означающего к означаемому.

4. Образование внутренней формы, структуры знаков и символов можно описать с помощью трех основных параметров. первый из них — это происхождение связи между означаемым и означающим. Знаки и символы формируются в процессах взаимодействия людей с окружением, когда есть коммуникативные основания для построения конвенциональных заместителей реальных объектов. Второй — это форма связи между означаемым и означающим. Процесс ее становления начинается в выделения значимых для индивида или группы элементов восприятия. Затем из них выделяется наиболее репрезентативный, т. е. указывающий на факт реальности, с одной стороны, и выразительный — с другой. Наконец, он отделяется от исходного восприятия и начинает в качестве самостоятельного объекта представлять этот факт в целом. Третий параметр — это надежность связи между означаемым и означающим, подтверждаемая в процессах коммуникации.

5. Связь между означающим и означаемым была названа значением, конвенциональностью, разделяемостью и устойчивостью которого позволяли носителям культуры оперировать заместителями реальных объектов и действий и решать жизненно важные задачи, вначале конструируя различные варианты на символическом уровне, и лишь после этого переносить их в область социальных действий.

Символизации приписывается важная роль в упорядочении социокультурной реальности. Разграничение и формы порядков в отношениях людей с окружением фиксируются в виде символов и объединяющих их систем связей. Внутренние формы тех и других называются структурами и считаются врожденными характеристиками человеческого сознания, проецируемыми на неопределенное окружение и придающими ему упорядоченность и подконтрольность, соизмеримые с когнитивными возможностями человека.

II. Структурные целостности и их компоненты.

1. Как известно, структурализм в антропологии сформировался под существенным влиянием лингвистики. Поэтому и первоначальные исследования строились на лингвистическом материале (мифы, обозначение отношений родства, фольклорные мотивы и т. п.), и последующее изучение невербальных символических систем (ритуалы, иконические изображения, музыка) осуществлялось по аналогии с

принципами, характерными для языкознания. Этим объясняется принятая в антропологии метафора «языки культуры».

2. В рамках структурализма рассматриваются два основных класса целостностей: символ как таковой и символическая система. В качестве объектов изучения избирались уже существующие в культуре артефакты, существующие настолько долго, что считалось возможным принимать их в качестве инвариант. Соответственно, сравнительно-культурное изучение характерных для них структурных форм позволяло делать выводы об антропологически универсальных способах упорядочения и интерсубъективной репрезентации значимых для людей связей с окружением.

3. Как объект изучения культурный символ трактуется как сложное, а отнюдь не элементарное образование. Он конструируется из множества разнородных составляющих, характеризующих определенные типичные социально значимые ситуации или события. Эти компоненты сегодня принято разделять на три основных класса: сигналы, признаки и знаки. Сигналами считаются те элементарные проявления окружения, которые воспринимаются человеком. Из их совокупностей складываются объекты восприятия, которые рассматриваются как признаки, идентифицирующие определенную устойчивую повторяющуюся целостность, порождаемую отношениями людей с окружением. Совокупность признаков, указывающая на назначение или функцию такого рода целостностей, называется знаком. Набор знаков, связанных друг с другом воспроизводящимся совместным присутствием в типичных знаковых ситуациях, обозначается специальным словесным, иконическим, вещественным репрезентантом, который и принимается как символ такой ситуации.

4. Другой класс структуралистских объектов составляют символические системы, нередко называемые языком культуры. Такого рода целостности характеризуются не столько содержанием или смыслами составляющих их символов, сколько структурными формами связей между ними и ориентированностью системы в целом на репрезентацию в социокультурном контексте определенных социально значимых связей людей с окружением (познавательных, эстетических, трансцендирующих и т. п.). Такого рода специфичные структуры можно уподобить системам кодирования непосредственных ощущений и восприятий людей в разделяемые знаки и символы, упорядоченные в соответствии с формами отношений и способами действий, релевантными областям социокультурной реальности, функционально значимым для поддержания социокультурной целостности. Социальная значимость символизации настолько велика, что в культуре можно выделить области, где формирование символов и оперирование ими составляет специализированный вид деятельности: религия, философия, искусство, наука. В рамках этих областей публично представлены не только результаты символизации социально значимых связей людей с окружением, но и структуры построения символов, соответствие которым является критерием для оценки качества получаемых результатов.

В соответствии с такой концептуализацией символических целостностей и их составляющих можно выделить основные ориентации

структуралистских исследований. Как уже говорилось, единицами наблюдения и анализа здесь являются уже существующие культурные формы. Поэтому исследователи имели дело со статичными объектами, структура которых принималась как неизменное и завершённое целое и в этом качестве поддавалась выявлению. Вне зависимости от масштаба объекта с ним осуществлялся ряд процедур в соответствии с одними и теми же принципами:

- движение от общего к частному: наблюдаемый символический объект или предполагаемая символическая система последовательно разлагалась на составляющие в соответствии с уровнями, о которых говорилось выше. Наиболее распространённой процедурой такого рода стало выделение бинарных оппозиций вплоть до исходного противопоставления культурных и природных элементов, сознательных и бессознательных процессов;
- такая деконструкция реального объекта сопровождалась его аналитической реконструкцией, но уже не в его конкретном содержании, а в структурной форме, выявляющей инварианты, сохраняющие его самотождественность;
- сравнительно-культурный характер исследований обеспечивал проверку гипотез об антропологической универсальности исходных принципов структурирования связей людей с окружением и их символизации.

III. Организация культурного многообразия в структуралистских построениях.

1. Направленность структуралистских изысканий определяется исходной гипотезой об универсальном миропорядке и человеке как одним из его проявлений. Цель исследований заключается в выявлении принципов, на которых базируются специфично антропологические способы организации связей с окружением. Причём такая специфика связывается прежде всего со способностью человека к символизации.

2. Соответственно можно сказать, что задачей антрополога становится выяснение того, каким образом врожденные свойства человека символизировать и структурировать поступающую извне информацию обуславливают организацию ее многообразия.

В качестве единиц исходного многообразия принимаются элементы физического, социального, символического уровней социокультурной реальности, действия людей, их отношения. В ходе исследований были выявлены некоторые считающиеся универсальными формы их организации, среди которых в основном обращаются к таким, как категории, парадигмы и классификации.

3. Каждой из этих форм соответствуют свои способы структурирования культурных элементов:

- категории: в этом случае разнокачественные объекты и явления объединяются по каким-то общим для них и социально значимым признакам (например, цвет, форма для физической характеристики объектов; пол, возраст для демографической квалификации людей; моральные оценки для личностной идентификации и т. п.);
- парадигмы: эта форма упорядочения предназначена для установления пределов и вариаций изменчивости типичных действий в стан-

дартных ситуациях (по аналогии с парадигмами склонений и спряжений в лингвистике);

- классификации: речь идет об иерархической упорядоченности какой-либо области социокультурной реальности представленной в категориях таким образом, что каждый последующий уровень является более обобщенным по сравнению с предыдущим.

3. Позже в рамках постструктурализма была предложена общая форма познавательного порядка, характерного для определенного исторического состояния культуры, которую М. Фуко назвал эпистемой, а Т. Кун — парадигмой (но в ином смысле, чем обозначенный выше). Это общепринятый способ получения и организации знаний, связанных с решением проблем, имеющих социальную значимость в определенной культуре в конкретный исторический период времени.

4. Постструктуралистская критика статичности первоначальных построений обусловила поиск возможностей рассматривать структуру в динамическом ракурсе как структурирование процесса упорядочения символических связей людей с окружением или процесс такого структурирования. В этой связи появляются понятия культурного текста и дискурса. Текст определяется как результат обмена сообщениями в процессе коммуникации. Он представлен как подвижная открытая форма, поскольку, во-первых, никогда не может быть полностью законченным и герметичным и, во-вторых, поддается интерпретациям. Дискурс рассматривается как область культурной реальности, образуемая постоянно осуществляемыми в обществе процессами оперирования символами. Способами организации этой реальности считаются дискурсивные практики, которые упорядочивают и направляют символические потоки.

Перечисленную совокупность форм организации многообразия культурных элементов вряд ли можно считать исчерпывающей. Повидимому со временем будут выявлены другие, и станет возможной их классификация. Однако совершенно очевидно, что само направление научного поиска актуально и плодотворно. Действительно, в эпоху информационного общества вопросы организации и обобщения неупорядоченных потоков разнородных сведений, циркулирующих в обществе, имеют первостепенную важность, а отыскание рациональных способов такого упорядочения поможет людям быстрее и точнее ориентироваться в сложной и динамичной социокультурной среде.

IV. Динамический потенциал структурализма.

1. Вплоть до относительно недавнего времени структурализм, подобно функционализму считался адинамичным теоретическим направлением. Анализ его исходных положений и логических построений показывает, что для этого есть серьезные основания. Сам акцент на выявлении структурных, т. е. устойчивых характеристик изучаемых объектов и работа с уже существующими самотождественными единицами анализа свидетельствуют о том, что изменчивость не является предметной областью в рамках данного направления. Тем не менее при ближайшем рассмотрении выясняется, что для структурализма характерны определенные возможности динамических исследований.

2. Прежде всего можно изучать сам процесс формирования символа, достраивая логику перехода между уже выделенными дискретными

ступенями. Для такого рода исследований сегодня есть все основания, если только отказаться от претензий осуществлять теоретические построения исключительно в символической области и обратиться к более фундаментальным уровням антропологического анализа, таким как различение, следы, письмо и т. п.

3. Далее, перспективным является направление исследования того, каким образом символы и знаки меняют значения при перемещении из одного социокультурного контекста в другой и каковы механизмы таких изменений. Эта возможность открывается при более отрефлексированном объединении структурного и семантического анализа.

4. Наконец, особый интерес представляет определение структуры процессов кодирования — декодирования — перекодирования информации, содержащейся в культурных объектах, при использовании их в рамках различных символических систем.

5. Продвижению динамического направления исследований могут способствовать разработки, предпринятые в рамках постструктурализма:

- концепция культурного текста позволяет проследить последовательность обмена сообщениями, которая структурирует их в определенную смысловую целостность, порождаемую совместно обоими участниками коммуникации;
- представления о дискурсе, дискурсивных практиках выделяет динамическую область функционирования символов. Уже сейчас можно говорить о перспективных разработках, направленных на изучение механизмов, обеспечивающих упорядоченность дискурсивных процессов;
- идея письма связана с процессом символического фиксирования личного опыта в культурных формах. Речь идет о динамике преобразования следов непосредственного опыта реальных контактов индивидов с окружением в интерсубъективные разделяемые символы.

Пока рано говорить о систематических микродинамических исследованиях в этой области. Движение здесь скорее подразумевается, чем является специальным предметом изучения. Однако постструктуралистские изыскания свидетельствуют о все возрастающем интересе к формам изменчивости, характерным для символической области социокультурной реальности.

Все сказанное свидетельствует о том, что структурализм является важной составляющей теоретической антропологии. В его рамках были выявлены антропологические универсалии, которые были недоступны для изучения средствами других теорий. Способность к символизации и символическому упорядочению социокультурной среды не просто постулировалась, ее проявления продемонстрированы с помощью результатов сравнительно-культурных исследований. Более того, в разных культурах выявлялись одинаковые способы структурирования символических объектов (например, обозначения компонент системы родственных отношений) и структуры символических образований (например, строение мифа). Начали также определяться символические формы организации культурного многообразия, каждая из которых имеет отношение к определенным областям и уровням связей людей с окружением.

Структуралистские исследования определили компоненты и границы предметной области, относящейся к изучению символической области социокультурной реальности. И хотя в рамках постструктурализма многие более ранние утверждения подвергались критике за чрезмерную абстрактность, необоснованную универсализацию и адинамизм, в этот период была построена своего рода система координат для дальнейших исследований. Фактически постструктурализм как познавательная ориентация послужил уточнению, углублению, корректировке уже разработанных теоретических положений, но не затронул базовых исходных допущений структурной антропологии.

По-видимому, дальнейшее направление движения научных поисков в этой области связано с объединением с другими теоретическими позициями. Наиболее очевидными дополнениями можно считать функционализм и семантику. В первом случае символы и символические системы можно выводить из социально значимых функций. Во втором — знание о символических формах дополняется определением их культурных смыслов. В целом же это теоретическое течение продвигается, хотя его предметная область и претерпевает определенные изменения.

Литература

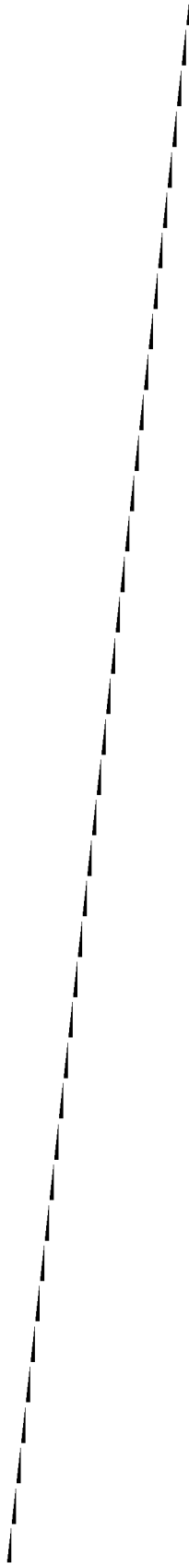
Структурная антропология

- American Collegiate Dictionary. N. Y.: Random House, 1949.
 American Heritage Dictionary. Boston: Houghton Mifflin., 1969.
 Auzias J.M. Les clefs pour le structuralisme. Paris, 1967.
 Barthes R. Mythologies. Paris, 1953.
 — A propos de deux ouvrages récentes de Cl. Lévi-Strauss: Sociologie et sociologie // Information sur les sciences sociales. 1962. V. 1. № 4.
 — Le degré zéro de l'écriture, suivi des éléments de sémiologie. Paris, 1970.
 — L'empire des signes. Genève, 1970.
 Benveniste E. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966.
 Berlin B., Breedlove D.E. and Raven P.H. Covert categories and folk taxonomies // American anthropologist. 1968. № 70. P. 290 — 299.
 Bohannan P. Social Anthropology. N. Y.: Holt. 1963.
 Boon J.A. From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition. Oxford, 1972.
 Boudon R. A quoi sert la notion de structure? Paris. 1968.
 Casagrande J.B. and Hale K.L. Semantic relations in Papago folk definitions // Language in Culture and Society. Hymes D. with Bittle W. (eds.). Evanston: Harper and Row. 1967. P. 165 — 196.
 Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. V. 1 — 3. New Haven; L., 1965 — 1970.
 Chomsky N. Syntactic Structures. Hague. 1957.
 — Current Issues in Linguistic Theory. L., 1964.
 Conklin H.C. Lexicographical treatment of folk taxonomies // Lexicography, International Journal of American Linguistics. Householder F. and Sopena S. (eds.). 1962. 28 (pt. 2). P. 119 — 141.

- Corvez M.* Les structuralists. Paris, 1969.
- Deleuze G. and Guattari F.* Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2. Paris: Editions de Minuit, 1980.
- Deleuze G.* Différence et répétition. Paris. PUF, 1969.
- Derrida J.* Écriture et différance. Paris, 1967.
- De la grammatologie. Paris, 1967.
- La voix et le phénomène. Paris, 1967.
- Sémiologie et grammatologie // Information sur les sciences sociales. 1968. Vol. VII. № 3.
- Duboi J.* Structuralisme et linguistique // Pensée. 1967. № 135.
- Eco U.* A Theory of Semiotics — Bloomington: University of Indiana, 1976.
- Looking for a logic culture // Times Literary Supplement. Oct. 5. 1973.
- Edmond M.* L'anthropologie structuralist et l'histoire // Pensée. 1965. № 123.
- Fages J.B.* Le structuralisme en procès. Toulouse, 1968.
- Comprendre le structuralisme. Toulouse, 1967.
- Fialkowski A.* Structuralisme et herméneutique // Esprit. 1966. № 351.
- Foucauld M.* Maladie mentale et psychogie. Paris, 1954.
- Distance, aspect, origine // Critique. Nov. 1963.
- Les mots et les choses. Paris, 1966.
- L'archéologie du savoir. Paris, 1969.
- L'ordre du discours. Paris, 1971.
- La volonté de savoir. Histoire de la sexualité. Paris: Gallimard, 1976.
- Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, 1975.
- Gaboriau M.* Anthropologie structural et histoire // Esprit. 1963. № 322.
- Gerber R.J.* Structuralism in France // Modern Schoolman. 1969. Vol. 46. № 4.
- Glucksmann M.* Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought. L., Boston, 1974.
- Goodenough W.H.* Componential analysis and the study of meaning // Language. 1956. № 38. P. 195–216.
- Greimas A.J.* Structure et histoire // Temps modernes. 1966. № 246.
- Sémantique structurale. Paris, 1966.
- Hayes E.N., Hayes T.* (eds.). Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist as Hero. Cambridge, Mass. L., 1970.
- Heusch L., de.* Situations et positions de l'anthropologie structurale // Arc. 1965. № 26.
- Ipola E.* Ethnologie et histoire dans l'épistémologie structuraliste // Cahiers internationaux de sociologie. 1970. Vol. 48.
- Kristeva J.* Le sens et la mode // Critique. 1967. № 247.
- La sémiologie comme science des idéologies // Sémiotica. 1969. № 1.
- Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse. Paris, 1969.
- Essays in Semiotics. The Hague. Paris, 1971.
- Lacan J.* Écrits. Paris, 1966.
- Lantéri L.G.* Histoire et structure dans la connaissance de l'homme // Annales. 1967. № 4.
- Lévi-Strauss Cl.* Tristes tropiques. Paris, 1955.
- Anthropologie structurale. Paris, 1958.
- La pancée sauvage. Paris, 1962.
- Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1955.
- Les structures élémentaires de parenté. Paris: La Haye, 1967.
- Race and culture // International Social Sciences Journal 1971. V. 23. № 4.

- Race et histoire. Paris, 1961.
- The Rau and the Cooked. N. Y.: Harper Torchbook, 1969.
- Mythologiques. Paris, 1964–1971.
- Lounsbury F.G.* A semantic analysis of Pawnee kinship usage // *Language*. 1956. № 32. P. 158–194.
- Another view on Trobrian kinship categories // *American Anthropologist*. 1965. № 67. P. 142–185.
- Liotard J.F.* Discours, figure. Paris: Klincksieck, 1971.
- Makarius R. et Makarius L.* Structuralisme ou ethnologie. Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss. Paris, 1973.
- Milet A.* Pour ou contre structuralisme. Tournai, 1968.
- Millet L., Varin d'Ainville M.* Le structuralisme. Paris, 1970.
- Mouloud N.* Langages et structures. Essais de logique et de sémiologie. Paris, 1969.
- Nutini H.G.* Some considerations on the nature of social structure and model building: a critique of Lévi-Strauss and E. Leach // *American Anthropologist*. 1965. V. 67. № 3.
- Perchonock N. and Werner O.* Navajo systems of classification: some implications of ethnosience // *Ethnology*. 1969. № 8. P. 229–242.
- Piaget J.* Le structuralisme. Paris, 1968.
- Pouillion J.* Sartre et Lévi-Strauss // *Arc*. 1965. № 26.
- Ricoeur P.* Structure et hermeneutique // *Esprit*. 1963. № 322.
- La structure. Le moi, L'évenement // *Esprit*. 1967. № 360.
- Robey D. (ed.)*. Structuralism: An Introduction. Oxford, 1973.
- Runciman W.G.* What in structuralism? // *British Journal of Sociology*. 1969. Vol. 20. № 3.
- Sperber D.* Le structuralisme en anthropologie // *Qu'est — ce que le structuralisme?* Paris, 1968.
- The Fontana Dictionary of Modern Thought. Glasgo, 1981.
- Todorov T.* La linguistique, science de l'homme // *Critique*. 1966. № 231–233.
- Wahl F.* La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme // *Qu'est — ce que le structuralisme?* Paris, 1968.
- Wallace A. and Atkins J.* The meaning of kinship terms // *American Anthropologist*. 1960. № 62. P. 58–80.
- Werner O. and Fenton J.* Method and theory of ethnosience // *A Handbook of Method in Cultural anthropology*. Naroll R. and Cohen R. (eds.). Garden City, N. Y.: Natural History Press, 1970. P. 537–578.
- Werner O.* Systematized lexicography or «ethnosience», the use of computer made concordances // *American Behavioral Science*. 1967. № 10. P. 5–8.
- Yacob A.* Sur le structuralisme // *Études philosophiques*. 1962. № 2.
- Yalley-Cramp M.* La notion de structure mentale dans les travaux de Cl. Lévi-Strauss // *Pensée*. 1967. № 135.

**Часть IV. Смена познавательных парадигм
в антропологии**



Модернизация и постмодерн: соотношение социокультурных изменений и смены познавательных ориентаций в антропологии

Как известно, после Второй мировой войны общая ситуация практически во всех странах — развитых и развивающихся — характеризуется нарастающей изменчивостью, что в массовом масштабе воспринимается как усложнение жизненных условий и процессов. Такое положение дел принято связывать с глобальным распространением комплекса изменений, называемых модернизационными. А с середины 1960-х гг. вначале в Европе, а затем в США формируется особое интеллектуальное движение, обозначенное как постмодерн.

Модернизация и постмодерн имеют общий лингвистический корень. Но сегодня они обсуждаются в разных культурных дискурсах. Модернизация трактуется в основном в терминах практической политики, не имеющей серьезной теоретической базы. Постмодерн ассоциируется с теми направлениями в философии и искусстве, где внимание уделяется более принципам культурного формообразования, нежели общественной жизни. В конце XX в. между этими позициями появились точки соприкосновения. При ближайшем рассмотрении выяснилось, что внимание уделяется одним и тем же аспектам реальности. Исследовательский приоритет отдается социокультурной динамике, а не статике; процессам, специфичным для последнего столетия, а не историко-культурным универсалиям; соотносению глобальных и локальных явлений, а не рассмотрению их по отдельности. Обосновывается диагноз современной социокультурной ситуации как неопределенной. Наконец, осуществляются попытки выявить основные причины социальных напряжений и конфликтов в самых разных обществах и сообществах и возможности их преодоления.

Проблема заключается в том, что пока сходства не обобщаются, а различия преувеличиваются. Теоретические модели модернизации принято критиковать за отсутствие философской обоснованности. Метафизику постмодерна — за невнимание к социальной практике. В то же время вполне резонно предположить, что сопоставление способов трактовки современности, характерных для обоих дискурсов,

позволит показать их взаимодополняемость в установлении концептуальных связей между феноменами социального взаимодействия и их символизацией.

Решение этой проблемы предполагает построение промежуточной теоретической модели, позволяющей осуществлять логический переход от одной позиции к другой. Соответственно появляется возможность сформулировать те эпистемологические основания, с помощью которых интерпретируются новые социокультурные явления, не имеющие объяснения в общепринятых категориях. Предлагаемый здесь вариант такой модели позволяет выделить самые заметные глобальные социокультурные тенденции, общие для обеих концептуальных позиций, и логически упорядочить их¹. Речь идет об определенном строении социокультурного пространства, с выделением параметров, ключевых для поддержания совместной жизни и деятельности людей.

Во-первых, проводится различие между специализированным и обыденным уровнями культуры на основании способов освоения социально значимых знаний и навыков, необходимых для поддержания совместного существования людей, путем профессиональной подготовки — в первом случае; с помощью общего образования и традиции — во втором. Во-вторых, выделяются существенные сферы организации социокультурной жизни: социального взаимодействия, социально значимого знания, трансляции социально значимого опыта. Институциональная упорядоченность социального взаимодействия представлена хозяйственной, политической и правовой областями, характеризующими соответственно организацию жизнеобеспечения, отношений между группами интересов и нормативного контроля.

В сфере социально значимого знания выделены наука, философия, искусство и религия. Наука и искусство обеспечивают символизированные формы конструирования отношений людей с окружением в значимых ситуациях человеческого существования. Философия и религия определяют нормативные рамки для такого конструирования. Трансляция социокультурного опыта осуществляется с помощью таких институтов, как образование, просвещение и средства массовой информации. В области образования от старших поколений младшим передаются знания, навыки, которые в текущий период времени принято считать социально необходимыми; просвещение связано с созданием условий для добровольного приобщения людей к высшим культурным ценностям; средства массовой информации обеспечивают им каждодневную упорядоченность общедоступной информации о том, «что происходит». В-третьих, подчеркивается аналитическое разведение социальной практики и символической реальности. Первой в целом соответствует сфера социальной организации; второй — сфера социально значимого знания. Такая модель обеспечивает аналитический дискурс для дифференциального соотнесения уровней социального взаимодействия и культурной коммуникации и построения гипотез о генетической связи модернизационных процессов и идеологии пост-модерна.

Модернизационные тенденции на уровне социальной организации общества

В любом социально-научном определении понятие модернизации указывает на целый ряд социальных и культурных изменений, которые могут быть квалифицированы следующим образом. Во-первых, речь идет о совокупности процессов, имеющих конкретный историко-культурный контекст. Ретроспективно ее становление как целостности принято относить ко второй половине XIX в., а результирующая социокультурная форма носит название первичной модернизации. С тех пор соответствующие процессы распространились в глобальном масштабе и особенно активно — после Второй мировой войны в связи с деколонизацией и появлением новых государств, отнесенных к так называемому третьему миру. Во-вторых, модернизация достаточно четко локализована в социокультурном пространстве. Характерные для нее изменения формируются и закрепляются в урбанистической культуре, в первую очередь в мегаполисах. Именно они становятся центрами, из которых такие изменения диффузионными путями распространяются на другие типы поселений. В-третьих, определены движущие социальные силы соответствующих изменений. Речь идет о среднем классе, для которого их осуществление обеспечило специфичное социокультурное пространство существования и роста: высокое общественное положение, связанное с правом принятия социально значимых решений; символы культурной идентификации, такие как индивидуализм, рационализм, прагматизм; ориентация на разработку и реализацию нововведений, обеспечивающая высокое качество жизни, с одной стороны, и свободу социально приемлемых форм самореализации — с другой. Наконец, в-четвертых, такого рода изменения принято относить к социально-структурным. Они зарождались в контексте существующих хозяйственных, политических, правовых институтов и были направлены на их либерализацию. Динамику повседневной реальности можно считать обусловленной этими изменениями лишь в определенной мере.

Основные модернизационные тенденции можно обобщить согласно представленной модели. В организации социального взаимодействия каждое из измерений выглядит следующим образом. В хозяйственной области осуществляется переход от традиционных ремесленнических технологий к индустриальным и далее — к постиндустриальным; массовая замена неквалифицированного труда квалифицированным; формирование динамичных структур массового производства/потребления; смена экстенсивной модели смены технологий интенсивной; рационализация экономической политики. Политическая область характеризуется переходом от традиционного диктата авторитета к демократическим формам гражданского общества; от наследуемой к выборной власти; от сословной предписанности к личностному достижению социальных позиций. Для правовой области социально значимым становится переход от обычного к юридическому праву; от произвольной трактовки справедливости — к примату закона; от сословных привилегий — к правам человека и гражданина.

В сфере социально значимого знания и мировоззрения модернизационные изменения могут быть сведены к нескольким генеральным тенденциям. Они характеризуют переход от сакральных принципов

обоснования мирового и социального порядка к светским; от априорных верований к рационализму и рефлексии; от классического дуализма материи и духа к признанию многомерности реальности; от объективизма к антропности; от онтологизма к позитивизму; от стилистического ригоризма к полистилистике.

Институты массового приобщения к культуре также претерпели функциональные изменения. Здесь заметен переход от заучивания традиционных культурных стереотипов к практическому освоению технологий построения отношений с окружением; от априорно оценочного к рациональному использованию культурной информации; от монистического к плюралистическому образу социокультурной реальности.

Распространение таких тенденций в глобальном масштабе с развитием межкультурных коммуникаций осуществлялось в разных конфигурациях, неравномерно, с разной скоростью. Результатом стало состояние социокультурной жизни, характеризующейся следующими чертами. Во-первых, следует отметить количественное приращение разнокачественных форм социального взаимодействия. На символическом уровне переходные тенденции связаны с признанием неадекватности и деконструкцией классических нормативов и ценностных критериев, утверждающих единство и предустановленную гармонию миропорядка, что сопровождается разнообразными направлениями поиска новых. Во-вторых, заметным стало ускорение смены социальных событий в соотношении со временем индивидуального жизненного цикла из-за чередования проб и ошибок, возникновения и разрушения неустойчивых форм социальных отношений. В культурно-символической сфере это сопровождается быстрой сменой образов реальности, вариациями выходов за пределы культурного стиля. В-третьих, в социальной жизни усиливаются общие динамические тенденции, связанные с тем, что людям приходится активизировать силы для решения жизненных проблем. В области познания это сопровождается констатацией неупорядоченности, разнообразности, многообразия и изменчивости окружения. В этих условиях попытка людей организовать свой жизненный мир порождает множественность локальных социокультурных пространств, поддержание которых требует постоянной затраты усилий. А необходимость смены культурных идентичностей предполагает повышенное внимание и контроль, направленные на отыскание личностной позиции в контексте повседневных событий. Иными словами, модернизационные тенденции порождают неопределенность социокультурной ситуации. Причем там, где они принимают вторичные или догоняющие формы, степень такой неопределенности выше, чем в модернизированных странах. Но и здесь она сохраняется, несмотря на декларативные заявления социальных философов и ученых о завершенности соответствующих процессов в таких обществах и об их новом качестве — «модернити».

Следует подчеркнуть, что обозначенные процессы отнюдь не трактуются как относящиеся «к обществу и культуре в целом». Речь идет об определенных, хотя и обширных, зонах социокультурного пространства, в пределах которых люди затрачивают усилия на разработку и реализацию инноваций, на попытки объединить их с жизнеспособными элементами предыдущей культурной парадигмы. И здесь основное вни-

вание уделяется именно этим зонам без специального анализа тех процессов, благодаря которым их влияние на более широкий культурный контекст распространяется или сдерживается. Тем более не рассматриваются области социокультурной жизни, прямо не затронутые модернизацией.

Постмодерн как интеллектуальная реакция на процессы модернизации

Идеология постмодерна складывалась исторически одновременно с условным завершением первичной модернизации в развитых странах и интенсификацией вторичных ее форм в «третьем мире». Она стала реакцией на разнокачественность, неритмичность, многомерность социокультурных процессов в мире, не поддающихся описанию и тем более объяснению ни одной из существующих философских и социально-научных теорий, религиозных доктрин, мифологических систем. Происходящие события и процессы не поддавались интерпретации в рамках эстетики модерна и его производных — конструктивизма, модернизма, функционализма. В то же время завершающая фаза модерна как «большого стиля» XX в. допускала все более острокритическое отношение к его нормативам и принципам формообразования. Нарастающая неопределенность в социальной реальности побудила к рефлексии интеллектуалов именно в развитых странах, где «конец эпохи» был особенно очевиден благодаря все более оформляющимся новым элементам социальной жизни, с одной стороны, и наличию многочисленных способов их символизации — с другой.

К середине 1970-х годов постмодерн как культурное течение широко распространился в Европе и Америке. А в 1980-х годах категория «постмодернизм» приобрела ведущее место в философии и социальных науках. По прошествии двух с лишним десятилетий можно с уверенностью утверждать, что это течение отнюдь не следует отождествлять только с культурой постиндустриального общества. Оно стало реакцией на совокупность глобальных изменений модернизационного порядка. Стало очевидным, что динамика на уровне не только социальных взаимодействий, но и познания во всем мире становится неподконтрольной культурной парадигме, породившей модернизацию.

Идеологию постмодерна можно рассматривать в свете выделенных выше проявлений неопределенности в социальной жизни, связанных с процессами модернизационных трансформаций.

Количественный рост разнокачественных элементов социокультурной жизни в рамках постмодернизма ознаменовался переходом от идеи целостности и единства человеческого мира к представлению о многомерности несводимых друг к другу реальностей. Такое видение становится возможным, если в качестве исходной принимается идея неопределенной изменчивости реальности, а не онтология априорного миропорядка. Соответственно утверждается множественность принципов и ритмов самоорганизации социокультурной жизни. Отсюда представления о субстанциональном многообразии, присущем культуре и обнаруживающемся во всех ее событиях и фактах.

Плюрализм постмодерна не дуалистичен. Он не сводится к противопоставлению материи и духа, земного и небесного порядков, субъективного и объективного начал. Здесь не только предполагается, но и обосновывается существование различных нередуцируемых друг к другу социокультурных пространств, которые могут либо существовать параллельно, либо вступать в отношения друг с другом. Следовательно, социокультурная реальность трактуется как сегментированное и фрагментированное динамическое образование, а не единая целостность и не система функционально связанных элементов.

В отличие от классического утверждения об онтологичности иерархической упорядоченности социального мира постмодернистский постулат о свойственной ему неопределенности предполагает децентрализованное социокультурное пространство, его «детерриториальность». Такое представление обосновано двумя исходными допущениями. Во-первых, считается, что для человека первично не разграниченное и упорядоченное пространство, а не имеющее фиксируемых границ поле. Во-вторых, желания и их символизация позволяют человеку соотносить такую реальность с собой, что и обуславливает формирование его полицентричности.

Из этих постулатов выводятся два важных следствия, связанные с множественностью, неоднородностью, динамизмом событий, ставшими уже неподконтрольными существующим культурным паттернам и кодам. На личном уровне происходит маргинализация людей, теряющих прямую связь с существующей иерархией социальных институтов и, соответственно, ослабляющих ее. На социальном уровне ставится под сомнение классическое допущение о доминировании государства и авторитета в обществе. Акцент в организации социокультурной жизни людей перемещается на сообщество, группу. Сосуществование, присутствие порождает такое пространство совместной жизни и деятельности людей, где синхронизация их активности и соподчиненность оказываются необязательными, поскольку не постулируется единая система общественного разделения функций. При этих условиях снижение значимости распорядительных и контрольных функций государственной власти становится неизбежным. Расширение сферы распространения подобного рода процессов рассматривается как источник напряженности между институтами и маргинализированной «массой» индивидов.

Такая трактовка социокультурной реальности, порожденной модернизационными процессами, связана с определенным эпистемологическим сдвигом, характерным для постмодерна и отличающим его от предыдущей познавательной парадигмы. Постмодернисты видели свою задачу в осмыслении многообразия различных форм человеческих отношений, познания, оценочных суждений. Результатом стало признание плюральной реальности в качестве необходимого условия для понимания событий и процессов, происходящих в обществе и культуре. Далее, важным принципом построения постмодернистского дискурса является радикальное сомнение, зафиксированное в понятиях «неопределенность», «децентрализация», «деконструкция». Этим не только обосновывается правомерность множественности сосуществующих и

несводимых друг к другу культурных идентичностей и самоидентификаций людей. В свете подобных оснований ни одна интеллектуальная или моральная система, ни один способ восприятия реальности не могут считаться окончательными, претендовать на статус единственной онтологичности и эпистемологическое превосходство. Соответственно представления о реальности в рамках постмодерна определяются принципом «все возможно», предполагающим утверждение эклектизма в качестве ведущего современного познавательного стиля.

Итак, многообразие и разнокачественность социокультурной реальности, обусловленные модернизационными изменениями, все менее поддавались упорядочению и интерпретации в рамках предыдущей культурной парадигмы. В постмодерне это было не просто зафиксировано, но и осмыслено как эпистемологическая проблема. Идеи деконструкции, маргинализации, децентрирования дали возможность отказаться от онтологизации «больших порядков», таких, как Единство мира, История, Целостность общества и культуры. А признание человеческого опыта существования как фактора формирования жизненного мира позволило обратиться к изучению социокультурных микропорядков, подконтрольных людям.

Ускорение смены событий в социокультурной жизни, вызванное модернизационными процессами, побудило постмодернистов обратиться к самому феномену подвижности и обуславливающих ее факторов. Переход от рассмотрения общества как априорно постулированного целого к антропологическим основаниям существования социокультурных микропорядков привлекает внимание к изменчивости последних. Основанием для типологии и классификации ее форм становится идея интеракции и интерсубъективности как фундаментальных условий для реализации людьми их разнонаправленных желаний, различных обменных операций, совместного целедостижения.

Деонтологизация истории привела к постановке вопроса о социальном и культурном времени как соотношении настоящего и прошлого. В отношении культурного времени показательной является концепция контекста, которая связывает человека с отличным от него окружением. Во временном отношении она никак не связана с идеями антропогенеза и эволюции. Акцент здесь иной — указать на культурный источник представлений о времени. Категория «контекст» фиксирует вокруг человека следы прошлого опыта. Из этих следов люди строят образы того, что было раньше; конструируют модели прошлого; делают выводы об эпохах на основании суждений об устойчивости артефактов при их передаче от одного поколения к другому.

Другой аспект временного измерения человеческого существования в рамках постмодерна связан с различием социальной и культурной реальностей. Культура трактуется как ансамбль символических целостностей, несоизмеримых друг с другом, по которым скользит социальная структура. Ее прохождение сквозь череду таких целостностей фиксируется как смена состояний общества. На этом базируется представление о социальном времени.

В обоих случаях предполагается, что отношения между рассматриваемыми событиями нелинейны. Они составляют сети взаимных детер-

минаций, где необратимость установления одних связей порождает обратимость других. Это движение без предустановленной цели и преднамеренности. Люди существуют во множественности актуальных и возможных отношений, динамичных в силу активности человеческой природы. При деонтологизации таких априорных порядков, как «общество (культура) в целом», единственной феноменальной реальностью человека остается считать смену ощущений. Она и становится исходным мерилom движения. Но в отличие от классического стремления привести ощущения к объективным нормам в постмодерне внимание привлекается к способам человеческого существования между структурированной и неосвоенной модальностями отношений с окружением. Форма движения становится нелинейной. Для ее обозначения вводится понятие «ризомы», предполагающее разнонаправленность векторов, появляющуюся в результате деконструкции ранее сложившихся структур и прорастания новообразований в неосвоенное пространство. Такая совокупность процессов не имеет преобладающего направления, регуляции и потому ведет к беспорядочному возникновению динамической множественности, к которой неприменима дихотомия «центр – периферия». В этом подвижном поле появляются условные и относительно неустойчивые формы и границы, которые оказываются всегда промежуточными.

Такая трактовка социокультурной динамики означает отказ от априорно заданных форм макропроцессов: прогресса, развития, цикличности. Фокус интереса сдвигается к микропроцессам, соизмеримым с жизненными ритмами человека.

Из этого следует иное по сравнению с классическим представление о девиациях. В настоящее время существует целый ряд их классификаций по разным основаниям: физическое или психическое состояния, паттерны поведения, культурная идентичность, социальная безопасность и т. п. Ранее отклонения такого рода трактовались как признаки социальной патологии; считалось, что их следует возвращать к норме, предупреждать как нечто недопустимое в обществе. В рамках постмодерна эти феномены считаются неотъемлемой частью социокультурной жизни. Соответственно предполагается, что тип поведения, которое в одних ситуациях и промежутках времени называется отклонениями и строго контролируется, в иных условиях оказывается источником социально приемлемых изменений.

Таким образом, ускорение социальной жизни, вызванное модернизационными процессами, обусловило постмодернистское переосмысление классических представлений о социокультурной динамике. Во-первых, внимание к ее неоднородности поставило под сомнение классическое представление о свойственном ей «осевом времени». Во-вторых, различия форм социального и культурного времени трактуются как производные от вариаций взаимодействий людей с окружением, соизмеримых с их жизненным циклом.

Актуализация динамических характеристик модернизации обострила в рамках постмодерна интерес к движущим силам социокультурных процессов. Разумеется, в самом общем виде речь идет о людях и их взаимодействиях. Однако необходимость различения форм таких процессов и интерпретации различий обуславливает соответствующую концеп-

цию человека. «Субъект» культуры постмодерна живет в атмосфере постоянного столкновения с разрозненными событиями и разновременными последствиями прошлого. Символическую составляющую такого мира принято называть интертекстом. Из-за этого он сам становится плюралистичным, не сводимым ни к одному объединяющему принципу. Для него характерны множество представлений, знаний, логик, ценностных критериев, не объединенных ни синхронно, ни диахронно. В условиях неопределенности, когда социальные и культурная формы находятся в состоянии трансформации или становления и культурная парадигма еще не сложилась, каждому приходится строить порядки самому, поскольку заимствовать их неоткуда.

Множественность побудителей социокультурной динамики вытекает из такой плюральной концептуализации человека. Разнородность принципов организации опыта, отсутствие универсальных критериев истинности или ложности суждений, многозначность интерпретации одного и того же события — все это определяет реальный характер движения в плохо освоенном социокультурном «интертексте».

Другим важным источником представлений о движущих силах социокультурных процессов является допущение об относительной автономности социальной и культурной модальностей человеческого бытия. Их концептуальное разведение позволяет понять, как люди продолжают существовать в условиях, когда разрушаются социальные структуры и порядки, созданные для решения общественно значимых проблем.

Когда социальные системы исчерпывают свой функциональный потенциал, люди имеют возможность переместиться в маргинальные пространства. Существование здесь может стать для них полезнее, чем поддержание уже неэффективных структур. Ведь и вне их люди сохраняют освоенные элементы культуры — знания, принципы формирования, оценочные критерии, навыки. Поэтому дезинтеграция социальных систем не уничтожает поисковую активность, но даже способствует ее интенсификации. В этом случае высвобождается способность к комбинаторике, ранее связанная паттернами рутинных взаимодействий. Она становится ферментом культурных инноваций.

Наконец, особое место при рассмотрении динамики культуры постмодернисты отводят природе символа. Многослойность символических единиц как искусственных образований приписывается отсутствию их прямой, непосредственной связи с реальностью как таковой. Поэтому знаки могут репрезентировать означаемое не только как воплощенное в вещах и связях, но и остающееся на уровне представлений. Здесь постмодернисты находят указание на целый ряд источников социокультурной изменчивости.

Так, указание на инобытие, обусловленное вниманием к концепции бессознательного, привлекает внимание к представлениям о невысказанном, о невыразимом, предполагает иное, в принципе не осваиваемое человеком, созданное не им и не в нем, но существующее рядом и одновременно с ним в постоянной новизне и необратимой действительности. Указание на несуществующее представлено категорией «воображение» и символическим миром воображаемого. Означаемое в этом случае не обнаруживается, поскольку модальность его существования —

это небытие. Тем не менее этот мир создает в культуре «силовое поле», влияющее на траекторию реальных процессов. Указание на невидимые порядки связано с понятием этнонауки. За ним стоит представление о скрытой систематичности обыденной жизни, порождающей и контролирующей вариации повседневного взаимодействия.

Из сказанного следует, что актуализация динамических характеристик социокультурной жизни под влиянием процессов модернизации также нашла отражение в философии постмодерна. В ее рамках акцентировались различные движущие силы изменчивости социокультурной реальности, обусловленной ее антропологичностью, — множественность идентичностей, онтологий, символических порядков. Однако существуют достаточные основания для утверждения, что в философии постмодерна нет теоретического упорядочения и объяснения этих изменений; не выделена система оснований для их интерпретации. В то же время наряду с критикой предыдущей познавательной и — шире — культурной парадигмы постмодерн обеспечивает некоторые направления движения в сторону построения новой.

Формирование новой культурной парадигмы

В данном случае под культурной парадигмой понимается совокупность познавательных оснований и принципов формообразования, которые вырабатываются людьми в ситуациях социокультурного кризиса для его преодоления и установления последующих нормативов. Парадигма в таком определении служит людям инструментом для снятия неопределенности в отношениях с окружением и осуществления социального взаимодействия на основах экономии усилий и эффективности результатов. Люди, осуществляющие модернизацию, настолько изменили социокультурную ситуацию в мире, что пересмотр таких оснований и принципов стал необходимым. Ранее было отмечено, что в рамках постмодерна критике подверглись базовые представления, свойственные модерну как «большому стилю» XX в. Но были также намечены некоторые направления и основы иного упорядочения социокультурной реальности. Ниже речь пойдет прежде всего о познавательной парадигме. Во-первых, потому что ее компоненты становятся заметными тогда, когда уже наметились показательные образцы удовлетворяющих людей взаимодействий с окружением. Во-вторых, потому что познавательные принципы являются наиболее отрефлексируемыми и, следовательно, поддающимися вербальному изложению.

Выделить новые составляющие парадигмы, связанной с познанием социокультурной реальности, можно только при сравнении ее с предыдущей. В данном случае целесообразно сопоставлять не только исходные и изменившиеся положения, но и промежуточные, представленные философией постмодерна. Именно они позволяют понять, почему происходят изменения. Сравнение следует осуществлять по тем основаниям, которые имеют первостепенное значение для преодоления неопределенности в отношениях человека с окружением и организации таких отношений.

Поскольку речь идет о социокультурной реальности, в качестве парадигматических оснований выделяются базовые характеристики конструктивного взаимодействия в проблемной ситуации. Это наиболее рациональный тип активности, порождающий исходные принципы ее наиболее эффективной организации. Соответственно выделяются следующие измерения:

- позиция сторон в отношениях с окружением, определяющая характер ситуации
- цель активности, задающая желаемый конечный выход в данной ситуации;
- среда активности, представляемая через характеристики окружения, которые стороны принимают в качестве условий решения проблемы, в частности, пространство и время;
- средства решения проблемы, включающие используемые сторонами формы и структуры активности;
- результаты активности в проблемной ситуации, фиксируемые как формы выходов взаимодействия и критерии их оценки;
- последствия активности в проблемной ситуации, рассматриваемые с точки зрения меры контроля участников над ее динамикой.

Этот набор оснований можно считать необходимым и достаточным для отслеживания того, как формируются элементы жизненной среды в проблемной ситуации. Его необходимость определяется фундаментальностью выделенных характеристик взаимодействия. Ее достаточность связана с тем, что указаны все основные стадии решения проблемы: от определения проблемной ситуации до контроля над последствиями ее решения. С точки зрения выделенных измерений будут рассмотрены социокультурные основания познавательной парадигмы модерна, постмодернистской философии и складывающейся эпистемы. Для парадигмы модерна характерны следующие познавательные основания:

- позиция человека по отношению к окружению: это активный индивидуальный субъект — герой, demiurge, — побеждающий сопротивление внешних сил в своем стремлении построить мир по собственному произволу;
- цель активности — в свободном творчестве преобразовать и усовершенствовать окружение, привести его в соответствие с универсальными объективными законами миропорядка;
- среда, в которой реализуется такая активность, изначально считается системной, представляющей собой целостное единство;
- средства решения проблемы в такой среде предполагают возможность осуществления полностью контролируемого изменения, представленного на эпистемологическом уровне экспериментальной логикой, а на практическом — инженерной деятельностью;
- результаты активности представляют собой новые культурные целостности, являющиеся ступенями на пути объективного социокультурного развития, априорно оцениваемого как благо;
- последствия активности следует оценивать по двойному стандарту: с одной стороны, в рамках парадигмы от кумуляции инноваций ожидается движение к истинности и полноте познания, совершенствованию человека и его жизненной среды во имя них самих; с дру-

гой — в социокультурной реальности такое расширение искусственной среды порождает все большую разнородность ее компонент, неопределенность в отношениях с ней, что противоречит исходному допущению о предустановленной гармонии мира.

Следование такой социокультурной парадигме с ее системным априоризмом, с одной стороны, и ценностью творчества — с другой, привело к накоплению антропогенных изменений, все более выходящих из-под контроля людей. Процессы модернизации в этом контексте активизировали изменения такого рода. В результате к 1960-м годам все более очевидным становится нарастание расхождений между множественностью разнокачественных социокультурных изменений и низкой степенью их массовой освоенности.

Как уже отмечалось, реакцией на увеличивающуюся неопределенность жизненного мира людей стало формирование постмодернистского мировоззрения. Для него характерны следующие исходные допущения:

- позиция человека по отношению к окружению продолжает оставаться и активной, и индивидуалистичной; однако здесь все более заметно звучат ноты экзистенциальной «заброшенности» человека в мир;
- цель активности в окружении, продолжающем оставаться «иным» — проверка на прочность существующих порядков, созданных людьми, чтобы отгородиться от неблагоприятных внешних воздействий;
- средой активности считается неоднородное социокультурное пространство, неопределенность интертекста;
- средства решения проблемы видятся в деконструкции ранее сложившихся нормативов; отказ от универсализации форм построения отношений с окружением сопровождается признанием социокультурной значимости метода проб и ошибок;
- результатом активности становится формирование многомерной виртуальной реальности с ненаправленной, ризомной динамикой;
- последствия активности продолжают оставаться неподконтрольными людям; однако в рамках постмодерна такое положение дел признается, и все больше внимания уделяется разнокачественности социокультурной реальности, способам существования в условиях неопределенности, интерпретациям нарастания аномических явлений.

Как уже говорилось, в мировоззрении постмодерна отразились представления о возможностях существования в быстро трансформирующемся мире, в условиях глобализации модернизационных процессов. Эпистемологической проблемой стало расхождение между сохранением приоритета активной субъектной позиции человека в объективном мире и невозможностью контролировать разрастающееся антропогенное окружение.

В ходе критической рефлексии к основаниям предыдущей познавательной парадигмы постмодернисты не только обнаружили целый ряд неразрешимых в ее рамках проблем, но и наметили некоторые новые направления и фокусы в освоении изменяющейся социокультурной реальности. С этой точки зрения можно говорить о формировании

некоторых оснований новой социально-научной парадигмы, помогающих снять радикальную неопределенность, возникшую в отношениях человека с созданным им искусственным миром:

- позиция человека в отношениях с окружением определяется с точки зрения логического приоритета не индивидуального фактора, но ситуации взаимодействия, где индивид всегда оказывается лишь одной из сторон;
- цель активности после постмодернистской критики уже перестала быть демиургической. Она значительно скромнее и прагматичнее: упорядочение отношений с окружением за счет выделения в нем собственной жизненной среды;
- средства решения этой проблемы определяются рефлексивным взаимодействием с окружением, позволяющим конструировать такую среду и ее составляющие;
- результатом конструирования становится формирование жизненного мира, соизмеримого с человеком, и динамических порядков с подконтрольными ему масштабам времени;
- последствия активности, направленной на установление взаимоприемлемых отношений между человеком и его окружением, связаны с поддержанием мелкоструктурной динамичной реальности, организованной согласно антропному принципу, и в соответствии с ним устанавливающей пределы человеческому произволу.

Выделение таких познавательных оснований и следование им при интерпретации отношений человека с окружением помогает снять некоторые неопределенности, порожденные объяснительными принципами модерна. Однако сегодня на уровнях познания и практики обнаруживается ряд серьезных несоответствий, не объясняемых с помощью уже сложившихся эпистемологических оснований. Они определяются расхождениями между тенденциями глобализации и культурного партикуляризма; характеристиками социального взаимодействия и культурной коммуникации; содержанием процессов мышления, речевого поведения и деятельности. По-видимому, попытки решить такого рода проблемы и будут определять направление достраивания новой познавательной парадигмы.

Итак, модернизационные процессы сложились и приобрели глобальный характер в рамках культурной парадигмы модерна. Однако на уровне реальных социальных взаимодействий люди, заинтересованные в их осуществлении, породили множество культурных инноваций, не интерпретируемых в пределах общепринятых познавательных оснований. Накопление изменений и попытки подвести их под общепризнанные нормативы познания и деятельности привели к кризису социальных и культурных идентичностей. Постмодерн как культурное течение стал реакцией на эту ситуацию.

Выше были рассмотрены некоторые социально значимые темы, связанные с процессами модернизации, осмысление которых в рамках постмодерна привело к смене акцентов в познании социокультурной реальности. Так, реакцией на количественное приращение разнокачественных артефактов стало приоритетное внимание к механизмам упорядочения людьми их жизненного мира; ускорение смены социальных и культур-

ных событий определило сдвиг научного внимания от историзма к микропроцессам общественной жизни; интерпретация динамики социокультурной жизни обусловила поиск ее реальных движущих сил. Кардинальное отличие философии постмодерна от культурной парадигмы модерна состоит в антропной позиции, т. е. в соизмеримости феномена социокультурной реальности с фундаментальными свойствами и способностями человека (см. таблицу).

Основания	Модерн	Постмодерн	Новое направление
Позиция человека в отношениях с миром	активный индивидуальный субъект (демиург, герой)	активный индивидуальный субъект (экзистенциальная заброшенность)	участие в качестве одной из сторон взаимодействия
Цель активности	преобразование и совершенствование окружения (творчество) во имя прогресса	проверка на прочность существующих порядков (деконструкция)	упорядочение отношений с окружением, формирование микросреды
Среда активности	мир как целостное единство	неоднородное социокультурное пространство, неопределенный интертекст	неоднородное социокультурное пространство, признание значимости как актуальной, так и виртуальной реальности
Средства решения проблем:	полностью контролируемое законами природы изменение.	пробы и ошибки при отказе от универсальных методов	рефлексивное взаимодействие с окружением, конструирование отношений с ним
Результаты активности	социокультурный системный объект	виртуальная реальность с ненаправленным движением (ризом)	формирование социокультурных порядков, соразмерных человеку; микродинамика жизненного мира
Последствия активности	нарастание неопределенности из-за непреднамеренных последствий целенаправленных изменений	дальнейшее нарастание неопределенности, аномия при осознании разнокачественности социокультурной реальности	организованная мелкоструктурная динамическая реальность, антропный жизненный мир

Постмодерн можно считать предпосылкой формирования новой познавательной парадигмы, очертания которой уже проступают в некотором общем наборе оснований, определяющих направленность и содержание познавательных процессов. Во-первых, очевидным стал переход от объективизма к феноменологизму. Во-вторых, гуманитарно-философский статус феноменологии все более меняется на социально-научный. В-третьих, традиционное академическое разделение социологии и культурной антропологии при новом видении жизненного мира человека сменяется их активным сближением в теоретическом и методологическом отношениях. По-видимому, всю совокупность таких процессов можно рассматривать как определенное интеллектуальное движение, в рамках которого существенное внимание уделяется изучению

культуры как искусственной, созданной самими людьми среды их существования.

Литература

- Almond J. and Coleman J.* The Politics of the Developing Areas. Princeton. N. Y., 1960.
- Asad T.* (ed.). Anthropology and the Colonial Encounter. N. Y.: Humanities Press, 1973.
- Frishby D.* Fragments of Modernity. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985.
- Giddens A.* Modernism and post-modernism // New German Critique. 1981.
- Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- Habermas J.* Modernity versus postmodernity // New German Critique. 1981. № 22. P. 3 – 14.
- Lectures on the Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- Haferkamp H. and Smelser N.* (eds.). Social Change and Modernity. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Harris M.* America Now: The Anthropology of a Changing Culture. N. Y.: Simon and Schuster, 1981.
- Harvey D.* The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Cambridge, MA: Blackwell, 1989.
- Hassan I.* Toward a concept of postmodernism // Postmodernism. An International Anthology. Wook-Dong Kim (ed.). Seoul. 1991.
- Hassan I., Hassan S.* (eds.). Innovation / Renovation: New Perspectives on the Humanities. Madison, 1983.
- Huntington S.P.* The political modernization of traditional monarchies // Daedalus. 1966. № 95. P. 763 – 768.
- Huyssen A.* Mapping the postmodern // New German Critique. 1984. № 33.
- Inglehart R.* Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Jameson F.* Postmodernism or the cultural logic of the late capitalism // New Left Review. 1984. № 146. P. 53 – 92.
- Kellner D.* The postmodern turn: positions, problems, and prospects // Frontiers of Social Theory: The New Synthesis. N. Y.: Columbia University Press, 1990. P. 255 – 286.
- Laqueur W.Z.* (ed.). The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History. N. Y., 1958.
- Liotard Y.F.* Answering the question: «What is postmodernism» // Innovation/ Renovation: New Perspectives on the Humanities. Hassan I., Hassan D. (eds.). Madison, 1983.
- Liotard Y.F.* The Postmodern Condition: a Report on Knowledge. Bennington G. and Massumi B. (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- McDonald T.* (ed.). The Historic Turn in the Human Sciences. Ann arbor: University of Michigan Press, 1993.
- McLuhan M.* The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century. N. Y.: Oxford University Press, 1989.
- Pinkney T.* (ed.). The Politics of Modernism. L., N. Y.: Verso, 1989.

- Redfield*. The Primitive World and its Transformations. Ithaca. 1953.
- Robertson R.* and *Lechner F.* Modernization, globalization and the problem of culture in world — systems theory // Theory, Culture and Society. 1985. № 2. P. 103–118.
- Rosenau P.M.* Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Seidman S.* and *Wagner D.G.* (ed.). Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory. Cambridge, MA / Oxford: Blackwell, 1992.
- Shils E.* Political development in the new states // Comparative Studies in Society and History. 1960. № 2. P. 265–292; 379–411.
- Tyler S.* Post-modern anthropology // Publication of the Washington Anthropological Society. N.D.
- Tyler S.* Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Clifford J. and Marcus G.E. (eds.). Berkeley: University of California Press, 1986.
- Welsch W.* Postmoderne — Pluralität als ethischer and politischer Wert. Köln, 1988.
- Wolin R.* Modernism vs postmodernism // Telos. 1984–1985. № 62. P. 9–30.
- Wook-Dong Kim* (ed.). Postmodernism. An International Anthology. Seoul, 1991:

Понятие «культура» в современной антропологии

В своей работе «Культура и коммуникация» Э.Р. Лич охарактеризовал сложившиеся в первой половине XX в. основные теоретические направления в антропологии следующим образом:

- изучение причинно-следственных связей (различные варианты эволюционизма и историзма);
- изучение взаимозависимости различных частей социальной системы (структурный функционализм);
- демонстрация того, что любой отдельно взятый культурный институт, наблюдаемый в реальности, это одна из возможных «перспектив» и комбинаций, часть которых можно наблюдать в других культурных комплексах. Эти ученые предлагают структуралистское — в смысле Леви-Стросса — объяснение¹.

Им соответствуют эмпирическая и рационалистическая исследовательские позиции. Первая, представленная Малиновским, Рэдклифф-Брауном, Фёрсом, Фортесом, Глакманом и их последователями, которые «полагали, что основная задача антрополога в процессе полевого исследования — фиксировать непосредственно наблюдаемое поведение членов локального сообщества, взаимодействующих друг с другом в своей повседневной жизни»². Ко второй позиции, восходящей к Дж. Вико, относятся Леви-Стросс, Эванс-Причард (1950—1970 гг.) и их последователи, к которым Лич относит и себя. «Представления им интереснее, чем "объективные факты", то, что говорится, — чем то, что делается... рационалисты склонны утверждать, что социальная реальность "существует" в вербальных высказываниях, а не в том, что действительно происходит»³. В то же время оба направления — эмпирический (функциональный) и рационалистический (структурный) — считаются взаимодополняющими, а не противоречащими друг другу: один представляет собой трансформацию другого⁴.

¹ Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. С. 10.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же. С. 12.

Смена теоретических ориентаций

С конца 1960-х гг. в западных социальных науках наметились новые тенденции, иногда обозначаемые как «феноменологический поворот» и связанные с пересмотром познавательной парадигмы в антропологии. Это было вызвано все большим расхождением между ее теоретическими разработками и этнографическими описаниями. Предполагалось, что социальная антропология базируется на методах индуктивной логики, характерных для естественных наук, а сравнительный анализ применяется для выявления общих тенденций и взаимозависимостей в культуре, являющихся универсальными для человеческих сообществ⁵. В то же время этнографические исследования как составляющая антропологии всегда были связаны не столько с обобщенными социокультурными процессами, сколько с внешними проявлениями отдельных культурных образцов и не столько с антропологическим объяснением их сходств и различий в разных культурах, сколько со сравнением их интерпретации информантами и исследователем. Антропологи-теоретики не раз заявляли, что этнография — это не наука. Она ближе к гуманитарному знанию, поскольку ориентирована не на определение закономерностей культуры, но на понимание культурных значений.

Многие антропологи говорили о необходимости объединения теоретических обобщений и эмпирических наблюдений (этнографических описаний). Но они видели, что наличные теории и этнографические отчеты перестали отвечать на те вопросы, которые стали центром внимания в изменившихся условиях. Стремление преодолеть расхождение между идиографической (подробное описание происходящего события в его уникальности) и номотетической (выделение устойчивых и повторяющихся процессов и явлений) методологическими позициями, присутствующими в антропологических исследованиях и разделяющими эмпириков и теоретиков, до сих пор не привело к их полному примирению. Правда, наметился компромисс, поскольку эмпирики признали, что в любой ситуации наблюдения, даже включенного и участвующего, они сохраняют непреодолимую принадлежность к своей культуре (страна проживания) и субкультуре (социальная наука), а теоретики — что все их построения суть не «отражение реальности», а инструмент для решения не всегда отрефлексированных проблем, возникающих по зачастую неизвестным причинам между людьми (в том числе исследователями) и окружением.

Натуралистические основания, доминировавшие в американской и британской антропологии, вызывали сомнения у Э. Эванс-Причарда уже в 1930-х гг., а в 1950-х гг. он писал: «В функциональной антропологии социальные системы постулируются как естественные и сводятся к социологическим законам, из чего следует, что их история не имеет значения. Я должен признать все это худшим выражением доктринерского позитивизма».

Среди антропологов, пришедших на смену основателям функционализма, он одним из первых сформулировал в качестве первостепенной задачи этой науки понимание значений культурных феноменов изучаемых народов, а не только выявление функциональной нагрузки их институтов.

Новое поколение антропологов, осуществляющих полевую этнографическую работу, оказалось в ситуации, когда наблюдаемая ими реальность перестала укладываться в рамки функциональных и структурных схем. Знания о социальных институтах и их функциях уже легко поддавались научной фиксации. Фокус интереса переместился в сторону изучения механизмов социальных взаимодействий и коммуникаций, которые прямо не наблюдались. Их выявление обусловило обращение к категории «понимание», которая логически привела к рассмотрению любого наблюдения в контексте связей наблюдающего и наблюдаемого как равноправных партнеров, обменивающихся своими определениями ситуации и представлениями о том, что происходит в ее рамках и почему. Иными словами, наметился поворот в сторону когнитивных исследований, т. е. попыток понять формы мышления, познания, их порождение, их влияние на устойчивые и изменчивые аспекты отношений между людьми, на результаты их взаимодействий.

В рамках антропологии эта тема имеет свою историю. Тему «первобытного мышления» активно разрабатывали Э. Дюркгейм и его последователи — М. Мосс, С. Бугле, М. Хальбвакс, А. Юбер и др. В британской антропологии изучению психологических механизмов восприятия у «дикарей» отдали дань еще в конце XIX в. такие ученые, как А. Хэддон, У. Мак-Дугал, Ч. Селигмен, У. Риверс. В рамках этого направления была отвергнута индивидуалистическая трактовка первобытного мышления (Э. Тайлор, Дж. Фрэзер и др.). На смену образу «дикаря-философа» (Э. Тайлор) пришла концепция «коллективных представлений» Э. Дюркгейма, подчеркивавшего значимость культурно запрограммированных, «разделяемых» с другими членами сообщества представлений.

Категории «хартия института» Малиновского и «структурная форма» Рэдклифф-Брауна были предназначены для анализа нормативных аспектов социокультурной жизни, что исключало необходимость рассматривать процессы мышления и индивидуального поведения⁶. При изучении нормативных и социально интегративных функций религии, магии и мифологии их познавательная роль в культуре оставалась за пределами исследовательского внимания⁷. Допущение о психическом единстве человечества при изучении современных дописьменных обществ трактовалось в терминах эволюционизма «первобытность — цивилизация», «примитивное — сложноорганизованное» и рассматривалось как иррационально-пралогический (Л. Леви-Брюль) прародитель рационально-логического, развившегося в ходе эволюции.

По мере накопления и анализа эмпирического материала, собранного квалифицированными исследователями в ходе непосредственных кон-

⁶ Malinowski B. Magic, Science and Religion and Other Essays. P. 79. Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. P. 127.

⁷ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. P. 144.

тактов с представителями бесписьменных обществ классические европоцентрические допущения стали изменяться. Оказалось, что члены этих обществ не менее рациональны, чем европейцы, и пользуются свободой выбора в условиях действия нормативов, заключенных в мифах и обычаях. Соответственно при сравнении «примитивных» культур с европейской, которое присутствует в любом типе исследования, проводимого европейцем, стал доминировать принцип их сопоставимости.

Там, где речь идет о реальных действиях, например, при сравнении хозяйственных систем, факторы, обуславливающие соответствующие действия и способы их реализации легко наблюдаемы. Когда же изучались связи с трансцендентным, начали обращаться к герменевтической логике толкования священных понятий изучаемого народа и переводу их на язык европейской (христианской) теологии⁸. Но и это не делает интерпретацию «объективной». «Могут сказать, что в описании и интерпретации примитивной религии безразлично, является исследователь агностиком или христианином, иудеем, мусульманином, индуистом или кем-либо еще, но фактически это существенное различие, поскольку даже в описательном исследовании личная позиция никоим образом не может быть устранена»⁹.

Таким образом, наметился поворот к рефлексии антропологов к исходным основаниям своих теоретических построений и к самому процессу исследования, особенно этнографического.

«Исследователь может изучать культуру только с помощью ее индивидуальных представителей, тех, кто ее создает. Этнолог выстраивает ее из своего опыта отношений с носителями культуры: специфичность культуры этнолог воспринимает как нечто отличное от собственного прошлого опыта, как неупорядоченное интуитивное восприятие без отчетливого выделения имеющих различий»¹⁰.

В конце 1980-х гг. стало распространяться мнение, что работа антрополога близка к писательской и она ближе к искусству, чем к науке в естественно-научном смысле¹¹.

Некоторые этнографы подчеркивают необходимость не только изучать язык исследуемой культуры, но и осваивать типичные для нее паттерны поведения, что позволяет «вживаться» в происходящее. Это состояние получило название «бикультуральность». Смена позиции наблюдателя привела к пересмотру исходных противопоставлений культур, характерных для европоцентризма. Так, британский антрополог Э. Саид утверждал: «Культурные различия, географически проводимые между Западом и не-западной периферией, прочерчивались настолько резко, что граница между двумя «мирами» считалась «абсолютной»¹². Западные научные представления о странах и народах Востока — это всего лишь мифологема, созданная на За-

⁸ *Evans-Pritchard E.E.* Nuer Religion. Oxford. 1956. P. VI—VII.

⁹ *Ibid.* P. VII.

¹⁰ *Kracke W.H.* Reflections on the savage self: Introspection, empathy, and anthropology. In: *Sucre-Orozco M.M.* (ed.). The Making of Psychological Anthropology II. 1994. P. 211.

¹¹ *Carrithers M.* Is anthropology art or science? // *Current Anthropology*. Vol. 31. № 3. June 1990. P. 263.

¹² *Said E.* Culture and Imperialism. L., 1994. P. 129.

паде и для Запада и ставшая значительной частью современной культуры, в том числе политической¹³. «Восток представляет собой идею, имеющую собственную историю, традицию репрезентаций, концептуальный и терминологический аппарат, сложившиеся на Западе и для Запада»¹⁴.

Было признано также, что «концепция культуры служит своему времени»¹⁵. Соответственно сомнению подвергалась правомерность использования теорий, разработанных западными антропологами для изучения не-западных культур, на том основании, что используемые в их рамках категории не улавливают того, что представляется важным самим носителям изучаемых культур.

Распространение релятивизма предполагало, что все интерпретации культуры зависят от ситуации и точки зрения наблюдателя. Однако обусловленные этими различиями теоретические ориентации привели к многообразию реконструкций изучаемых культур. А поиски культурной экзотики побуждали исследователей искать особенности структур, жизненных условий, поведения, критериев оценки, демонстрирующие отличия изучаемых культур от западных. «Те же работы, где другие народы оказываются лишенными экзотики и сходными с нами, не публикуются и не читаются. Такая фильтрация осуществляется искусственно и поддерживает идеологию культурного релятивизма, радикального различия культур и пронизывает всю дисциплину... В результате мы ориентируемся на отбор наиболее экзотичных данных и их интерпретаций... Благодаря всему этому отличия народов друг от друга, от нас оказываются преувеличенными»¹⁶.

Разнообразие тем, результатов наблюдений, интерпретаций породило в антропологии множество глубоких и продолжительных споров. «Результатом этого стало фрагментирование дисциплины; вместе с быстрым чередованием тематики в работах ведущих исследователей меняются наборы ключевых слов»¹⁷.

Расхождения в направлениях научного поиска и в терминологии оказались столь существенными, что сегодня актуальным стал вопрос о будущем антропологии. «Дезинтеграция дисциплины и ее фрагментированность на множество субдисциплин сопровождается акцентом на различиях и уникальности в большей степени, чем на общности. Есть ли будущее у этнологии, во многом зависит от того, обретут ли эти фрагменты общую эпистемологическую базу»¹⁸.

В этом контексте появилась необходимость «заново собрать разрозненные части классической антропологии и заново осмыслить ее задачи, не отвергая, а трансформируя критику, включая ее в свою работу, поскольку она способствует росту нашей восприимчивости и мастер-

¹³ *Said E.W.* Orientalism. N. Y., 1978. P. 12.

¹⁴ *Ibid.* P. 5.

¹⁵ *Clifford J.* Cambridge, Mass., 1988. P. 274.

¹⁶ *Keesing R.M.* Exotic Reading of Culture Texts // *Current Anthropology*. Vol. 80. № 4. August-October, 1989. P. 459–460 (P. 459–479).

¹⁷ D'Andrade. Introduction: John Whiting and anthropology. In: Whiting J.W.M. Culture and Human Development: Selected Papers, 1994. P. 1.

¹⁸ *Rabel P., Rosman A.* P. 335.

ства»¹⁹. Пересмотр оснований исследований требовался и на эмпирическом, и на теоретическом уровнях. В первом случае заговорили о «новой этнографии». Предлагалось начинать с тщательных наблюдений взаимосвязей изучаемых событий во времени и во всем их разнообразии и их подробных описаний. В ходе такого рода работы возникают вопросы о смысле происходящего для изучаемых, а также для исследователя. Если его начальная цель ограничивается лишь «плотным» (термин К. Гиртца) описанием наблюдаемого, то у него отпадает необходимость одновременно выявлять «сущностные» характеристики событий, предписываемые теоретическими априоризмами. Он будет уделять внимание всем мелким деталям наблюдаемого, которые становятся видимыми благодаря новому способу описательной работы. Считается, что в этом случае картина увиденного и услышанного будет более полной, хотя и менее упорядоченной. Разумеется, потребуется больше времени для углубленного анализа полученных данных. Однако эти описания обнаружат вариативность значений и смыслов изучаемых событий и позволят принять ее как неотъемлемую черту того, что видит и слышит исследователь.

До настоящего времени изменчивость оказывалась вне сферы внимания из-за тех заранее установленных теоретических предписаний, в силу которых наблюдаемое должно трактоваться как отражение групповых ценностей, норм, структур. В некоторых случаях такой априоризм может, конечно, оказаться вполне адекватным. Однако «новая этнография» репрезентирует собранные с ее помощью данные с точки зрения их разнообразия и подвижности. Вслед за этим в ходе сравнительного анализа исследователь продвигается по пути поиска повторяющихся феноменов и возможных связей между ними.

Однако при таком подходе следует использовать или разработать техники, которые позволили бы зафиксировать частности в их изменчивости. Все предшествующие методики предполагают следование шаблонам и схемам, побуждающим исследователя к обобщающим выводам относительно предзаданного теорией целого. «Это означает, что следует более осознанно относиться к самому процессу наблюдения и проявлять меньшую озабоченность тем, что предстоит обнаружить. Хотя построение теорий таким образом замедляется, но вместе с тем открывается возможность больше внимания уделять организации исследований, минимально нарушая целостность объекта разделением его на части... Исследователям лучше было бы переключиться с теоретических обсуждений объективности интерпретаций и стиля описаний на практическую полевую работу... Культурную среду важно изучать как изнутри, чтобы в какой-то степени понять значение действий и событий, так и извне... чтобы определить, как причинные связи внешнего мира преломляются в изучаемой культуре»²⁰.

Для решения такого рода задач необходимо было преодолеть барьер между культурно специфичными способами выражения непосредствен-

¹⁹ Барт Ф. Личный взгляд на культурные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 45.

²⁰ Там же. С. 47–49.

ных переживаний, что является серьезным препятствием для понимания культурных процессов²¹. Считается, что переход к их микроанализу является средством такого преодоления, и в этих целях «некоторые прежние теории можно использовать снова»²², такие, например, как интеракционизм, структурализм, генеративные и трансформационные лингвистические модели.

В начале 1990-х гг. опять возникает вопрос, как «примирить: (а) трактовку культуры, при которой культурный паттерн, с одной стороны, организует активность людей, а с другой — представляет собой производную этой активности и (б) конструктивистскую позицию в психологии, освещающую процессы и формы ментальных репрезентаций»²³. Или по-другому: если культура определяется через ментальные представления и через связанную с ними активность, то «проблема заключается в том, чтобы разработать адекватную концепцию отношения между индивидуальными феноменами и коллективно организованным окружением»²⁴.

В целом антропология начиная с 60-х гг. XX в. характеризуется количественным ростом различных методологий для решения узких задач, обусловленных этой всеми разделяемой проблемой. Предыдущий интерес к анализу личности и культуры в целом сменился изучением взаимодействий и коммуникаций между людьми и используемых в их ходе средств²⁵. Вряд ли можно считать противоречием, что предыдущие направления в антропологии начиная с 1960-х гг. не развивались, а подвергались критическому пересмотру. Отчасти это было связано с ростом безразличия к культурам других народов. Все больший интерес вызывали сложные современные общества и прикладные исследования, их антропологическая версия. Призыв к междисциплинарности (психологии, антропологии, социологии, истории, семиотики) при решении такого рода проблем постепенно становился реальностью, поскольку все больше внимания уделялось взаимовлиянию обуславливающих их институциональных, культурных, исторических факторов. Это существенно повлияло на формирование нового предметного поля. Однако в расширившихся границах доминирующего антропологического течения сложилось множество узких теоретических — лингвистических семантических — и методологических ориентаций, включая «новую этнографию» и «этнонауку», которые пока не привели к более общим социальным и культурным теориям.

В 1970-х гг. в антропологии выделяли два отчетливых направления: символическое и когнитивное. Символическое предполагает изучение культуры как системы значений, но без обращения к процессам, происходящим в сознании. Когнитивное также было связано с изучени-

²¹ Ewing K.P. Is psychoanalysis relevant for anthropology. In: Schwartz T., White G.M., and Jutz C.A. (eds.). *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge, Mass., 1992. P. 265.

²² Barrett S.R. *The Rebirth of Anthropological Theory*. Toronto, Buffalo, L., 1984. P. 4.

²³ Shore B. *Twice-born, once conceived: meaning construction and cultural cognition // American Anthropologist*. 1991. Vol. 93, № 1. March. P. 10.

²⁴ Harkness S. *Human Development in Psychological Anthropology*. P. 118.

²⁵ White G.M., Lutz C.A. Introduction. In: *New Direction in Psychological Anthropology*. Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. (eds.) Cambridge. 1994. P. 4.

ем систем значений, но не только в объективированном культурном пространстве, но и в его связях с ментальными процессами, такими как восприятие, мышление, память. С течением времени встал вопрос о том, как совместить изучение культурных и ментальных значений, принимая во внимание их взаимную обусловленность²⁶.

В рамках антропологии, культура (институты, технологии, идеологии) рассматривалась как упорядоченность феноменов, созданных и организованных людьми в соответствии с принципами социальности и существующих по особым законам. Порождение и вариативность этих феноменов объясняются в терминах, отличных от биологических или психологических. Само понятие было заимствовано основоположником английской антропологии Э.Б. Тайлором из терминологии немецкой историко-культурной школы и определялось как сложное целое, которое слагается из «знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». Люди ведут себя так, а не иначе потому, что они были рождены и воспитаны в определенных культурных традициях. Их поведение определяется не физическим типом или генетическим кодом, но идеями, желаниями, надеждами, страхами, процессами социального взаимодействия, организованными внешней экстрасоматической культурной традицией.

Культурный процесс в современной антропологии определяется не как самостоятельный, но как такой, в ходе которого люди взаимодействуя друг с другом, образуют новые комбинации искусственных феноменов. Свойства таких комбинаций являются результатом предшествующих обстоятельств и сопутствующих последствий: любая форма языка, письменности, социальной организации, технологии или обычая разворачивается из предшествующей стадии или состояния и претерпевает сопутствующие изменения. Возникновение и воспроизведение культуры определяется условиями существования человеческого вида, с одной стороны, и необходимостью удовлетворения потребностей людей — с другой. Поэтому, изучая проблемы появления и функционирования культурных феноменов, следует принимать во внимание побуждения человека. А когда они уже возникли, их последующие видоизменения — трансформации, распространение, рост или уменьшение значимости объясняются путем обращения к взаимодействию и коммуникации людей. Существование культурных явлений и процессов — производная социальной жизни, и для объяснения их разновидностей необходимо понять различия в организации связей людей с окружением. Сегодня считается, что для интерпретации человеческого поведения и институтов недостаточно только социологического и психологического знания. При дополнении антропологии эти науки стали плодотворнее использоваться совместно, а многие расхождения между ними были преодолены. Общее согласие относительно трактовки понятия культуры как созданной людьми среды собственного существования, было достигнуто на рубеже 1960-х — 1970-х гг.

Источники порождения культурных феноменов

Концепция культуры как производной социальной жизни появилась в рамках функционализма. Так, Малиновский считал, что человеческие общества отличаются друг от друга в двух отношениях: во-первых, по физическим характеристикам, что является предметом физической антропологии; во-вторых, по «социальному наследию», которое он отождествлял с культурой, — предмет культурной антропологии. Поэтому при изучении различий между человеческими сообществами следует выделять ее компоненты и выявлять характер взаимосвязи и взаимного соответствия между ними в соотношении с потребностями людей и с окружением. Он считал, что изучение функций культурных единиц, способов удовлетворения потребностей людей с их помощью важнее, чем исследование стадий развития культуры, ее эволюции²⁷.

Как уже говорилось, согласно Малиновскому, все общества основываются на «базовых потребностях» (пища, секс, физическая безопасность), которые, в свою очередь, порождают культурные «императивы», или вторичные потребности, а затем — культурные «ответы». Более развернутое обсуждение этой темы в терминах культуры появилось значительно позже, но теория потребностей Малиновского позволяла выявлять некоторые общие теоретические основания, элементы и тенденции, характеризующие свойства культуры и на социальном, и на индивидуальном уровнях. В то же время некоторые феномены не объяснялись базовыми потребностями. «Например, какой базовой потребностью или потребностями можно объяснить универсальность искусства? С другой стороны, почему животные так отличаются от людей, хотя у них те же базовые потребности? Однако теория базовых и производных потребностей Малиновского придает рассуждениям новую ориентацию — на психологические факторы, определяющие человеческое поведение... Известные межкультурные контрасты позволяют допустить, что существует различие между внутренним и внешним контролем»²⁸.

Малиновский полагал, что функционализм решительно и радикально отличается от других социологических теорий пониманием и определением человека. При анализе культуры предполагается обращение не только к эмоциональной и интеллектуальной сторонам его ментальных процессов, но также к его биологической природе. «Потребности тела, влияние внешнего окружения и отношение к ним, обусловленное культурой, должны изучаться бок о бок»²⁹. Сам Малиновский так формулировал «аксиомы функционализма», связанные с субстанциональным пониманием культуры:

- культура в своей сущности представляет собой инструментальный механизм, помогающий человеку справляться со специфическими

²⁷ Malinowski B.A. Scientific Theory of Culture and Other Essays.

²⁸ Hsu F.L.K. Passage to understanding. In: Spindler G.D. (ed.). The Making of Psychological Anthropology. Berkeley. Los Angeles. London, 1978. P. 145–146.

²⁹ Malinowski B. Review of six essays on culture by Albert Blumental // American Sociological Review. Vol. 4, 1939. P. 939.

- проблемами, порождаемыми окружением в ходе удовлетворения его потребностей;
- культура — это система объектов, действий, установок, все компоненты которой являются средствами для достижения определенных целей;
 - культура есть целое, в пределах которого ее элементы автономны;
 - объекты, виды деятельности, установки организованы для решения жизненно важных задач в форме институтов (семья, клан, община, племя); их взаимосвязанность (социальная структура) является условием экономической кооперации, политической, правовой, образовательной деятельности;
 - в динамическом, т. е. акционистском ключе культуру можно анализировать в разных аспектах, таких как образование, социальный контроль, экономика, система познания, верований, мораль, искусство;
 - культурный процесс в его конкретных проявлениях предполагает дифференцированную по видам совместную человеческую активность. Люди создают и организуют искусственные элементы своего окружения в процессах взаимодействия и символической коммуникации. Вещи, человеческие группы и системы символов — это три составляющие культурного процесса³⁰.

Из сказанного следует, что культура представляет собой производную социального взаимодействия. В рамках британской социальной антропологии при изучении различных культур и продуцирующих их обществ в первую очередь акцентируются социальные отношения, а культура рассматривается скорее с точки зрения механизмов или средств социального взаимодействия, нежели его результатов как таковых. Этим британские социальные антропологи в свое время отличались от своих американских коллег, которые основное внимание уделяли содержанию культурных паттернов в ущерб их социальному измерению. Соответственно структура социальных отношений скрывалась за культурной схематизацией и обусловленностью, что с особой очевидностью проявлялось при изучении практик воспитания детей, социализации и инкультурации, непрерывности и дискретности действия механизма традиции.

Британские антропологи отдавали приоритет изучению социальных отношений перед их культурным выражением и рассматривали широкий круг форм совместной активности и разделяемых представлений. Поэтому их основная цель заключалась в том, чтобы выделить важные типичные события и единицы социальной жизни, а затем изучить составляющую их основу схему, чаще имплицитную, чем эксплицитную, которая укажет, как они помещаются в значимый паттерн: «Наш интерес направлен не на какую-то одну область социальной жизни, но скорее на все, составляющие общество, особенно на их взаимозависимость как частей целого»³¹. Исходными допущениями функционализма в отношении социальной жизни были «интеграция» и «взаимосвя-

³⁰ Malinowski B.A. *Scientific Theory of Culture*. Chapell Hill. 1944. P. 150.

³¹ Ibid. P. 19.

зи». «Соответственно культура и социальная структура отождествлялись или по крайней мере рассматривались в неразрывной связи»³².

Такая теоретическая позиция означала, что самостоятельная наука о культуре невозможна. «Можно изучать культуру только как характеристику социальной системы. Поэтому, если вы хотите науку, то это должна быть наука о социальных системах»³³. С этой точки зрения в качестве предпосылки существования культуры человека как «социального животного» следует рассматривать наличие общества. В то же время поддержание и изменение его компонент и определенных видов социальной жизни детерминированы культурой, частью которой считаются и некоторые социальные формы. Или по-другому: «Согласно ранним взглядам Крёбера, культура является условием существования общества. Общество по отношению к культуре представляет собой средство, инструмент, используемый культурой для собственной объективации. Культура устанавливает новый, более высокий уровень реальности, чем человеческое общество»³⁴.

Из сказанного следует, что и социальное, и культурное рассматривается как сверхиндивидуальное. «Цивилизация начинается тогда, когда кончается индивидуальность»³⁵.

Несмотря на признание такой взаимосвязи Крёбер, как позже Л. Уайт, рассматривал культуру как область исследования, изучать закономерности которой можно независимо от социальной структуры. В поддержку этого он приводил следующие аргументы. Во-первых, индивиды от поколения к поколению меняются, а культурные формы сохраняются в более или менее устойчивом виде. Иными словами, можно считать, что они в известном смысле не зависят от конкретных индивидов, но существуют на коллективном уровне. Во-вторых, ни один индивид не в состоянии освоить все элементы культуры, к которой принадлежит. Как целое она существует только в коллективе и таким образом находится над биологическими свойствами каждого конкретного индивида³⁶.

В работе Крёбера и Клакхона³⁷ культура определяется так: «Культура состоит из эксплицитных и имплицитных моделей поведения, зафиксированных в символической форме и отражающих особенности различных человеческих групп, воплощаясь, в частности, в артефактах. Существенную особенность культуры составляют традиционные, т. е. исторически сложившиеся идеи, в первую очередь сформированные определенным народом идеи-ценности; культурная система может рассматриваться как результат совместных действий людей, с одной стороны, и поле порождения последующих действий — с другой. Культура и ее изучение не сводятся только к поведению, нормы и стандарты, которого — это только ее часть. Другую часть составляют идеологиче-

³² Jenks C. Culture. L., N. Y., 1993. P. 38.

³³ Radcliff-Brown A.R. Natural Science of Society. Glencoe. Ill., 1957. P. 106.

³⁴ Bidney D. Theoretical Anthropology. New Brunswick (USA), London (UK), 1966. P. 103.

³⁵ Kroeber A. Supernatural // American Anthropologist. Vol. XIX, 1917. P. 192.

³⁶ Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-Cultural Psychology. Research and Applications. Cambridge, N. Y. etc., 1992. P. 166.

³⁷ Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. N. Y., 1952.

ские суждения и разумные (в психоаналитических терминах — рационализированные) объяснения разных форм поведения. И, наконец, каждой культуре свойственны определенные общие принципы их отбора, упорядочения, результатом чего является вариативность культурных моделей»³⁸. В принципе это понятие постепенно стало использоваться как транслируемые и создаваемые людьми типы ценностей, идей и других символических систем в качестве факторов, обуславливающих их поведение и результаты деятельности. С другой стороны, термином «общество» («социальная система») обозначались системы связей между индивидами и коллективами»³⁹. Иными словами, под социальной системой понимались формы, а под культурой — содержание совместной жизни людей, которое со временем все более ограничивалось сферой идеациональных, символических феноменов.

Так, Л. Уайт утверждал, что отличительной чертой человеческого существования является его символическая составляющая, а понятие «культура» относится к специфичному классу феноменов, присущих только человеку, которые могут быть названы «символическими»⁴⁰. Соответственно «не природа создает культуру, а наоборот, культура ставит печать человечности на определенный вид приматов»⁴¹. Он полагал, что культурные формы возникли на основе социальных структур антропоидных приматов. Их появление было вызвано развитием символической функции мозга в ходе эволюции нервной системы приматов⁴².

Л. Уайт, как и Кребер, рассматривал культуру как категорию, обозначающую надбиологическую (суперорганическую) область реальности. Она относится только к человеческому обществу и может быть описана в ее собственных закономерностях функционирования и развития, без специального изучения социальной структуры, поскольку понятия «культура» и «общество» не совпадают по содержанию.

По отношению к личности культура сегодня трактуется как внешняя среда ее существования, обуславливающая содержание сознания, в противовес представлениям о врожденных идеях. Культура как абстрактное понятие объединяет символизированные производные реального поведения. «Именно символизирование является фактором, общим для идей, установок, действий и объектов. Все они могут рассматриваться как экстрастатистический контекст человеческого существования, как культура»⁴³.

Итак, считается, что понятия «социальная структура», «организация», «поведение» сами по себе не относятся к понятию «культура», обозначающему представления о них, выраженные в символической форме. Культура считается важным, но не единственным источником

³⁸ *Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N. Y., 1952. P. 181, 189.*

³⁹ *Kroeber A., Parsons T. The Concept of Cultural Systems // American Sociological Review. 1958. Vol. 23.*

⁴⁰ *White L.A. The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. N. Y., 1949. P. 363.*

⁴¹ *White L.A. Ethnological Essays. P. 74.*

⁴² Работы Л.А. Уайта по культурологии. С. 27–29.

⁴³ *Kitahara M. Twelve Propositions on the Self. A Study of Cognitive Consistency in the Sociological Perspective. Uppsala, 1971.*

познания, а только тех его составляющих, которые осваиваются в процессах социализации и инкультурации как коллективные представления, наследуемые от предшествующих поколений. Актор самостоятельно тоже приобретает знание в личностном опыте, и оно может не совпадать с тем, что было освоено в процессе инкультурации. Согласно Спиро, культура отторгает деструктивные концепты, поскольку имеет для человека адаптивное значение, способствует его приспособлению к внешнему природному и социальному окружению. Индивиды же неизбежно сталкиваются с конфликтами и разрушениями, составляющими часть их опыта.

Основу антропологического анализа Спиро 1980-х — 1990-х гг. составляют две идеи;

- культуру не следует считать исключительной детерминантой личности;
- личность не следует считать исключительно производной интернализации культуры⁴⁴.

Он исходит из того, что категории «культура» и «личность» — это системы, не связанные непосредственно, и выраженные в теоретической форме культурные и психологические компоненты — это непересекающиеся множества. Антропологическую задачу он видит в том, чтобы построить переход между ними и показать, каким образом культурные факторы оказывают влияние на познавательные процессы и как внешние культурно установленные системы значений дублируются на уровне индивидуальных ментальных систем. Сходную позицию в этом отношении занимает Т. Шварц: «Изучение культуры или культур, их отражения на уровне индивида и популяции является основной задачей антропологии»⁴⁵. Культуру, включая язык, Шварц определяет как первую производную человеческого опыта, в большей или меньшей степени организованного и интерпретированного, оформленного в системы значений, передаваемых от поколения к поколению или формируемых самими индивидами. В таком качестве они позволяют людям адаптироваться к постоянно меняющимся условиям существования. Они не обязательно имеют «явно выражаемое» содержание, но включают и неосознаваемые элементы, что в последнее время принято называть имплицитной культурой⁴⁶.

Культура в адапционном смысле опосредует взаимодействие между психобиологическим организмом и особенностями социального и физического окружения индивидов. Коль скоро это так, «естественным» для нее является широкий спектр различий в формах и содержаниях ее функциональных единиц и исторического опыта людей. В то же время предпосылки ее существования — биологические, социальные — рассматриваются как заложенные в человеческой природе, иными словами, принимаются в качестве антропологических универсалий. С этих позиций значения событий, происходящих в совместной жизни лю-

⁴⁴ Spiro M.E. Theoretical Papers of Milford E. Spiro. Ed. By Rilborn B. and Langness L.L. Chicago, L., 1987.

⁴⁵ Schwartz T. Anthropology and psychology. In: New Direction... P. 324—325.

⁴⁶ Ibid. P. 325.

дей, объясняются их ментальными свойствами, проявления которых соотносятся с формами групповой организации, «которые характеризуют не культуру, а общество; различие между этими понятиями существенно. Если «культура» отражает традиционные допущения о природе, человеке и обществе, то «общество» — традиционные формы социальных отношений — от межличидудальных до межгосударственных»⁴⁷. Важной предпосылкой существования таких традиционных форм считается наличие группового консенсуса по поводу значений символов, используемых в коммуникациях, составляющих существенный аспект социокультурной жизни. Он обеспечивает «кодирование» и «декодирование» сообщений, циркулирующих в обществе. В то же время, по мнению Гиртца, он не имеет фиксированной локализации в институциональных нормах или индивидуальном сознании; но устанавливается и поддерживается в рамках социальной интеракции.

Следует подчеркнуть, что из современного понимания культуры принято исключать эмоции и когнитивные процессы, поскольку считается, что они характеризуют личность, которая является элементом общества, а не культуры. Соответственно сами по себе они не включаются в понятие, но рассматриваются как культурно детерминированные. Возникая в культурном контексте и по его поводу, мысли и чувства становятся «культурно установленными». Но коль скоро это так, нелогично считать, что культура «состоит» из них. То же можно сказать о поведении и социальных структурах: их содержание определяется в терминах культуры, но сами они не входят в состав этого понятия⁴⁸.

Таким образом, врожденные свойства человека рассматриваются как предпосылки существования культуры и характерных для нее устойчивых форм построения суждений и отношений к окружению, которые заучиваются социальными акторами и становятся индивидуальными мыслями и чувствами. Следовательно, индивиды включены в поле культуры, и их когнитивные и эмоциональные процессы, связанное с ними поведение обуславливаются культурными факторами, они культурно установлены.

Единицы изучения культуры

Рэдклифф-Браун строил свою теорию организации элементов социальной жизни по аналогии с организмом. Методологическим последствием этого стала сравнительная социальная морфология со строгой классификацией родов и видов социальных структур, с идеей «социальной физиологии», позволяющей различать норму и патологию в функционировании социальных систем и их составляющих. Элементарной социокультурной единицей в этом теоретическом контексте стала функция, предполагающая «аналогию между социальной и органической жизнью... Систему отношений, связывающих эти [социальные] единицы, можно уподобить органической структуре. Организм, используе-

мый здесь как термин, не означает структуру, но совокупность единиц, составляющих структуру, т. е. комплекс отношений. Устойчивость структуры сохраняется благодаря постоянству функционирования... Мы думаем об *обществе*, не о культуре, как об упорядоченном расположении частей, и наш интерес заключается в выявлении и объяснении этого порядка. Он определяется отношениями между личностями, которые регулируются общим «организмом» прав и обязанностей»⁴⁹. В контексте этих связей между социальными элементами, индивидами как членами общества, слова и действия приобретают значения, изучить и понять которые можно только изнутри него. То, что люди делают, говорят, думают, т. е. компоненты культуры имеет логическую соотнесенность и последовательность, обусловленные социальной структурой общества. «Социальная жизнь невозможна без такой упорядоченной структуры взаимоподкрепляющих ожиданий и «ролей», без организации частей, приспособленных друг к другу так, чтобы образовать гармоничное целое. Этот акцент на взаимозависимости социальных феноменов позволяет более глубоко понять базовую динамику общественной жизни»⁵⁰.

Социальная структура, согласно Рэдклифф-Брауну — это сеть социальных связей, объединяющих в устойчивые целостности социальные группы, категории, классы, роли. Каждая система, имеющая такую структуру (и благодаря ей), представляет собой самоподдерживающуюся, гомеостатическую, гармоническую функциональную единицу. Соответственно их части изучаются не изолированно, но в функциональных связях с целым. Устойчивость социальной структуры, как и органической, не нарушается из-за изменений, происходящих в отдельных единицах... благодаря компенсациям на макроуровне системы как целого. Она обусловлена процессом социальной жизни, порождаемым действиями и взаимодействиями отдельных людей и групп, в которые они объединяются. Социальная жизнь определяется здесь как функционирование социальной структуры»⁵¹.

Итак, одна из генеральных тенденций такой версии функционализма — изучение связей и функциональных взаимозависимостей между компонентами социального целого. Другая — изучение эволюционного, постепенного и предсказуемого — без разрушений — структурного изменения. «Это морфологическая модель общества с включением в нее теории культуры, с рассмотрением культуры как производной социальной жизни, а не автономной области изучения»⁵². Принимая во внимание структурную форму социальной системы, можно понять отличительные особенности любой культуры, определив ее соответствующие модель, конфигурацию, гештальт в терминах, предложенных Рут Бенедикт. «Более того, — писал Крёбер — я согласен, что культурную целостность можно представить в виде «модели культуры» и определить в

⁴⁹ *Maire L.* An Introduction to Social Anthropology. Oxford, 1965. P. 8–9.

⁵⁰ *Lewis I.M.* Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology. Cambridge, 1976. P. 20.

⁵¹ *Radcliff-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. Cambridge, 1952. P. 176.

⁵² *Jenks C.* Culture. P. 38–40.

психологических терминах темперамента (или, что то же самое, с помощью понятия "этос")»⁵³. В этом смысле культура представлялась как организованный контекст, из которого черпаются значения и формы представлений и практики.

В дальнейшем — и до сих пор — культура рассматривается главным образом в идеациональных терминах. Она организует дескриптивные и нормативные компоненты, относящиеся к представлениям о природе, человеке и обществе, составляющие, по терминологии К. Гиртца, «ткань значений». Эти компоненты имеют эксплицитное выражение, но могут и не приобретать явную форму. Следует подчеркнуть, что к культуре как производной социальной реальности принято относить только компоненты, которые, согласно обобщениям Гиртца:

- традиционны, т. е. формируются в историческом опыте социальной группы и в качестве культурного наследия передаются и осваиваются акторами в процессах социализации и инкультурации, а не конструируются из личного опыта индивида;
- закодированы в коллективных, а не индивидуальных знаках.

Понятие культуры, таким образом, характеризует публичный аспект совместного существования людей. Культурные элементы публичны потому, что их значения заключены в разделяемых и доступных наблюдению знаках, которые функционируют одновременно и как означаемое (концепт) и как означающее (способ выражения знака). И конфигурационистский подход Р. Бенедикт, М. Мид, Дж. Бейтсона, и культурно-дедуктивная позиция А. Кардинера, и кросс-культурные исследования Дж. Уайтинга внесли значимый вклад в изучение культуры как среды совместного существования людей. Но результаты их исследований породили новые проблемы. Так, в системе, состоящей из людей, целое может быть представлено разными способами. Индивиды могут, например, конструировать внутри него собственные объединения меньшего масштаба. У каждого может быть собственный взгляд на свое социальное и культурное окружение. У людей есть определенные ожидания относительно поведения друг друга, которые варьируются в пределах от высоко специфичных, относящихся к конкретным индивидам и группам, до относящихся к классам индивидов в типичных ситуациях. Иными словами, согласно Гиртцу, они располагают конструктами, представляющими собой части культурной «самоэтнографии», обуславливающей микродинамические процессы в культуре, изучение которых предполагает построение различных теоретических моделей.

С течением времени отношения между социальными системами в целом и их частями изменяются. Индивиды сохраняют представления о прошлых состояниях системы, каждый в соответствии со своей жизненной историей. Отношения между частями (индивидами или группами) определяются содержанием этой «памяти», которое, в свою очередь, модифицируется в ходе последующих событий. Соответственно система является открытой к изменениям. Комплексы культурных конструктов индивидов не изолированы, но подвержены влиянию всех событий, в которых принимают участие, и потому могут трансформи-

роваться. Чтобы понять эту микродинамику, важно на понятийном уровне культуру четко отграничить от поведения человека.

Культура, по Л. Уайту, определяется «таким же образом, что и объекты исследования других наук, т. е. в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире», а не «неосязаемых, непознаваемых, эфемерных «абстракций», не имеющих онтологической реальности». Такое определение указывает на контекст существования людей как членов общества, где реализуется их поведение. «Мы не думаем больше о том, состоит ли культура из идей и где располагаются эти идеи — в сознании наблюдаемых людей или в сознании антропологов; могут ли быть культурой материальные предметы, может ли быть культурой черта, присущая одному, двум или нескольким индивидам; должны ли считаться культурой лишь характерные черты; является ли культура овеществлением и может ли культура красить ногти. Между поведением и культурой, психологией и культурологией мы проводим точно такое же различие, какое существует между речью и языком, психологией речи и лингвистикой»⁵⁴. С такой точки зрения культура в ее идеациональной трактовке не сводится только к разделяемому всеми набору одних и тех же ментальных конструкторов. Она гетерогенна, хотя и в определенных пределах. Она включает в себя все наличные и потенциально возможные вариации ментальных конструкторов и интерпретаций событий. Но эту разнокачественность ограничивает социальная структура, поскольку каждая из ее позиций представляет определенную вариацию соответствующего культурного спектра. Однако это лишь один из факторов, определяющих социокультурное положение индивидов, другим является их личностный опыт переживания событий («культуры-в-процессе»).

Он может быть описан ментальным комплексом представлений каждого индивида о культурной системе. Шварц называет его «идиоверсией», которую можно рассматривать одновременно как часть и личности, и культуры в ее индивидуальной интерпретации. Это конечный пункт распределения культуры, ее социальная единица. Она состоит из конструкторов, порождаемых опытом, событиями, историей жизни индивидов, а также продуктов их комбинирования и трансформации.

Эти элементы социокультурных единиц формируются в контексте межличностных отношений и обуславливающих их ситуаций. Некоторые из них сохраняются в культуре в виде устойчивых символов, правил, утверждений, т. е. стандартизованных единиц, которые могут стать центрами повторяющихся событий. Другие — подвижны, поскольку вариации и изменения, согласно Шварцу, свойственны как культурной среде, так и индивидуальной рефлексии в отношении окружения. Это служит предпосылками внутреннего культурного и личностного разнообразия, культурной дифференциации и адаптации людей к ней.

Личность в рамках такой распределительной модели культуры, согласно Шварцу, представляет собой комплекс производных от опыта индивида, как уникальных для него, характерных для группы, так и разделяемых всеми (большинством) носителями культуры. Очевидно,

⁵⁴ Уайт Л.А. Понятие культуры // Работы Л.А. Уайта по культурологии. С. 155–156.

что понятия «идиоверсия культуры» и «личность» пересекаются: личность означает субъективный опыт индивида в «культуре-как-процессе»; идиоверсия относится к моделям поведения, восприятия, чувствования, сформированных индивидом в этом процессе. Личностные конструкты локализируются и представлены своими компонентами на уровнях сознательного, предсознательного и бессознательного.

В этом теоретическом контексте личность определяется четырьмя основными типами ментальных конструктов:

- связанные с саморефлексией;
- относящиеся к сфере поведения и «значимым другим»; это правила поведения, осваиваемые людьми в процессе социализации;
- основанные на способности к структурированию опыта, включая когнитивную и аффективную составляющие;
- представляющие знания, верования, ожидания в отношении событий, а также нормы и запреты.

Совокупность личностей и групп с различными наборами таких ментальных конструктов характеризует социальное распределение культуры. Такая внутрикультурная дифференциация может обуславливать как конфликт, так и взаимодополнительность. Соответственно межличностные и межгрупповые сходства и различия становятся центральной проблемой в изучении социокультурного «микромира». В этом случае исходной единицей анализа становятся символ и его вербальное воплощение — слово. «При помощи слов человек создает себе новый мир — мир идей и философии. И здесь он живет столь же истинно, как и в физическом мире ощущений... И этот мир идей в отличие от внешнего мира чувственных ощущений обладает свойством постоянства и непрерывности. Он включает в себя не только настоящий момент, но также прошлое и будущее. С временной точки зрения он является не совокупностью дискретных эпизодов, а континуумом, открытым в обоих направлениях, в каждом из которых — вечность. Этот внутренний мир идей, в котором пребывает человек, подчас кажется ему более настоящим, чем внешний мир чувственных ощущений»⁵⁵.

Концепцию символа Л. Уайт подробно разработал в статьях начала 1960-х гг. «Символ — это предмет или явление, значение которого определяет тот, кто использует его в качестве средства коммуникации. Символ может иметь любую распознаваемую форму: жест, звук, очертание, цвет, вкус или запах. Однако наиболее важной формой символического выражения является членораздельная речь. Человек наделил звуки — или письменные значки — смыслом и с их помощью начал обмениваться идеями с себе подобными». Человеку как носителю культуры свойственно придавать значения не только вещам, но и социально значимым ситуациям в обобщенном, символическом выражении. В мире символов человек может действовать по своему усмотрению, экспериментируя с заместителями реальности, прежде чем начать действовать. Все человеческое существование связано с этой реальностью, она свойственна всем цивилизациям. Анализ символов предполагает обращение к понятиям

«знак», «значение», «смысл». Знак в словоупотреблении, относящемся к изучению культуры — «это нечто, указывающее на что-то другое... значение или смысл знака могут быть связаны с физическими особенностями его самого и с его отношением к предмету или явлению, на которые он указывает... Значение символа может быть ассоциировано с его физической формой или идентифицировано с ней при помощи механизма условного рефлекса... В любом случае, как только значение знака начинает идентифицироваться с его физической формой либо ассоциативно, либо при помощи условного рефлекса, оно начинает функционировать так, как если бы оно было присуще этой форме изначально. Слова могут функционировать и как символы, и как знаки». Указывая на социальную значимость ситуацию, они употребляются в символическом контексте, а обозначая функцию культурного феномена — в знаковом. Значение символа можно уяснить себе и, следовательно, передать другому только посредством взаимодействия и коммуникации в ситуации, к которой он относится. «Механизм символизации», символическая коммуникация приписываются способности нервной системы человека удваивать свой опыт отношений с окружением за счет его объективации. «Говоря, что мы не можем догадаться о значении символа, мы тем самым утверждаем, что оно не присуще ему изначально, а навязывается извне. Символы — это нераспознаваемые органами чувств ценности, соединенные с физической формой. Передача значения символа происходит тем же самым образом, каким задается символ: при помощи нейробиологической «способности к символизированию». Символы создаются путем закрепления какого-либо значения или качества за определенной физической формой»⁵⁶. С этой позиции культурную систему можно представить как совокупность символических структур, каждая из которых характеризует величину и направленностью, т. е. своим вектором⁵⁷, указывающим на конкретную связь человека с окружением.

Считается, что значения символов и знаков, в которых выражены культурные единицы, не обязательно осознаваемы и имеют бессознательные и коннотативные компоненты, которые не зафиксированы конвенционально, не содержатся в самих символах, но присутствуют в представлениях людей. Иными словами, следует принимать во внимание, что «спектр значений элементов культуры для социальных акторов, значительно шире, чем спектр конвенциональных значений культурных символов»⁵⁸. В то же время преобразование культурных значений в индивидуальные возможно только в пределах конвенционально установленных в культуре коннотаций, которые Р. Шведер назвал «культурными рамками»⁵⁹. Последние очерчивают границы допустимых для определенного значения ассоциаций.

⁵⁶ Уайт Л.А. Возникновение и природа речи // Работы Л.А. Уайта по культурологии. С. 60 — 62.

⁵⁷ White L.A. The Concept of Cultural Systems: a Key to Understanding Tribes and Nations. N. Y., 1975.

⁵⁸ Spiro. Op. cit. P. 34 — 35.

⁵⁹ Schweder R.A. Anthropology's romantic Rebellion against the Enlightenment, or there is more to thinking than reason and evidence. In: Shweder R.A. and Le Vine R. (eds.) Cultural Theory: Essays...

Соответственно, осваивая чужую культуру, индивид может заучить те же культурные значения, что и ее носители; но он не сможет интегрироваться в группу, поскольку ему не хватит социокультурного опыта, чтобы овладеть всеми нюансами значений, которые хорошо знакомы носителям культуры.

Спиро выделяет пять уровней отображения культурных элементов в системе представлений индивида:

- культурные значения, заученные актором;
- традиционные интерпретации культурных значений, освоенные им;
- «интериоризация» культурных значений социальными акторами, понимающими традиционную интерпретацию этих значений, т. е. их «культурные рамки»; такие значения становятся представлениями (beliefs);
- освоенные культурно установленные представления, мировоззрение, которые структурируют их перцептуальное поле и определяют направление действий;
- формирование эмоциональной и мотивационной сфер, связанных с культурными значениями.

Интегративная функция понятия «культура»

Основной тезис функционализма в отношении интегративного начала культуры состоит в том, что ее следует анализировать с точки зрения не черт, а объединяющих их институтов. Функциональный анализ «общества» и его «культуры» предполагал не только перечисление составляющих ее черт. Если ограничиться только этим, то в одной и той же плоскости оказываются обычаи разной значимости — от общесоциальных и традиционных до семейных и недолгосрочных. Чтобы избежать такого смешения, анализ культуры следует осуществлять в объеме не только ее черт, но и институтов. Тогда институт как важный элемент воспроизведения культуры может рассматриваться в качестве механизма объединения и наделения значением совокупностей отдельных культурных черт.

Если на людей смотреть только как на носителей культуры, то она представляется как неупорядоченное множество различных человеческих проявлений, независимых друг от друга. Функционалисты предлагают при изучении культуры помещать исследовательское поле в социальный контекст. В этом случае совокупность людей можно назвать обществом, если они составляют группы, функционально связанные так, чтобы и удовлетворять индивидуальные потребности, и поддерживать социальное целое. Такая организация обуславливает формирование институтов и характерных для них символических систем. Функциональность элементов культуры состоит в том, что они прямо или косвенно отвечают потребностям людей. «Малиновский утверждал, что в культуре не может быть ничего лишнего и случайного. Если какой-то обычай устойчиво воспроизводится, значит, он зачем-то нужен. Мы считаем его вредным или бессмысленным только потому, что не знаем, как именно он связан с базовыми

потребностями, или оцениваем его вне связи с другими культурными явлениями»⁶⁰.

Функциональный анализ предполагает, что многообразие социальных и культурных феноменов можно упорядочить, сводя его к конечному количеству структурных принципов. Это становится основанием для сравнительного изучения обществ и культур, интерпретируемых в терминах их структурных и функциональных составляющих, не пытаясь искать причины социальных и культурных явлений за пределами этой предметной области⁶¹.

Содержательным дополнением к такому видению социокультурной жизни является применение к ней метафоры своего рода театра с характерными для него драматургией и поэтикой. В этой перспективе выделяется фабула социальной драмы, в которой участвуют члены отдельного сообщества, исполняющие «роли», взаимодействуя в драматургическом процессе. «О чем на самом деле эта пьеса? Существуют ли значимые побочные сюжетные линии, где некоторые персонажи предстают в ином свете, чем это принято официально? Какое пространство для маневра остается при различных постановках одной и той же пьесы? Насколько актеры могут импровизировать, выходя за пределы роли, но оставаясь внутри принятых, культурно установленных условностей? Как мы оцениваем их исполнение? В реальной жизни ситуация гораздо сложнее, чем в этой простой аналогии. Прежде всего, все актеры имеют дело со множеством различных ролей, выходя из прежних и принимая новые с необычайной скоростью и легкостью; иногда они вынуждены принимать одновременно несколько разных ролей, [порой несовместимых]»⁶².

Люди не обязательно одинаково интерпретируют события, участниками которых становятся; в определении ситуации могут предлагаться конкурирующие темы, а одинаковые темы использоваться для оправдания противоположных требований и интересов. Перед антропологами встает задача упорядочить и обобщить все это динамическое многообразие социокультурных проявлений.

В связи с этим возникает целый ряд вопросов: «Что связывает все эти разнонаправленные тенденции в нечто, называемое сообществом? Какое значение имеют внутренние и внешние давления для поддержания совместной жизни членов сообщества? Как возрастание или ослабление таких давлений влияет на стабильность общества? Как это влияет на смену актерами привычных ролей на новые? Что, наконец, представляет собой живое, динамическое ядро сообщества, определяющее его уникальность, или отличие от других? Что *реально* придает ему жизненные силы? Если мы становимся на путь «интеракционизма», подчеркивая межличностный обмен и взаимодействие, изучая силы, поддерживающие жизнеспособность сообщества, то неизбежно приблизимся к психиатрии и социальной психологии, где исполняемые людьми роли также имеют критическую значимость»⁶³.

⁶⁰ Соколов Э.В. Культурология. Очерки теории культуры. М., 1994. С. 103–104.

⁶¹ Thomas N. Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse. Second ed. Ann Arbor, 1996. P. 19–20.

⁶² Ibid. P. 20

⁶³ Ibid. P. 21.

Но в этом контексте необходимо выделять единицы наблюдения, к которым Л. Уайт отнес предметы и явления, имеющие символическое значение. Любой из этих «объектов» можно рассматривать в соотношении с анатомическими, физиологическими, психическими процессами, происходящими в человеческом организме, и вне их, т. е. в экстрасоматическом контексте. В первом случае их можно объединить в систему человеческого поведения; во-втором — в символические целостности, в том числе ролевые. Для обозначения этого класса предметов и явлений Л. Уайт вводит неологизм — «символат». Любой символат можно рассматривать как организацию символов в разных «драматических сценах» и контекстах социальных взаимодействий и коммуникаций⁶⁴. Культура, таким образом, определяется как организация различных классов предметов и явлений, имеющих конвенциональное символическое выражение и в этом смысле образующих внешнюю среду существования людей⁶⁵. В другом месте Л. Уайт пишет: «Культура представляет собой организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных с помощью орудий), идей (веры, знания) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме»⁶⁶.

Иными словами, считается, что предметы и явления удваиваются под действием особой ментальной способности к символизации, свойственной всему человеческому виду. Культура, следовательно, определяется через вещи, действия, верования, отношения, которые организованным образом функционируют в символическом пространстве, а также сложные социальные механизмы, которые люди используют в упорядочении своих отношений с окружением. Возможность обобщить такое многообразие является одной из наиболее существенных познавательных характеристик этого понятия. Все аспекты культуры — материальный, социальный, идеологический — легко передать другому индивиду, поколению, возрастной группе, другому народу при помощи социальных механизмов. Ее можно назвать формой социальной наследственности. Таким образом, Уайт рассматривает культуру как непрерывный супербиологический порядок предметов и явлений, переходящий с течением времени от одного поколения к другому.

Культура как понятие объединяет эти порядки, исходя из их собственных принципов организации. Их элементы в социальных взаимодействиях выполняют разные функции. Выделяя принципы использования их групп в рамках различных культурных систем и ситуаций, можно понять закономерности их функционирования. Соответственно появляется возможность обозначить организованные, интегрированные целостности и внутри них идентифицировать основания их упорядочения.

Л. Уайт выделил три таких аспекта, или подсистемы культуры: технологическую, социальную и идеациональную. Технологическая подсистема объединяет орудия, средства, позволяющие человеку устанавливать и

⁶⁴ Работы Л.А. Уайта по культурологии: Сборник переводов. М., 1996. С. 18.

⁶⁵ White L.A. Ethnological Essays. Albuquerque, 1987. P. 181.

⁶⁶ White L.A. Culturological and psychological interpretations of human behavior // American Sociological Review. December. 1947.

поддерживать отношения с окружением. К ней относятся средства производства, жизнеобеспечения, ведения войны, обороны, строительные материалы. Социальная система указывает на межличностные отношения, выраженные в коллективных или индивидуальных паттернах поведения. Внутри нее можно, в свою очередь, выделить экономическую, политическую, правовую, религиозную составляющие, семью, организацию образа жизни и т. п. Идеологическая (идеациональная) подсистема относится к идеям, верованиям, знаниям, выраженным посредством членораздельной речи или в иной символической форме. Мифология и теология, легенды, литература, философия, наука, народная мудрость и обыденные знания тоже входят в эту подсистему.

Эти три измерения определяют концепцию социокультурной реальности. Конечно, в такой системе координат величины каждого из измерений и их соотношения неодинаковы и меняются с разной скоростью. Согласно Л. Уайту, «главную роль играет технологическая система. Человек как биологический вид и, следовательно, культура в целом, зависят от материальных вещей, от механических способов приспособления к естественной среде. Технологическая система первична и наиболее важна по значению; от нее зависит жизнь человека и его культура. Социальные системы, действительно, носят вторичный и вспомогательный характер по отношению к технологическим системам. Социальная система — функция технологической системы... идеологические или философские системы представляют собой организацию верований, интерпретирующих людской опыт. Но и сам опыт, и его интерпретация в значительной степени обусловлены технологией». С этой точки зрения каждой конфигурации выделенных измерений соответствует свой тип культуры, опыт освоения окружения, выраженный в технологиях, социальных структурах, а также символических системах, в которых находят отображение социально значимые аспекты общественной жизни.

Итак, пространство культуры можно представить в трех базовых измерениях характеризующих фундаментальные связи людей с окружением: вещественное, социальное, символическое. Считается, что культура необходима им как живым организмам, чтобы получать энергию природных ресурсов с помощью искусственных систем и использовать ее для поддержания жизни. С эволюционистской точки зрения «жизнь есть борьба за свободную энергию. Энергия сама по себе ничего не значит. В культурной системе важна лишь та энергия, которая контролируется, направляется. А это уже достигается технологическими средствами, теми или иными орудиями производства. *Культура развивается по мере того, как увеличивается количество энергии, потребляемое в год на душу населения, либо по мере роста эффективности орудий труда, при помощи которых используется энергия*»⁶⁷.

Такая модель культуры которая объединяет ее процессуальный и распределительный аспекты считается приемлемым основанием для сотрудничества антропологов, социологов и психологов. В этих теоретических рамках культура рассматривается не как набор полностью

⁶⁷ Уайт Л.А. Энергия и эволюция культуры // Работы Л.А. Уайта по культурологии. С. 98 – 102.

разделяемых представлений и паттернов поведения, но как их распределение между членами общества, т. е. из всей совокупности таких образований каждый владеет лишь некоторыми. В сложных социокультурных единицах, по мнению Шварца, только базовое ядро культуры разделяемо всеми. Остальные частично распределены между различными группами, а частично — между конкретными индивидами.

Для того чтобы понять, что и при каких условиях становится или перестает быть фактом культуры, нужна специальная модель, позволяющая изучать процессы распределения артефактов и их результаты. Выявление пространственных и демографических внутрикультурных границ также проблематично, хотя они и кажутся самоочевидными. Но независимо от того, по каким основаниям исследователи дифференцируют людей в пространстве, времени или на социальные группы, задача состоит в изучении локусов порождения и распространения или разрушения культурных объектов внутри выделенных сегментов и между ними.

Распределительная модель, предложенная Шварцем, объединяет темы разнообразия и сходства феноменов культуры в пределах одного общества. Акцент на разнообразии указывает на его культурную неоднородность; обращение к сходствам фиксирует предпосылки внутрикультурной коммуникации и координации. Принимая во внимание, что отношения между членами общества социально структурированы, автор модели старается совместить социальную и культурную системы. При этом социальную структуру он считает независимой переменной, а ее культурное содержание — зависимой.

Считается, что в каждой культуре имеются правила, представления, символы, осознаваемые в том смысле, что информант может без труда объяснить их антропологу. Однако исследователь, живущий в изучаемом обществе, обнаруживает множество регуляторов поведения, которые его члены затрудняются объяснить, поскольку они считаются само собой разумеющимися. В то же время задача антропологии состоит в том, чтобы выявить и понять фундаментальные, действенные, но невербализованные аспекты культуры. Их наличие интерпретируется как способ защиты социально разделяемых убеждений и верований от сомнений с помощью негласного консенсуса. Об этом свидетельствует тот общеизвестный факт, что информанты меняют фокус дискурса, когда под вопросом оказываются парадигмы, определяющие традиционный уклад социокультурной жизни. Пытаясь их понять, наблюдатель оказывается в позиции лингвиста, изучающего грамматику чужого разговорного, бесписьменного языка. Информант не может объяснить правила построения предложений, хотя использует их постоянно, и его речь можно адекватно описать, только если определить и использовать эти правила. Антрополог нуждается в методе, подобном лингвистическому, который помог бы ему формулировать принципы, порождающие особенности представлений и поведения местных жителей.

Следует, однако, подчеркнуть, что считается недопустимым сводить культуру ни к скрытым, ни к явным ее измерениям. Важно помнить, что в организованном пространстве культурных значений некоторые представлены более эксплицитно (отчетливо), чем другие, и искать причины таких различий в практике социальной жизни и истории обще-

ства. Этому помогает вполне правдоподобное допущение Гирца, что в рамках культуры люди стараются увязать «модели реальности», т. е. описательные утверждения о том, что есть, с «моделями для реальности», т. е. с нормативными утверждениями о том, что должно быть.

Шварц рассматривает эксплицитный аспект культуры как публично проявляемый выраженный комплекс взаимосвязанных когнитивных конструктов, репрезентаций моделей поведения, классификаций событий. Он порождается и осваивается членами общества, воплощаясь как в структуре событий, так и в совокупности артефактов (материальных или идеальных, символических), и в контексте процессов постоянных взаимодействий и коммуникаций между людьми. Так формируются, модифицируются и фиксируются культурные факты. Они корректируют восприятие реальности и сами корректируются в соответствии с ним. Таким образом, речь идет об изучении объективации субъективного и взаимодействия между внешней и внутренней реальностью.

Понятие имплицитной культуры определяет структуру индивидуального сознания, но все интериоризированные компоненты опыта, распределенные среди членов общества. И хотя считается, что есть представления, разделяемые всеми, предполагается, что по содержанию они варьируются от одного индивида к другому. Каждый из них не просто приобретает и использует опыт, но расширяет область его культурного оформления; в процессе взаимодействий и коммуникаций он создает свою собственную версию культуры, поскольку осваивает реальность неповторимым индивидуальным образом. Облекая этот опыт в слова, люди переводят свои индивидуальные переживания в совместно порождаемые идеи и образы. Выраженные в символической форме, они образуют мир, который для людей столь же реален, как и физический. В самом деле, в повседневных взаимодействиях и коммуникациях постоянно используются идеациональные культурные категории, классификации, оценки. В отличие от вещественной эта область, как уже говорилось выше, характеризуется особыми временными и пространственными свойствами, вызывает интенсивные переживания, детерминирует свои формы активности. По словам Л. Уайта, «в наиболее наивных философских системах идеи и слова всегда первичны. Они «более реальны», чем вещественные объекты. Они живучи, они вечны».

В реальном мире человек осваивает и использует вещи. Но это не просто предметы материального мира, поскольку содержат информацию об их функциях, способах изготовления и культурном содержании. Наиболее отчетливо это проявляется в отношении орудий труда. «Инструмент для человека существует не только в данный момент, он оживляет прошлое и проецируется на еще не наступившее будущее... Таким образом, опыт использования орудий труда не сводится к серии разрозненных эпизодов, в каждом из которых человек берет инструмент, пользуется им, а потом откладывает. Каждое из этих внешних действий — лишь частное выражение идеационального опыта, который длителен и непрерывен»⁶⁸.

⁶⁸ White L. On the use of tools by primates // *Journal of Comparative Psychology*. 1942. V. 34. P. 369–374. Работы Л.А. Уайта по культурологии: Сборник переводов. М., 1996. С. 75–76.

Структура и динамика культуры

Итак, культура характеризуется структурой, упорядочивающей множество различных вещей, символов, балансирующей разнонаправленные групповые и личностные интенции. Она устанавливает также пределы вариативности, определяющие, что мыслимо и немислимо в определенной культуре, т. е. совокупность потенциальных ментальных конструктов, которые могут актуализоваться, а могут остаться нереализованными. Но поскольку информационный обмен сопровождается взаимодействиями, вызывающие изменения в вещественной и социальной реальности, структурированность символических отношений вариативна и определяется ситуативными условиями. Структура в таком понимании определяется как устойчивая форма организации культурных конструктов, которые первоначально согласно универсальным антропологическим принципам образуются из опыта отдельных индивидов. Он может передаваться другим, осваиваться, становится достоянием определенной группы и даже общества. В последнем случае он интегрируется в «центральные» области культуры, но может не выходить за пределы групповых переживаний и тогда локализуется в ее периферических зонах. Индивидуальный опыт изменчив, поэтому и культура находится в постоянном движении, в том числе одни конструкты могут вытесняться другими. Их смена нередко происходит конфликтным путем, и это считается нормальным для культуры явлением.

Личность как носителя культуры можно представить через более или менее организованную аккумуляцию основанных на опыте репрезентаций событий. Они составляют сложную иерархию уровней от специфического до универсального. Если принять во внимание коммуникативный аспект культуры, то на этой основе можно проследить формирование и изменение институциональных образований.

На более обобщенном уровне анализа динамика культуры рассматривается сквозь призму внутренних инноваций и внешних заимствований, причем, ни те, ни другие не предусмотрены заранее и не заложены в программу развития. Одни инновации ускоряют, а другие замедляют процессы изменений. В связи с этим еще Крёбер ввел понятие «кульминации» — такой точки, в которой комбинация новых элементов оказывается наиболее удачной, в результате чего достигаются заметные эффективность и влияние определенных областей культуры — экономики, религии, искусства, философии. Контакты между культурами и их компонентами могут приводить к разным последствиям. Согласно Крёберу, «большая и сильная культура может пережить несколько серьезных кризисов, но по воле случая, находясь в «слабой фазе», может быть вытеснена культурой, находящейся в сильной, экспансивной фазе»⁶⁹. В отличие от эволюционной модели такая точка зрения предполагает, что в макровременных масштабах в рамках одной и той же культуры возможно несколько кульминаций, каждая из которых может длиться от нескольких десятков лет до нескольких столетий. Чтобы понять, как и почему это

происходит, культуру следует изучать как стратифицированную во времени. А поколение становится не просто стадией в бесконечно повторяющемся цикле, но культурным дифференциалом, обуславливающим необратимые изменения в искусственном мире человека.

Этот тип «процессуальной» модели, который Шварц называет унитарным, основывается на представлении М. Спиро, что культура и личность — производные одного и того же потока опыта, интериоризируемого индивидами разным образом⁷⁰. Соответственно предполагается, что конфликт между личностью и требованиями общества может способствовать порождению новых культурных форм, и анализ механизмов таких изменений в микровременных масштабах помогает выявлять формы исторической динамики культуры.

Составляющие опыта не являются чисто когнитивными механизмами изменений: они когнитивно-аффективно-ценностные. Они действуют на различных уровнях психики, проявляясь и как мотивации, и как представления, и как детерминанты поведения⁷¹. Индивиды включаются в события, уже имея такие ментальные конструкты-предпосылки. По мере разворачивания событий они могут меняться, и в измененном виде приобретать новую форму. В случаях, когда это происходит у большинства членов сообщества, трансформируются основания групповой культуры. Однако носители культуры по-разному воспринимают и оценивают события. В культурных процессах их представления подвижны, хотя и ограничены заданными культурными рамками, такими, например, как эпистемы Фуко или парадигмы Куна, впрочем, достаточно широкими. Такая неоднозначность толкования событий отнюдь не означает кризиса, но проявляется в культуре постоянно. Согласно Шварцу, изучение механизмов таких микроизменений должно занимать центральное место в процессуальной теории культуры.

Конструкты, составляющие «идиоверсию» культуры, являются продуктами одновременно когнитивными, оценочными и аффективными восприятиями структурирования событий, как уже случившихся, так и возможных в будущем, как реальных, так и гипотетических. Когнитивный процесс связан с определенными мотивациями, возникающими в пределах субъективной реальности, такими как дискомфорт, беспокойство, стыд, гнев; он зависит от реакций других на поведение индивида, от внимания к нему, от одобрения или осуждения. Такие ментальные конструкты рассматриваются как своего рода механизм, регулирующий допустимость мотиваций и вариаций поведения в микросоциокультурных ситуациях.

Шварц считает, что при его изучении связь между теорией культуры и психологией очевидна. Если признана ложность концепции «врожденных идей», то логично предположить, что они черпаются из культурного окружения. За счет этого формируются человеческий разум, сознание и бессознательное. «Я утверждаю, пишет Шварц, что процессы развития, изучаемые психологами, — это не просто взросление, разворачивание

⁷⁰ Spiro M. Culture and personality: the natural history of a false dichotomy // Psychiatry. 1951. № 14. P. 16–46.

⁷¹ Schwartz T. Anthropology and Psychology. 1994.

человеческой природы, но и приобщение ребенка к культуре — тема, которую, я уверен, антропологи и психологи могли бы изучать совместно. Без культуры нет психологии, без культуры индивид перестает быть психологическим человеческим существом»⁷². И дальше: «Мы, психологические антропологи, нуждаемся в когнитивной психологии. Более того, должно расширяться важное поле исследования — психология культуры. Вот область науки, где следует проявлять инициативу. Мы должны исследовать, как человек думает в рамках своей культуры»⁷³.

Итак, в антропологии понятие «культура» означает формы человеческой адаптации и способы организации людьми своих отношений с окружением в реальных и символических формах. Людям присуща способность достигать это посредством благоприобретенных характеристик поведения (культурных моделей), варьирующихся от одного сообщества к другому. На этом уровне рассуждений культура в широком смысле определяется в соотношении с физическим, социальным и символическим окружением, где люди в своем совместном существовании должны адаптироваться, чтобы выжить. Но это понятие можно трактовать в более узком смысле как символическое окружение и когнитивные модели людей. «Индивиды в человеческой популяции адаптируются не непосредственно к физическому и биологическому окружению, но к культурному (или социокультурному), содержащему средства для индивидуального выживания и обеспечивающему установленные пути или организованные правила (эксплицитные или имплицитные) адаптации, согласно которым индивиды должны взаимодействовать, думать о себе и своем окружении, вести себя по отношению к другим людям и объектам окружения. Эти правила не универсальны, и им не всегда следуют, но они признаются всеми и обычно ограничивают вариативность моделей коммуникации, представлений, ценностей и социального поведения в рамках культуры»⁷⁴.

Пока в отношении определения культуры в антропологии по-прежнему сохранялся дуализм: параллельное существование социального и культурного, культурного и ментального уровней анализа — каждый со своими системами значений. Задача заключалась в установлении теоретической связи между объективированной культурной и ментальными трактовками реальности⁷⁵. Это обусловило повышенное внимание к лингвистике и когнитивным теориям.

Культурно-антропологическое преломление лингвистики

Как уже отмечалось, наиболее влиятельным антропологом-лингвистом, подчеркивающим детерминирующее значение языка в формиро-

⁷² Ibid. P. 329–330.

⁷³ Ibid. P. 331.

⁷⁴ LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychological Adaptation. Chicago, 1974. P. 3–4.

⁷⁵ Этому были посвящены: Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. (eds.). New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge, 1994 (1st ed. — 1992); Bock P.K. (ed.). Handbook of Psychological Anthropology. Westport, Connecticut, London, 1994.

вании мышления и, следовательно, культуры, был Э. Сепир. Этой позиции до сих пор придерживается целый ряд исследователей⁷⁶.

А Ф. Боас еще в 1911 г. подчеркивал значимость для антропологии функциональной лингвистики, позволяющей понять представления носителей других культур. Он предлагал рассматривать синтаксис языка как «когнитивное бессознательное», поскольку большинство людей не осознает, хотя и открыто использует синтаксические структуры родного языка.

Многих антропологов интересовал вопрос, каким образом мышление и поведение людей моделируются языком и культурой. Предполагалось, что культурная реальность существует во взаимодействиях и коммуникациях индивидов, в интересующем пространстве — в мире значений, из которых каждый из участников может неосознанно извлекать нужные ему. При этом каждый язык структурирует культурный мир его носителей особым образом⁷⁷. Это центральная идея Сепира: «Люди живут не только в объективном мире, не только в мире социальной активности, но также во владениях языка как характерного для сообщества выразительного средства. Дело в том, что «реальный мир» по большей части представляется в языке, привычном для членов группы. Не существует двух языков, сходных настолько, чтобы считать, что они представляют одну и ту же социальную реальность. Миры, в которых живут различные общества — это отдельные миры, а не просто один и тот же мир с прикрепленными к нему разными ярлыками»⁷⁸.

Давно замечено, что для разных областей культуры характерны свои языковые особенности, и нередко им соответствуют специфичные формы поведения. Но в таких утверждениях долгое время содержались всего лишь констатация факта, суждение на уровне здравого смысла, с одной стороны, или расхожее мнение антропологов — с другой. Такой поверхностный взгляд оставлял без внимания важную связь между языком и культурой, замеченную Сепиром. Речь идет не столько о том, что язык по-своему употребляется в разных областях культуры, «сколько о постоянной подготовке восприятия и повседневном анализе феноменов, осуществляемых с его помощью». Соответственно антропологи постепенно начали принимать во внимание влияние, оказываемое языком на другие виды культурной и личностной активности. «Определенная направленность поведения часто включается по аналогичному сигналу, заключенному в лингвистической формуле, согласно которой ситуация обсуждается, анализируется и располагается в мире, который — в значительной степени бессознательно — строится на групповых языковых привычках»⁷⁹.

На этих основаниях строится широко известная гипотеза лингвистической относительности Сепира — Уорфа: «Мы расчлняем природу в

⁷⁶ De Vos G.A., Hippler A.A. Cultural psychology: comparative studies of human behavior. In: The Handbook of Social Psychology. Lindzey G. and Aronson E. (eds.). Reading (Mass.), Menlo Park (Calif.), London, Den Mills (Ontario), 1969. P. 337–338.

⁷⁷ Barnouw V. Culture and Personality. Homewood Ill. 1963. P. 95–96.

⁷⁸ Sapir E. Language, Culture and Personality. P. 162.

⁷⁹ Whorf B.L. The relation of habitual thought and behavior to language. In: Hollander E.P. and Hunt R.G. (eds.). Classic Contribution to Social Psychology. N. Y., London, Toronto, 1972. P. 242–243.

направлении, подсказанном нашим языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории совсем не потому, что они (категории и типы) самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит — в основном языковой системой, хранящейся в нашем сознании... Мы сталкиваемся, таким образом, с новым принципом относительности, который гласит, что сходные физические явления позволяют создать сходные картины универсума только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем»⁸⁰.

Согласно этой гипотезе, когнитивные категории (классы и роды вещей) формулируются в соответствии не только с реальными проявлениями природного мира и универсальными свойствами человеческого разума, но и в ответ на организацию грамматических и лексических систем. Так, по мнению Сепира и Уорфа, грамматические системы строятся на произвольных условностях, конвенционально принятых в языковых сообществах, а когнитивные модели детерминируются такими системами. «Релятивистская позиция становится завершенной, когда Сепир утверждает, что языки и культуры не имеют общего мерилла и потому не подлежат сравнению и переводу»⁸¹. Более того, Сепир распространял эту идею и на индивидов: «Культуры представляют собой просто абстрактные конфигурации моделей, идей и действий с бесконечным разнообразием значений для членов одной и той же группы»⁸². На подобном рода предположениях основывалось большинство этносемантических исследований, где многозначность содержания отдельных культурных элементов выявлялось в коммуникации между исследователем и информантами. Такие данные репрезентировали культурное знание в отдельных группах и обществах и документировались в этнографических записях⁸³. Сами исследования были направлены на изучение терминологии родственных отношений, классификаций растений и животных, диагностики заболеваний, обозначений цветов, других культурных паттернов. «Их результаты продемонстрировали сложность социальной детерминации модусов мышления и стали источником гипотез о процессах порождения, существования и изменения понятий»⁸⁴, обозначавших зону пересечения лингвистики и антропологии. Лингвистическая теория, описывающая знания и действия носителей культуры, становится отправным пунктом изучения принципов их упорядочения, поскольку «лингвистические знаки представляют собой наиболее важные средства когнитивной организации». А поскольку Э. Сепир был определенным образом связан с направлением «культура

⁸⁰ Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. М., 1988. С. 26.

⁸¹ Ronald W.C. Cognitive anthropology. In: Handbook of Psychological Anthropology. Bock Ph. K. (ed.). P. 66 – 67.

⁸² Sapir E. Language, culture and personality. In: Mandelbaum D.G. (ed.). Selected Writings of Edward Sapir. Berkeley and Los Angeles, 1949. P. 593.

⁸³ Tyler S.A. (ed.). Cognitive Anthropology. N. Y., 1969; Casson R.W. (ed.). Language, Culture and Cognition: Anthropological Perspective. N. Y., 1981.

⁸⁴ Bock Ph. K. Introduce. In: Bock Ph. K. (ed.). Handbook of Psychological Anthropology. Westport, Connecticut – London, 1994.

и личность», сотрудничая с Р. Бенедикт, М. Мид, Р. Линтоном, это нашло отражение и в последующих работах лингвистически ориентированных антропологов. Их направленность на построение «генерализованных форм действий, мыслей, чувств, конституирующих культуру общества»⁸⁵, сопровождалась особым вниманием к связи когнитивных моделей индивидов с генерализованными символическими системами культуры.

Когнитивистская ориентация в трактовке культуры

Культура стала областью изучения в рамках когнитивной антропологической ориентации в качестве источника и поля применения социально значимого знания. До конца 1950-х гг. определения культуры и языка были прежде всего бихевиористскими — их представляли как модели поведения, действий или обычаев. Однако как только такие акценты сошли на нет, теоретические идеи стали черпаться именно из когнитивизма одновременно в антропологии, лингвистике, психологии, причем в общей для них трактовке. «Это было превосходной заменой. Но в психологии, лингвистике и антропологии произошел перелом»⁸⁶. Эту точку зрения разделяет и М. Спиро⁸⁷.

Исходное допущение о тесной связи языка и культуры, о том, что язык является ключом для ее понимания, способствовало распространению когнитивизма в антропологии. Считалось, что культурную компетентность членов общества можно выявить путем анализа лингвистического материала. Поэтому для понимания того, как они концептуализируют свое окружение, изучались слова и их связи с культурными категориями (например, родства)⁸⁸.

В ранних когнитивно-антропологических работах знание представлялось как парадигматически и таксономически организованное. Параллельно с изменением представлений о категоризации в когнитивной психологии упорядочение культурно зафиксированного знания начали также связывать с его структурированием на основе действия схематических и прототипических психических принципов. Культурную информацию теперь определяли не только через рациональное, но и через эмоциональное содержание. «В свете этих изменений к культурно детерминированным элементам социальной жизни стали относить значения и психологические состояния»⁸⁹.

Сторонники этого направления в отличие от радикального релятивизма Сепира и Уорфа придерживались умеренной позиции, сочетающей релятивистские и универсалистские идеи. Признавая разнообра-

⁸⁵ Цит. по *Piker S. Classical Culture and Personality*. P. 8–9.

⁸⁶ Preview a colloque of cultural theories. In: *Shweder R.A., LeVine R.A. (eds.) Culture Theory...*

⁸⁷ *Spiro M.E. Some reflections on cultural development and relativism with special reference to emotion and reason*. In: *Shweder R.A., LeVine R.A. (eds.) Op. cit.* P. 323.

⁸⁸ *Casson R.W. Cognitive anthropology*. 1994. P. 63.

⁸⁹ *Miller J.G. Cultural psychology. Briding disciplinary boundaries in understanding the cultural grounding of self*. In: *Handbook of Psychological Anthropology*. P. 140.

зие языков и культур, они фокусировали внимание на изучении фундаментальных универсальных концептов, на которых базируются различные суперструктуры лингвистических и культурных систем. Выявление таких концептов обеспечивало основу для соизмеримости, сравнимости и переводимости категорий различных культур, что не признавалось релятивистами. Иными словами, их умеренный релятивизм предполагал обращение к универсалиям, акцентируя наличие общих оснований существования культур и языков, и внимание к их различиям по отношению друг к другу.

В конце 1950-х — начале 1960-х гг. когнитивные антропологи анализировали лексику и семантику языка, считая их ключом к организации знаний о культуре. Однако почти не рассматривались процессы освоения и распределение культурной информации в обществе; соотношения значений в различных областях культуры; разнородность и неоднозначность культурных мессажей; причины их мотивационной силы. Все эти темы стали центральными в рамках антропологии в последние два десятилетия XX в. На протяжении этого времени «когнитивисты много раз пересматривали свои позиции. В настоящее время основное внимание теоретиков привлекают дискурс, а не лексика, культурные схемы, а не семантика языка. Теоретические дискуссии разворачиваются вокруг того, как коллективно интерпретированный опыт обуславливает индивидуальное мышление»⁹⁰.

В 1957 г. У. Гуденаф писал: «Культура общества состоит из того, что должны знать и во что верить его члены, чтобы поступать взаимоприемлемым образом»⁹¹. При этом познание определялось правилами, согласно которым люди решают, где жить, как классифицировать своих родственников, какие различия следует проводить и т. п. Иными словами, считалось, что люди действуют в соответствии с культурно заданными программами. «Позже появилась идея, что сложность и разнообразие наблюдаемого поведения можно объяснить ограниченным количеством правил, порождающих формальные и квазиформальные модели принятия решения, генерирующих сложные результаты из взаимодействия немногочисленных источников энергии и внутренних правил»⁹². Допущение таких универсалий открывало возможность «воспринять и описать мир членов других обществ в их собственных терминах, представлениях и переживаниях»⁹³. Таким образом, когнитивная антропология концентрируется на опыте переживания людьми жизненных событий и отношений с окружением и его выражении в культурно установленных формах.

С 1970-х гг. в социальных науках распространение когнитивистской позиции способствовало вытеснению психологии из антропологии.

⁹⁰ Holland D. The Woman who climbed up the house: Some Limitations of Schema Theory. In: *New Directions in Psychological Anthropology*. P. 68.

⁹¹ Goodenough W. Cultural Anthropology and Linguistics. In: Garvin P. (ed.). *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington D.C., 1957. P. 9.

⁹² Casson R.W. *Language, Culture and Cognition*. N. Y., 1981. P. 81.

⁹³ Casson R.W. *Cognitive anthropology*. In: bock Ph. K. (ed.). *Handbook of Psychological Anthropology*. Westport, Connecticut, L., 1994. P. 61–62.

Составляющими культуры стали считаться универсальные модели организации не только поведения, но также информации и познания, закодированные в символической форме. Сами универсалии также были типологизированы. Так, различие между их формальным и содержательным типами определяется тем, что:

- формальные относятся к строению языков и культур. Например, все языки имеют грамматические категории: существительное, глагол, прилагательное;
- содержательные относятся к субстанциональным характеристикам культуры. Например, во всех языках есть существительные, относящиеся к родственным связям, и прилагательные, обозначающие цвет⁹⁴.

Различие между абсолютным и обусловленным типами таково:

- первые — это характеристики, существующие во всех языках
- вторые определяются спецификой условий существования культуры.

В когнитивной антропологии речь идет в основном об обусловленных универсалиях.

*Понятие универсалий относится к сознанию людей, к принципам его организации, но не распространяются на различие когнитивных и языковых моделей, несходных по диалектам и идиалектам*⁹⁵. Социальное поведение осуществляется в реальном неоднородном физическом мире. Люди в каждый момент вынуждены что-то говорить и делать. Свое ментальное оснащение они используют при ориентации, осуществлении, обсуждении, определении, категоризации и интерпретации актуального социального поведения — своего и других.

С этой точки зрения «понятие „культура“ означает когнитивную систему, т. е. совокупность описательных и нормативных „утверждений“, относящихся к природе, человеку, обществу, включенных — в большей или меньшей степени — во взаимоувязанные сети более высокого порядка, или конфигурации. Она определяется как самый важный, хотя и не единственный источник когниций и схем социальных акторов. Другой источник — их собственный опыт»⁹⁶, т. е. совокупность знаний, верований, ценностей, существующих в сознании индивидуальных членов общества⁹⁷.

Различия в биологической наследственности, уникальность биографий, неодинаковость ролей, выполняемых членами общества обуславливают неоднородность их когнитивных схем. В процессе взросления каждый из них конструирует собственную модель или теорию культуры своего общества, которая только отчасти разделяется другими его членами. «Индивидуальная модель культуры не охватывает весь когнитивный мир индивида. Последний включает в себя и идиосинкратические знания, верования, ценности, представляющие собой результат

⁹⁴ Chomsky N. Aspects of the Theory of Syntax. Cambridge, MA, 1965.

⁹⁵ Casson R.W. Cognitive anthropology. In: Bock Ph. K. (ed.). Handbook of Psychological Anthropology. Westport, Connecticut. L., 1994. P. 63–64.

⁹⁶ Spiro M.F. Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason. In: Shweder R.A., Le Vine R. (eds.). Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge, L., N. Y. etc., 1984. P. 323–324.

⁹⁷ Goodenough W.H. Culture, Language and Society. 2nd ed. Menlo Park. CA., 1981. P. 45.

уникального личностного опыта. Как следствие считается, что эта внутренняя конструкция имеет внешнего двойника. Индивиды воспринимают культуру как автономную систему символов, которую можно использовать или изменять, которой можно манипулировать, однако она всего лишь ментальная конструкция, локализованная в сознании индивидов»⁹⁸.

Именно поэтому в когнитивной антропологии принято работать с двумя моделями культуры: составной и общей. Первая базируется на этнографических записях сведений, полученных от разных информантов и относящихся к разным аспектам культуры. Этнографическое описание, скомбинированное из этих данных, и есть составная модель культуры. Общая модель строится на второй стадии изучения вариаций культурного знания из тех единиц, которые оказываются общими для всех информантов. «Обе модели носят усредненный характер и основываются на теоретическом допущении о якобы гомогенности культурного знания. В этом смысле составные модели по содержанию превосходят, а общие не достигают объема знания любого отдельного члена общества. В то же время обе они помогают понять способы организации когнитивных моделей в обществе: общая используется как «референтная» для соотнесения с ней вариаций, из которых строится составная»⁹⁹.

Итак, в рамках когнитивной антропологии культура определяется как совокупность систем знания об окружении, ограниченного и оформленного механизмами работы мозга; передаваясь от поколения к поколению в качестве адаптационного средства, она организуется в соответствии с возможностями и пределами человеческого разума¹⁰⁰ и представляется в символической форме как контекст, в котором осуществляются взаимодействия и коммуникации людей.

Литература

- Archer M.S.* The myth of cultural unity // *British Journal of Sociology*. 1985. № 36. P. 333–353.
 – *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. N. Y.: Cambridge University Press, 1988.
Boesch E.E. *Kultur und Handlung*. Bern: Huber, 1980.
Cassirer E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Garden City. N. Y., 1956.
Eisenstadt S.N. Cultural and social structure revised // *International Sociology*. 1986. № 1 (3). P. 297–320.
Ewing K. The illusion of wholeness «culture», «self» and the experience of inconsistency // *Ethos*. 1990. № 18 (3). P. 251–278.
Freilich M. (ed.). *the Relevance of Culture*. N. Y.: Bregan and Garvey, 1989.

⁹⁸ *Keesing R.M.* *Theories of Culture* // *Annual Review of Anthropology*. 1974. 3. P. 73–97.

⁹⁹ *Bock P.K.* *Introduce*. In: *Bock P.K.* (ed.). *Handbook of Psychological Anthropology*. 1994.

¹⁰⁰ *D'Andrade R.G.* *The culture part of cognition* // *Cognitive Science*, 1981. № 5. P. 182.

- Geertz C.* Common sense as a cultural system // *Antioch Review*. 1975. № 33. P. 5–26.
- Hall J.R.* and *Neitz M.J.* *Culture: Sociological Perspectives*. Englewood cliffs, N. Y.: Prentice Hall, 1993.
- Hutchins E.* *Culture and Inference*. Cambridge, MA; Harvard University Press, 1980.
- Jenks C.* *Culture*. L., N. Y.: Routledge, 1993.
- Keesing R.M.* *Theories of culture* // *Annual Review of Anthropology*. 1974. Vol. 3.
- Kluckhohn C.* *Culture and Behavior*. N. Y., 1962.
- Kroeber A., Parsons T.* The concept of cultural system // *American Sociological Review*. 1958. Vol. 23.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C.* *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. N. Y.: Vintage Book, 1952.
- LeVine R.A.* Properties of culture. An ethnographic view // *Cultural Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Shweder R.A., Le Vine R. (eds.). Cambridge, L., N. Y. etc.: Cambridge University Press, 1984.
- Lounsbury F.G.* Language and culture // *Language and Philosophy*. Hook S. (ed.). N. Y.: New York University Press, 1969.
- Malinowski B.A.* *A Scientific Theory of Culture*. Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 1944.
- Peterson R.* Revitalizing the culture concept // *Annual Review of sociology*. 1979. № 5. P. 137–166.
- Robertson R.* The sociological significance of culture: some general considerations // *Theory, Culture, Society*. 1988. № 5. P. 3–23.
- Robertson R.* The sociological significance of culture: some general considerations // *Theory, Culture and Society*. 1988. № 5. P. 3–23.
- Roheim G.* The psychoanalytic interpretation of culture // *Man and his culture: Psychoanalytical Anthropology after Totem and Taboo*. Mensterberger W. (ed.). L.: Rapp and Whiting, 1969.
- *The Origin and Function of Culture*. N. Y.: Nervous and Mental Disease Monographs, 1943.
- Sahlins M.* *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Sapir E.* Culture, genuine and spirituous // *American Journal of Sociology*. 1927. № 29.
- Schneider D.* Notes toward a theory of culture // *Meaning in anthropology*. Bosso K. and Selby H. (eds.). Albuquerque: University of New Mexico Press. 1976.
- Schwartz Th.* Where is the culture? // *The Making of Psychological Anthropology*. Spindler (ed.). Berkeley: University of California Press, 1978.
- Singer M.* Culture // *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 3. P. 527. N. Y., 1968.
- Smelser N.Y.* Culture: coherent or incoherent // *Theory of culture*. Munch R. and Smelser N.Y. (eds.). Berkeley: University of California Press, 1992.
- Swidler A.* Culture in action // *American Sociological Review*. 1986. № 51. P. 273–286.
- White L.A.* The concept of Culture // *American Anthropologist*. 1959. Vol. 61.
- White L.A.* *The Science of Culture*. N. Y., 1949.
- White L.A.* *The Science of Culture: A study of Man and Civilization*. N. Y.: Farrar, Strauss and Cudahy, 1949.

– The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. N. Y., 1975.

Williams R. Culture. Glasgow: Fontana Books, 1981.

Wissler C. Psychological and historical interpretation for culture // Science. 1910. № XLIII. P. 193–201.

Wuthnow R. and Witten M. New directions in the study of culture // Annual review of Sociology. 1988. № 14. P. 49–67.

Znaniecki F. Cultural Reality. Chicago: Chicago University Press, 1919.

Zucker L.G. The role of institutionalization in cultural persistence // American Sociological Review. 1977. № 42. P. 726–743.

**Часть V. Микродинамические тенденции
в теоретической антропологии**

Антропологические трактовки интеракции

Мыслители эпохи Просвещения в трактовке проблем человека разделялись на сторонников идей универсализма и развития. Для первых были характерны стремление к открытию общих законов и универсалий в человеческом мире, концепция «глубинной структуры» психики людей и представление о естественности некоторых аспектов их существования. Вторые придерживались идеи прогресса, акцентируя в движении человечества адаптацию и решение проблем, считая историю процессом кумуляции все более адекватных представлений о реальности и все лучшей адаптации к императивам окружения.

В антропологии последних 20 лет эти идеи перестали быть исходной точкой и источником противоречий. Стало понятным, что оба направления правомерны, но имеют свои ограничения. Ориентация на универсальные процессы взаимодействий и коммуникаций ограничивалась выявлением схем, которые встречаются во всех культурах и посредством которых кодируются и символизируются их различия. Акцент на адаптации подразумевал изучение влияния коллективных представлений на совместную активность людей.

В рамках обоих направлений происходит сдвиг в сторону рассмотрения механизмов микродинамики человеческих отношений. При этом их семантическим, коммуникативным аспектам отдается решительное преимущество перед эмпирическими действиями. Внимание фокусируется на восприятии и символизации «синдромов поведения», т. е. «узлов» корреляции характеристик поведения и высказываний в ситуациях социального взаимодействия. Этим отличаются современные когнитивистские исследования, где подчеркивается значимость познания как агента влияния на активное окружение. Главная задача, связанная с таким сдвигом в антропологии, заключается в желании понять связи структур знаний с их общекультурным и ситуативными контекстами. Согласно Д. Шнейдеру, здесь можно выделить два основных акцента.

В первом случае культура принимается как структурированное целое, а центром внимания становятся процесс приобретения индивидом новых знаний и их отношение с уже имеющимися. В этом контексте особенно активно изучается связь символа и значения, означаемого и означающего. Однако в отличие от ранних работ Морриса, Пирса, Соссюра, подчеркивавших их неразрывность, современные исследователи считают необходимым разделить их, чтобы ответить на вопрос,

каким образом в ходе взаимодействий и коммуникаций индивиды идентифицируют символы и конструируют значения. Д'Андреаде, например, доказал, что изучать культурные символы следует на уровне не отдельных слов, а обширных систем знаний, и под-лежащих им базовых когнитивных схем. «В конечном счете, вероятно, мы будем вынуждены отказаться от классических представлений о сознании как блочной конструкции, где система убеждений строится из пропозиций, которые, в свою очередь, складываются из независимых концептов. Вместо этого мы будем рассматривать сознание как феномен, отдельные составляющие которого взаимообусловлены»¹.

Во втором случае предметом исследования становятся не когнитивные схемы, но практики взаимодействия людей с окружением и контексты, в рамках которых приобретаются и используются знания. Связь между ними представлена так: значение отдельного знака выводится из контекста, который определяется интерпретацией используемых людьми культурных элементов. Культурный контекст и когнитивные процессы структурированы. Но сознание отображает структуру окружения не во взаимно однозначном соответствии. Это следует принимать во внимание при изучении отношений между действиями и процессами мышления и говорения людей в реальном мире, построением когнитивных и моделей окружения на этих уровнях. «Нам необходима холистическая теория сознания, которая будет объяснять сложную динамику ментальной и физической активности, психической и вещественной сфер реальности. Возможно, кооперация представителей разных теоретических направлений, которая уже сейчас наблюдается в когнитивных науках, будет способствовать продвижению в указанном направлении»².

Различие между реальностью и ее представленностью в сознании и речи уподобляется тому, что французские структуралисты проводят между языковой компетенцией и реальным использованием языка. Структура языка связывается с индивидуальной лингвистической компетенцией, врожденной способностью людей к его использованию в качестве средства обмена информацией. Реальное же вербальное поведение ограничено индивидуальным когнитивным и коммуникативным опытом. Компетенция обычно соотносится с освоением языка, со способностями, навыками индивида, а его использование — с реализацией этих навыков в определенных коммуникативных ситуациях. Компетенцию описывают в терминах структуры или системы языка, а использование — с точки зрения вербальных репрезентаций этой системы. Структура языка, или логика, — это одна область познания, а то, как они осваиваются и включаются в индивидуальные и коллективные практики, — другая.

Аналогичным образом Дж. Фодор, например, предлагает изучать работу сознания. Возможность построения высказывания, утверждает он, предваряется до-вербальными предложениями, сформулированными на языке мышления, которым располагают все люди. Соответственно причинные зависимости между обоими уровнями обусловлены синтакти-

¹ *Schneider D.M. American Kinship: A Cultural Account. 2nd ed. Chicago, 1980. P. 62.*

² *Ibid. P. 64–65.*

ческими свойствами сформулированных на нем предложений. Считается, что такие знаки за счет действия присущих им механизмов порождают речевое поведение. Однако процессы ментальной репрезентации не ограничиваются уровнем сознания и содержательно зависят от соотношения с внешним окружением. Иными словами, внутренние свойства ментальных предложений относятся к уровню организма, а их репрезентация обусловлена также и внешними причинами. Содержание репрезентаций определяется семантическими характеристиками и синтаксической структурой этих предложений и их элементов.

Всю эту систему приводит в движение интенциональность, которую Шведер считает основной характеристикой опытного переживания реальности и его репрезентации. Он отмечает, что «когнитивная революция» в антропологии выявила отсутствие концепции интенциональности в трактовке личности и ее ментальных процессов, что мешало пониманию зависимости культурных форм от активности субъектов. Проблема усугублялась тем, что к 90-м гг. XX в., в течение 30 лет после когнитивной революции, антропология становилась все более фрагментарной, а ее интеллектуальное ядро — все менее идентифицируемым. В этом контексте настоящей стала необходимость преодолеть прежние противопоставления личности и культуры как внутреннего и внешнего для индивида.

Традиционно антропология опиралась на общую психологию, где изучались универсальные механизмы мышления, действия, обучения. Необходимой предпосылкой при этом было отделение внутриспсихических структур и процессов от внешних условий (при лабораторном экспериментировании). Сегодня осуществляется активный поиск зависимостей внутренних особенностей когнитивных процессов от внешних характеристик социокультурного окружения, формы вербального выражения от содержания мышления, «глубинных» ментальных структур от «поверхностной» их репрезентации, действия внутренних механизмов познания от влияний извне. Когнитивные процессы, утверждает Шведер, нельзя отделять от исторической вариативности и кросс-культурного многообразия интенциональных миров, компонентой которых он является³.

В классической антропологии доминировал психический универсализм. Правда, в рамках общей психологии, откуда черпалась информация, организация когнитивных процессов изучалась в экспериментальных ситуациях, предполагавших устранение посторонних воздействий внешнего окружения. Тогда как в антропологии ее механизмы связывались с «естественным» социокультурным контекстом. Однако в обоих случаях считалось, что психика как таковая обуславливает постоянство их действия и защищает от внешних искажений⁴.

В психологической антропологии раннего периода предполагалось, что центральные когнитивные механизмы не включены в социокультурную систему, независимы от нее и не меняют структуру и функционирование под ее воздействием. Все межкультурные различия интер-

³ Shweder R.A. *Thinking Through Cultures*. Cambridge (Mass.), L., 1991. P. 84.

⁴ Ibid. P. 88.

претировались как многообразие результатов глубинного действия этих универсальных механизмов. В настоящее время подобные утверждения ставятся под сомнение⁵, и антропологи исходят из допущения, что психика, «центральные механизмы» организации когнитивных процессов и их действие формируются в прямой зависимости от социокультурного окружения. Соответственно необходимой стала такая его концептуализация, которая позволила бы теоретически совместить представления о строении когнитивных процессов и среды их реализации, традиционно обозначаемой как культура.

■ Культура как контекст социальной активности

Из сказанного ранее следует, что культура рассматривается как поле действия людей, включающее в себя объекты, создаваемые и используемые ими, а также институты, идеи, образы, как содержание общественной жизни. В этом качестве она определяет условия и возможности действий; цели, достигаемые определенными средствами; устанавливает границы правильного, возможного, отклоняющегося поведения. Отношения между различными индивидами и группами также имеют культурное содержание и выражение; трансформации социально-структурных связей отражаются в символической сфере. «Как поле активности культура не только включает в себя и контролирует действие, но и постоянно трансформируется им, поэтому культуру можно рассматривать и как процесс, и как структуру»⁶. Это созданное людьми окружение не идентично биогеографическому. Оно характеризуется значительным количеством подвижных центров совместных действий и потому имеет *активную структуру*. Его различные области упорядочены повседневными действиями людей, и между ними существуют разные дистанции. Каждая такая область представляет собой подобие сети, порождающей значения, обусловленные взаимосвязанными действиями индивидов⁷. Эта сеть составляет пространство индивидуальных или коллективных действий, в рамках которого обеспечивается их упорядочение и координация.

Пространства действия различных индивидов неодинаковы даже внутри одной и той же области. Они частично пересекаются, но не совпадают. Они структурируются прошлыми, настоящими и предполагаемыми действиями — индивидуальными и совместными.

Итак, в этом случае культура представляется в виде сложного *коллективного пространства действия*, каждая область которого состоит из комбинации *индивидуальных пространств действия*, координирующихся друг с другом. Коллективное пространство формируется из индивидуальных как их динамическая комбинация, а индивидуальное —

⁵ Shweder R.A. Thinking Through Cultures. P. 90.

⁶ Boesch E.E. Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Berlin etc., 1991. P. 29.

⁷ Boesch E.E. Raum und Zeit als Valenzsysteme. In: Hilmann H. Vonessen F. (eds.). Dialektik und Dynamic der Person. Kin, 1963. Tuan Yi-Fu. Space and Place. The Perspective of Experience. Minneapolis.

как производная опыта не просто действий, но и взаимодействия людей. Как интерсубъективное образование, оно наделяется значениями, распределенными в его пределах и относящимися к целям, непосредственным возможностям, ограничениям и условиям совместной активности, осуществляемой в каждой из областей.

Пространство действий — это своего рода «хранилище» их структур, зафиксированных в символической форме и имеющих индивидуальную и коллективную модальность. Дополняя действия их условиями и атрибутами, можно перейти к представлению об «индивидуальных полях действия как формирующих коллективное поле»⁸. Концепты Э. Боша пространства и поля действия близки по содержанию понятию «жизненное пространство» («Lebensraum») К. Левина, которое обозначает «личность и ее психологическое окружение в той мере и как оно существует для личности»⁹. Согласно Левину, психологическое окружение является функцией выполняемых или предполагаемых действий людей. Соответственно, как было сказано, культуру можно рассматривать как комплекс взаимосвязанных полей действия индивидов и групп¹⁰.

Символизация содержания поля действия позволяет говорить о том, что в культуре выделяются лингвистические общности, которые как-то детерминируют естественные границы распространения определенной информации. Интеракционное содержание понятия намечает межгрупповые различия: две автономные группы, даже близко расположенные территориально, могут не взаимодействовать; между определенными структурными единицами общества может не существовать прямых контактов; с другой стороны, сходства могут обнаруживаться в культурах, не имеющих общего языка или истории взаимодействия. Это указывает на проблему разграничения культурных сообществ, которое, по мнению Э. Боша, следует концептуально осуществлять, даже если признается его условность. «Нашему определению культуры не мешает наличие периферийных областей или культурной диффузии; сам факт [выделения] таких промежуточных областей может свидетельствовать о реальности культурных структур»¹¹. Иными словами, культура как контекст социальных взаимодействий считается не только неоднородной, но и по-разному упорядоченной совокупностью областей, полей действия.

С функциональной точки зрения их вещественные и символические составляющие можно рассматривать в качестве регуляторов действия. «С одной стороны, они указывают на цели, стимулируют действия, могут служить орудиями, т. е. используются инструментально. С другой — они могут служить ограничителями: указывать на опасности, устанавливать барьеры, „зоны табу“ и границы»¹². В таком аспекте они используются не для того, чтобы в каждой ситуации жестко разграничить индивидуальные функции, но чтобы акцентировать их содержа-

⁸ Boesch E.E. Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. P. 30–31.

⁹ Lewin K. Field Theory in Social Science. N. Y., 1951. P. 99.

¹⁰ Boesch E.E. Op. cit. P. 32.

¹¹ Ibid. P. 33.

¹² Ibid. P. 35.

ние и инструментальное значение во взаимодействии с элементами окружения. Причем это относится как к вещественным, так и к ментальным объектам.

Большинство содержательных элементов «полей действия» создается для облегчения активности; но благодаря своей ограничивающей природе они могут и препятствовать этому. В то же время культурный контекст, где существуют поля, не содержит строгих предписаний относительно характера действий. Здесь обозначаются классы целей, виды поведения и границы, внутри которых у индивидов остается некоторая свобода выбора, которую Бош называет «зоной толерантности». Поведение в таких зонах может казаться «необычным» или «дерзким», но не рассматривается как девиантное, а при определенных обстоятельствах даже последнее интегрируется в культуру и категоризируется. Зоны толерантности могут стать источником инноваций.

Культура в ее дифференциальном определении снимает вопрос унификации людей; здесь скорее устанавливаются тенденции, которые в одних случаях допускают, а в других даже усиливают разнообразие проявлений активности, т. е. признается их сосуществование и поливариантность общих проявлений. Согласно этой позиции, культура оптимизирует условия для действий, обеспечивает защищенность и безопасность, облегчает ориентацию и предсказуемость поведения акторов. Это создает почву, на которой развивается идентификация «принадлежности к культуре», но также стремление к изменению форм и условий реализации активности¹³.

Культуру в качестве контекста социального взаимодействия можно трактовать как структуру и как процесс. Эта категория объединяет события, поведение, действия, осуществляющиеся в сообществе с определенной регулярностью и связанные с другими подобными проявлениями. Из этих связей выводится система взаимозависимых черт, составляющих интеракционное представление о культуре. Поскольку антропологические исследования обычно фокусируются на сравнительно небольших группах с относительно «явной» структурой, на так называемых «традиционных» сообществах, в определениях этого понятия часто акцентируют преемственность и даже постоянство. Однако после Первой мировой войны и до настоящего времени ускорение культурных изменений оказалось столь значительным, что они стали более очевидными, чем устойчивые черты. Их перестали считать «нарушением» культурных порядков, чья «природа» якобы предполагает постоянство; теперь сюда включают и стабильность, и изменчивость. Фактически одной из главных функций социального действия в этом контексте становится поддержание баланса между тенденциями к сохранению целостности и трансформации структурных и содержательных его характеристик. «Даже в культурных мифах наряду с моделями покорности и подчинения обнаруживаются модели сопротивления, мятежа и девиаций. Иногда в культуре встречаются попытки регулировать изменения, устанавливая правила и границы инноваций; однако высво-

бождающиеся при этом силы нередко превышают такие попытки, и инновация может означать изменение правил... Конечно «культура» не может стараться или хотеть что-либо делать — это могут только индивиды. Внутри культуры именно одни из них стремятся к поддержанию целостности, а другие — к изменению... Индивиды устанавливают постоянство и иницируют вариации... причинами изменения или относительной стабильности окажутся многочисленные индивидуальные действия»¹⁴.

«Культура», понимаемая как контекст социальных взаимодействий, считается теоретическим концептом не только для стороннего наблюдателя, но и для ее носителей. В обоих случаях не имеет смысла говорить о возможности осознать ее как реальную целостность и в полной мере. Большая часть того, что наблюдает антрополог в качестве черт изучаемой культуры, представляется в субъективном опыте ее носителей естественными, самоочевидными аспектами повседневной жизни, практически незамечаемыми. «Мы можем совершенствовать свой опыт, улучшать информационные средства, комбинировать, обогащать и контролировать наши знания посредством знаний других, однако наше сознание остается проводником для кумуляции знания»¹⁵, которое всегда остается частичным и обусловленным конкретными целями и контекстом деятельности познающего субъекта.

Такое понимание культуры как контекста социального взаимодействия основывается на философии У. Джеймса, социологии Т. Парсонса¹⁶, социальной психологии¹⁷, психологии¹⁸, гештальт-психологии К. Левина, «экологической психологии»¹⁹, немецких теориях действия²⁰. Идея культурной опосредованности действий и мышления предполагает уточнение не только круга артефактов-медиаторов, но также и обстоятельств, в которых они порождаются. Иными словами всю человеческую активность следует понимать в соотношении с ее контекстом. «В реальном опыте не существует никаких изолированных единичных объектов или событий: всякий объект или событие всегда есть часть, фаза или аспект воспринимаемого окружающего мира — ситуации»²¹.

Поскольку активность осуществляется через вещи и/или символы, она не может быть независимой от социокультурных условий и когнитивной сферы. Ее следует рассматривать как распределенную в отдельных упорядоченных областях социокультурного пространства, где особым образом переплетаются друг с другом отдельные человеческие действия в соответствии с происходящими здесь событиями и включаются в них. В то же время контекст детерминирован организацией вещей и симво-

¹⁴ Boesch E.E. Op. cit. P. 37–38.

¹⁵ Ibid. P. 39–40.

¹⁶ Parsons T., Shils E.A. (eds.). *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, 1951.

¹⁷ Kelly G.A. *The Psychology of Personal Constructs*. N. Y., 1955.

¹⁸ Miller G., Galanter E. and Pribram K.H. *Plans and Structure of Behavior*. L., 196.

¹⁹ Marker R.G. *Ecological Psychology*. Stanford, 1968; Poshansky H.M., Itelson W.H.I., Rivlin L.G. *Environment Psychology: Man and his Physical Setting*. N. Y., 1976; Baum A., Singer J.E., Valins S. (eds.). *Advances in Environment Psychology*. Vol. 1: *The Urban Environment*. Hillsdale, 1978.

²⁰ Kaminski G. *Verhaltenstheorie und Verhaltens Modifikation*. Stuttgart, 1980.

²¹ Dewey J. *Human Nature and Experience*. N. Y., 1963. P. 67.

лов, посредством которых человек взаимодействует с окружением и которые, в свою очередь, зависят от его целей и последствий, связанных с их достижением. В соответствии с таким взглядом на контекст взаимодействия, из которого черпаются сочетания целей, средств и обстоятельств, устанавливается как пространство действий и поведения, так и способы интерпретации связи познания с этим контекстом.

В этом же ключе рассуждает и Ч. Тейлор, сводящий социальную реальность к совокупности социальных практик, обеспечивающих межсубъектную среду взаимодействий и коммуникаций. Она и составляет основание общественных отношений и познания. Смыслы и нормы проявлений активности существуют «не только в сознании тех, кто действует, они существуют вовне, в самих практиках, которые следует понимать не как наборы индивидуальных действий, но, по сути, как виды социальных отношений»²². А о том, что опыт индивидов детерминирован их погруженностью в эту реальность, писал еще Дьюи. «Опыт существует не просто внутри личности... мы от рождения и до смерти живем в мире людей и вещей, которые таковы, как есть, по большей части благодаря тому, что сделано и передано как результаты предыдущей человеческой деятельности. Когда этот факт игнорируется, опыт трактуется, как если бы он размещался исключительно внутри тела и разума индивида. Нет нужды говорить, что он обретается не в вакууме, но из внеиндивидуальных источников»²³.

Эта позиция является существенным методологическим принципом изучения процессов социализации (инкультурации): культура (искусственное окружение людей, созданное ими самими) и поведение, обуславливающее ее воспроизведение, мыслятся в единой схеме представлений о становлении человечества. Чтобы понять культурное опосредование поведения, необходимо проанализировать процессы личностных изменений во времени. Как подчеркивал Дьюи, каждый ребенок входит в мир, трансформированный деятельностью прежних поколений. Люди с опытом инкультурации организуют окружение детей так, чтобы дать им возможность освоить имеющийся фонд культурных ресурсов. Только через взаимодействие с другими младшие поколения становятся взрослыми членами общества²⁴.

Опосредование активности артефактами, не есть врожденное свойство ребенка. Но он попадает в среду, где взрослые заботятся о том, чтобы развить у него такую способность. «Фактически, сами дети, входя в мир, становятся в некотором важном смысле культурными объектами. Изменения способов, которыми они присваивают набор культурных средств своего общества в процессе превращения в его взрослого представителя, являются центральными в онтогенетических изменениях. Основной факт, свидетельствующий о возникновении человеческой сущности из символического характера культурного опосредования,

²² Taylor C. Interpretation and the science of man. In: Robinow P. and Sullivan W. (eds.). Interpretative social Sciences. Berkely, 1987. P. 53.

²³ Dewey J. Цит. по: Cole M. Socio-cultural-historical psychology: Some general remarks and a proposal for a new kind of cultural-genetic methodology. In: Wertsch J.V. (ed.). Sociocultural studies of Mind. Cambridge, 1995. P. 190.

²⁴ Michael C. Socio-Cultural-Historical Psychology. P. 191 – 192.

состоит в том, что, когда новорожденные входят в мир, они уже являются объектами культурной интерпретации со стороны взрослых»²⁵, постепенно включающих их в повседневную жизнь своей группы, в которую они попадают при рождении²⁶. Ч. Сьюпер и С. Харчесс, последователи Дж. Уайтинга, говорят о «нише» развития ребенка, определяемой контекстом повседневных практик, характерных для его взрослого окружения. Это система физических и социальных компонент, регулируемая культурными факторами, обычаями ухода за ребенком и представлениями родителей о детях²⁷. Культурные практики взрослых составляют непосредственный контекст формирования опыта ребенка. Его составляют повторяющиеся, привычные действия, регулируемые и отвечающие взаимным ожиданиям.

Распространенное в настоящее время исходное допущение об одинаковости базовых когнитивных процессов в разных культурах по-прежнему определяет постановку вопроса о выявлении внешних факторов социализации, обуславливающих различия в поведении. «Но это предполагает и определение условий, в которых проявляются межкультурные сходства»²⁸.

Культура и когнитивные процессы: продукты взаимодействия

Дискуссии на тему: «наследственность или среда детерминирует когнитивные процессы», оказались безрезультатными, поскольку никакие человеческие феномены не существуют вне зависимости как от биологических условий развития организма так и от конкретного окружения. Однако аналитически их можно развести и попытаться изучить область взаимодействия между ними²⁹ в связи с темой индивидуального и коллективного опыта.

Опыт человека формируется его внутренними состояниями, но они зарождаются и реализуются в условиях социального взаимодействия, в процессах символически опосредованной повседневной коммуникации людей, переживания ими отношений с другими. Так образуется система, «благодаря которой люди организуют свой опыт в социуме, знания о нем и взаимодействия с ним»³⁰.

В. Тернер, базируясь на «философии жизни» в духе В. Дильтея, основой мировоззрения считал именно категорию «опыт» — «атом... процесса человеческой активности. Из опыта возникают ценность и смысл»³¹. Эта категория позволяет представить динамику отношений

²⁵ Коул М. Цит. раб. С. 208–209.

²⁶ Там же. С. 114.

²⁷ Super C.M., Harchess S. The developmental niche: a conceptualization at the interface of society and the individual // International Journal of Behavioral Development. 1986. P. 545–570.

²⁸ Jahode G. Theoretical and systematic approaches in cross-cultural psychology. In: Triandis H.C., Lambert W.W. (eds.). Handbook of Cross-Cultural Psychology. Boston, L., Sydney, Toronto, 1980.

²⁹ См.: Брунер Дж. Психология познания. М., 1977. С. 320.

³⁰ Bruner J.S. Child's Talk. Acts of Meaning. Cambridge (Mass.), 1990. P. 35.

³¹ Turner V. The Ritual Process: Structure and Antistructure. Harvondsworth, 1974. P. 191.

между людьми в культурном контексте, выходя за пределы структуралистской модели и полагая, что «человек — существо и структурное, и антиструктурное, развивающееся в антиструктурах и сохраняющееся в структурах»³². Такая позиция подразумевает, что процессы, связанные с обретением опыта *конструируются людьми совместно*. При этом любые непосредственные контакты предполагают наличие «третьего партнера в процессе конструирования — культурное прошлое, материализуемое в культурном настоящем в форме артефактов, опосредующих этот процесс»³³.

Исходными для концепции освоения и использования социокультурного опыта являются допущения об экзистенциальной неопределенности и об интенциональных, сконструированных мирах. Экзистенциальная неопределенность предполагает, что человек, начиная с рождения, сталкивается с новыми для него ситуациями и возможностями социокультурного окружения. Он пытается освоить и использовать их в целях саморазвития или по крайней мере в собственных интересах. Положение об интенциональных мирах означает, что субъект и объект, актор и практика, индивид и социокультурное окружение составляют стороны интеракции и не могут анализироваться как независимая и зависимая переменные. «Интенциональные миры — это миры артефактов, созданных людьми. Интенциональные события, отношения, вещи существуют только в интенциональном мире. Ни одна вещь не существует вне нашей вовлеченности и нашей реакции на нее. Интенциональные вещи причинно активны, но только в результате наших ментальных представлений о них. Они не имеют «природной» реальности или идентичности отдельно от человеческого понимания и деятельности. Интенциональный мир не существует отдельно от интенциональных состояний (верований, желаний, эмоций), воздействует на них и сам находится под их воздействием, воздействием людей, которые живут в этом мире»³⁴.

Будучи созданной людьми, такая социокультурная среда зависит от способов ее поддержания, возобновления ее возможностей. При этом каждый строит свою субъективную, индивидуальную жизнь «посредством извлечения смыслов и возможностей из социокультурной среды и их использования»³⁵. Таким образом, речь идет о тех процессах, которые происходят потому, что люди понимают их и включаются в них. «Особенно важно, что мы не допускаем реальности, независимой от нашего участия в ней. Вероятность событий, происходящих в интенциональном мире, не независима от того, что, с нашей точки зрения, будет происходить»³⁶.

Хотя теоретики постмодернизма и подняли вопрос о степени «разделяемости» культурных значений, в рамках когнитивной антропологии есть доказательства и функциональной значимости, и социального

³² Turner V. The Ritual Process: Structure and Antistructure. P. 116.

³³ Cole M. Socio-cultural-historical psychology... P. 193.

³⁴ Shweder R.A. Thinking Through Culture. P. 48–49.

³⁵ Shweder R.A. Preview: A Colloquy of Culture Theories. In: Shweder R.A., LeVine R.A. (eds.). Cultural Theory... 1984. P. 2.

³⁶ Ibid. P. 109.

происхождения интерсубъективности, составляющей основу поддержания и освоения интенциональных миров. К. Тревартен, изучавший феномен первичной интерсубъективности, показал, что средствами ее достижения следует считать различные формы физической синхронизации: модуляции голоса, контакты взглядов и пр. Со временем она трансформируется во вторичную, которая достигается при помощи предметных и символических медиаторов и составляет основу для перехода к более абстрактным формам³⁷. Восприятие этой многомерности, как и освоение языка, — интерактивный процесс. Информация поступает к индивиду извне, и его опыт придает направление поиску схем интерпретации получаемых данных. Зачастую отдельные их части могут быть определены лишь в контексте целостной ситуации социального взаимодействия, которая, как известно, не может быть сведена только к сумме ее частей.

Концепция контекстуальной зависимости личности опирается на более широкий органицистский взгляд на отношения человека с окружением. Это составляющая холистической картины мира, принятой во многих культурах и характеризующейся социоцентрическими допущениями и организменной метафорой. Она базируется на допущении о взаимозависимости частей и целого от каждой из них. Однако и противопоставляемая ей эгоцентрическая позиция также предполагает обусловленность индивидуального опыта взаимодействием с окружением. Иными словами, в рамках обеих позиций признается фундаментальная значимость коллективных представлений, и западный индивидуализм есть их культурный продукт. Такие представления рассматриваются как производные интерсубъективности и в конечном счете социальности.

Тернер выделяет три ее вида, называемых им коммунитас:

- экзистенциальный, являющийся следствием ощущения единства, появляющегося у людей в ситуациях катастрофы, катарсиса и т. п.;
- нормативный — производная свойства, присущего людям, порождать в сообществе элементы упорядоченности (прото-формы структур — неформальных, религиозных, политических и др.);
- идеологический — концептуализация представления о «всеединстве» в форме доктрины, содержащей догматы и оправдывающие его императивы (реальность *sui generis*).

Коммунитас как исходное, синкретичное состояние социальности не может длиться долго и неизбежно переходит в структурированные отношения между людьми³⁸. Динамику взаимных переходов между ними Тернер называет «социетас» (лат. *societas* — общество). «Человеческой природе свойственна необходимость пребывать в обоих этих состояниях. Люди, лишённые одного из них, ищут компенсации в ритуальной лиминальности; находящиеся внизу социальной структуры стремятся к ритуальному главенству; занимающие ее вершину — к символической коммунитас...»³⁹

³⁷ Trevarthen C. Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity. In: Before Speech: the Beginnings of Human Cooperation. Cambridge, 1977.

³⁸ Turner V.W. The Ritual Process: Structure and Antistructure. Harmondsworth, 1974. P. 120.

³⁹ Ibid. P. 193.

Такого рода процессы рассматриваются как когнитивные и антропологически универсальные. Сигналы из окружения поступают в специальные входные психические системы (системы восприятия и первичной переработки информации), или, в терминологии Дж. Фодора, модулей. Здесь «входы» определенным образом перерабатываются и предаются на уровень сознания, или, по выражению Фодора «центрального процессора». Принципы организации таких преобразований, как уже отмечалось, считаются врожденными (подобно врожденной структуре языка Н. Хомского). Предполагается, что различные системы восприятия сигналов, в том числе указывающих на актуализацию социальной, не взаимодействуют друг с другом непосредственно и каждая из них представляет собой отдельный психический модуль. Информация, упорядоченная на уровне модулей, координируется посредством «центрального процессора». При этом исходное допущение заключается в том, что модули не испытывают влияния со стороны других составляющих психики, которые не имеют доступа к их внутреннему оперированию⁴⁰. Поэтому с их действием связывается активизация побуждений людей к взаимодействию с окружением как таковому.

«Существует две версии модульной гипотезы — слабая и сильная. По слабой версии, поведенческие диспозиции, встроенные в геном, и богаче, и сложнее, чем признается традиционными теориями когнитивного развития. Эти генетически определенные характеристики обеспечивают точку отсчета, начальную структуру, над которой надстраиваются более поздние когнитивные способности. Они устанавливают ограничения на способы восприятия и осмысления опыта развивающимся организмом, направляя развитие вдоль типичных для вида линий. Сильная версия модульной гипотезы идет дальше и предполагает, что в пределах этих областей поведенческие характеристики на самом деле вовсе не развиваются. Будучи врожденными, они реализуются лишь по мере необходимости и включаются внешними воздействиями. Полагаю, что более слабая форма модульной гипотезы — основные принципы и точки отсчета — могут полезным образом сочетаться с представлениями о культурном опосредовании. Такое сочетание привлекает возможностью учитывать переплетения «природной» и «культурной» составляющих в едином процессе»⁴¹.

Социокультурная реальность и ее составляющие

Представления о врожденной социальной и когнитивных процессах, придающих значения и смыслы человеческой активности, становящихся культурными в контексте интерсубъективности, позволяют современным американским антропологам говорить о социокультурном анализе, который, по словам Д. Уэрча, нужен, чтобы «понять, как осуществляются ментальные действия в культурном, историческом, институциональном контексте. Точнее было бы назвать такой подход социо-

⁴⁰ Fodor J. Modularity of Mind. Cambridge (Mass.), 1983.

⁴¹ Коул М. Цит. раб. С. 226.

историко-культурным, но это название слишком громоздко»⁴². Социокультурный анализ совместной активности людей подразумевает теоретическое разведение культурных, исторических, институциональных факторов, детерминирующих ее. В этом случае предметной областью изучения становятся связи между субъектами действий, самими действиями и опосредующими их средствами (механизмами). Такая интеракционная модель предполагает, что «не существует чисто культурного, исторического или институционального контекста человеческой активности: любой контекст имеет все три измерения»⁴³.

Акцент на социокультурной ситуативности не отрицает антропологических универсалий. Они, по определению, проявляются в каждой ситуации социального взаимодействия. Речь идет о феноменах и теоретических конструктах, относящихся к причинам их различного воплощения.

Контекст действия, в том числе коллективного, по Уэрчу, определяется тремя мирами Ю. Хабермаса, которые имеют культурно установленные формы и репрезентации. Для Хабермаса, как и в приведенных выше суждениях, конструирование этих миров состоит в «рационализации» людьми их субъективного «реального мира», которая является результатом коммуникативной активности. Осуществление имеющих значение действий требует от участников взаимодействия разделяемого определения ситуации. Язык становится в этом случае той минимальной базой, наличие которой трансформирует событие в коммуникативный акт, имеющий интересубъективное значение. В ходе конструирования определений ситуаций процессы репрезентации и коммуникации переплетаются, и в этом социальном взаимодействии, по Хабермасу, складываются формальные координаты объективного, социального и субъективного миров, своего рода границы для рационализации интересубъективных образований, коллективных представлений⁴⁴.

В то же время признается, что для понимания любого пространства социокультурной активности — от родства, религии, политики до экономики, — необходимо уделять внимание не только сознательным, но и бессознательным аспектам совместных действий людей. Обращение к бессознательному сближает социокультурный анализ с психоанализом и структурализмом, но его отличие заключается в методе⁴⁵. Так, Гиртц предлагает изучать социокультурные феномены с помощью эмпирических полевых исследований, а этнографию использовать не как серию технических приемов, а как способ построения интересубъективной среды, позволяющий понять значение символов, используемых участниками коммуникации. Согласно Гиртцу, «культура является не источником причинности, но контекстом для понимания ими друг друга». Гиртц называет свой метод «плотным описанием», которое выходит за пределы фиксирования того, что происходит, и включает в

⁴² Wertsch J.V. *Voices of the Mind*. Cambridge, Mass, 1991.

⁴³ Ibid. P. 120.

⁴⁴ Bronckart J.P. Theories of action, speech, natural language and discourse. In: Wertsch J.V. (ed.). *Sociocultural Studies of Mind*. Cambridge, 1995. P. 79–80.

⁴⁵ Jenks C. *Culture*. L., N. Y., 1993. P. 30.

себя рефлексию антрополога по этому поводу. Такая процедура помогает объяснить коммуникативные структуры, где внутри определенной социокультурной системы актуализируются конкретные значения символов. Э. Гидденс также считает, что именно практики, в том числе коммуникативные (в большей степени, чем, например, роли), являются основными составляющими социокультурной системы. Они становятся единицами анализа, которые позволяют отказаться от таких дихотомий, как «индивидуальное-социальное», предполагающих одностороннюю трактовку совместного существования людей⁴⁶.

П. Бурдьё по-своему пытается преодолеть упрощенные представления о социокультурном контексте как целостности, о причине интерсубъективности и рассмотреть отношения между познанием и социальной жизнью. Центральным для него является понятие габитуса — системы устойчивых и поддающихся переносу из одной ситуации в другую диспозиций, которые интегрируют прошлый опыт. Они функционируют в каждой ситуации как матрица восприятий, понимания и действий, а их комбинации делают возможным достижение соответствующих целей. Габитус является продуктом воздействия жизненных условий на существование людей и набором принципов для порождения и структурирования их совместной практики. Он формируется как результат повседневного жизненного опыта и образует ненаблюдаемую глубинную детерминанту активности. Это универсальный посредник, делающий действия отдельных людей в отсутствие явных причин или намерения имеющими смысл и разумными⁴⁷.

Еще одним важным вопросом, связанным с интерсубъективностью, является воздействие культурных категоризаций на когнитивные схемы, которые люди используют в межгрупповых контактах. Культурная категоризация определяет личность, объект или событие как компоненту определенной обобщенной единицы, или категории, в контексте социальной коммуникации. У. Гадиланст, например, выделяет пять ее типов, указывающих на особенности:

- личности — представления о чертах и целях, характерных для типичных и специфичных индивидов;
- событий — общее знание о том, что происходит в определенных случаях;
- спецификации — правила и процедуры установления связей как таковых безотносительно к объектам;
- ролей — модели поведения в рамках определенной социальной роли;
- самого себя (self) — представления личности о собственных характеристиках (она также носит название Я-концепции)⁴⁸.

Я-концепция рассматривается в таксономической модели как схема, соответствующая категории «вид» (схема более высокого уровня, чем индивид), которая содержит «абстракцию прошлого опыта, в том числе

⁴⁶ Giddens A. *The Constitution of Society*. Berkeley, 1979. P. 5.

⁴⁷ Bourdieu P. *Outline of Theory of Practice*. N. Y., 1977.

⁴⁸ Gudylunst W.B., Jumbs L.I. Social cognition and intergroup communication. In: Asante M.K., Gudilunst W.B. (eds.). *Handbook of International and Intercultural Communication*. Newbury Park, L., New Delhi, 1989. P. 207.

представления о собственной личности»⁴⁹, как рамки, с которыми соотносятся и в которых интерпретируются поступающие извне стимулы⁵⁰. Это относительно устойчивая, многомерная когнитивная структура, которая «при определенных обстоятельствах посредничает между социальным окружением и социальным поведением»⁵¹ индивида.

В отношении окружающих выделяются особые типы ролевых схем, составляющих стереотипы, которые «организуют приобретенные знания и ожидания личности о других как относящихся к конкретным социально установленным категориям»⁵². Роли схематизируются на таких основаниях, как пол, возраст, раса, занятия и т. п. О социальном стереотипизировании можно говорить тогда, «когда комплекс черт, ролей, эмоций, способностей и интересов атрибутируется индивидам, которые категоризируются на основании легко идентифицируемых характеристик»⁵³. Индивиды, относимые к стереотипной категории, считаются одинаковыми и отличающимися от представителей других групп конкретным устойчивым набором признаков. К социальным стереотипам обращаются в ситуациях, где при взаимодействии акцент ставится на групповое членство.

Характер отношений между людьми зависит от того, как они определяют друг друга. Любой контакт начинается с взаимной культурной категоризации, но она приводит к разным результатам. Если во взаимодействии фигурируют преимущественно социальные категории, то оно будет главным образом межгрупповым; если социальные категории не акцентируются, то оно будет в основном межличностным. Во втором случае проявляется личностная, а не групповая идентичность, и на первом плане оказывается схема, связанная с Я-концепцией. В первом случае место личностных характеристик занимают стереотипы и ролевые схемы⁵⁴.

Эти навыки приобретаются в процессе социализации, где взрослые скорее направляют действия детей, чем напрямую обучают их чему-либо. Они используют свои знания о принятых в культуре категориях, когнитивных схемах, стереотипах для наложения ограничений на действия детей, постепенно включающихся в ожидаемое от них ролевое поведение. В этом смысле освоение таких конвенциональных установлений играет центральную роль в процессах приобщения к культуре. По мере того как дети вовлекаются в стандартные ситуации взаимодействий и коммуникаций, они постепенно интериоризируются. Иными словами, внутриличностные процессы имеют социокультурное происхождение. «Вербальная коммуникация с другими посте-

⁴⁹ Rogers T., Kulper N., Kirker W. Self-reference and the encoding of personal information // Journal of Personality and Social Psychology. 35(9), 1977. P. 677/

⁵⁰ Marcus H. Self-schemata and processing information about the self // Journal of Personality and Social Psychology. 63. 1977.

⁵¹ Turner J. Towards a cognitive redefinition of the social group. In: Tajfel H. (ed.). Social Identity and Intergroup Relations, Cambridge, 1982. P. 19.

⁵² Gudykunst W., Gumbis L.I. Social Cognition and Intergroup Communication. P. 210.

⁵³ Hewstone M., Giles H. Social groups and social stereotypes in intergroup communication. In: Gudykunst W. (ed.). Intergroup Communication. L., 1968. P. 11.

⁵⁴ Gudykunst W.B., Gumbis L.I. Social Cognition and Intergroup Communication. P. 218.

пенно становится разговором с собой и для себя (эгоцентрическая речь), а затем безмолвным мысленным диалогом. Дети интериоризируют (Л. Выготский) или усваивают (Б. Рогофф) информацию и способы мышления при своих взаимодействиях с родителями, другими взрослыми, более продвинутыми сверстниками. Технические и психические средства, предоставляемые культурой, опосредуют функционирование интеллекта»⁵⁵.

Таким образом, на любой стадии жизненного цикла люди осуществляют взаимодействие и коммуникацию в пространстве конвенциональных, социально установленных и культурно зафиксированных (в слове, жесте, интонации, иконическом, звуковом знаке, в символической форме) образований, которые принято называть артефактами.

Согласно символической концепции, этим пространством является культура, представляющая собой системы значений, выраженных в символической форме — действиях, словах, вообще в любых объектах, имеющих значение. В его пределах посредством символов индивиды коммуницируют, обмениваются опытом, формируют общие представления и мировидение. Это контекст, определяющий интерпретацию их значений как для носителей, так и для исследователей определенной культуры. Так, этнографу, по словам Гиртца, чтобы уловить смыслы и значения феноменов изучаемой культуры, следует погрузиться в чужое конвенциональное пространство, абстрагируясь от собственного. При этом используется не столько интеллект, сколько способность к сопереживанию.

Культурные феномены с этой точки зрения, конструктивистской по сути, трактуются как символические формы в интересующем контексте, а интерпретативный анализ состоит в изучении их значения в пространстве социальных взаимодействий и коммуникаций⁵⁶. Иными словами, внимание уделяется в первую очередь социокультурному контексту и определяемому им значению артефакта. Основными категориями являются «означаемое», «означающее», «значение», «смысл», «знак», «символ». Субъект обозначения и символизации здесь предполагается, но специально не рассматривается.

■ Организация интеракции

Хотя интерпретативный (культурный) анализ в американской антропологии 1970-х — 1980-х гг. базировался на структурализме, различия были существенными. Об этом свидетельствуют работы К. Гиртца, особенно «Интерпретация культуры». «Для Клиффорда Гиртца культура существовала и могла изучаться только в контексте социальных взаимодействий. Он, как и Франц Боас, подчеркивал множественность культурных миров. Он стремился избежать как редукции культуры к индивидуальному познанию и типологии (как это происходит в этнонауке), так и ее определения как автономной системы, независимой от челове-

⁵⁵ Miller P.H. Theory of Developmental Psychology. N. Y., 1993. P. 421.

⁵⁶ Thompson J. Ideology and Modern Culture. P. 131.

ческой активности (как это происходит в структурализме)»⁵⁷. В центре внимания оказывается описание области порождения значений, расположенной между системой символов и повседневной реальностью. Так рассматриваются все аспекты культурных коммуникаций в когнитивном аспекте, — принимая во внимание их осознаваемые и бессознательные компоненты⁵⁸.

Распределение систем значений между индивидами организованным образом позволяет им в совместной активности координировать высказывания и действия. Оно соотносится с социальной системой, которая обычно трактуется как распределение в обществе прав и обязанностей между статусными позициями. Согласно Д'Андреде, оба уровня анализа оказываются сопоставимыми, если принять, что каждая конфигурация прав и обязанностей представляет собой культурно установленную целостность, основанную на конститутивных правилах, заучиваемых и транслируемых от поколения к поколению. В этом смысле он считает социальную структуру одним из аспектов организации культуры «как систематической упорядоченности активности индивидов посредством принятых в обществе значений»⁵⁹.

Сопоставимость понятий «культура» и «социальная структура» через категорию значений не предполагает, однако, сведения к их системам всех важных человеческих феноменов. Те их множества, которые не организованы подобным образом, Д'Андреде называет «потоком материала». «Под потоком материала я понимаю движение товаров, услуг, сообщений, людей, желаний и других потенциальных целостностей в пространстве и времени. Этот материал может быть структурирован в соответствии с такими классами, как демографические изменения, экономические взаимодействия, межличностный обмен сообщениями, энергетический обмен между экосистемами»⁶⁰.

С помощью конститутивных правил люди в социальном взаимодействии порождают многообразие ролей, типов ситуаций, объектов, которые связаны нормами, регулирующими отношения между определенными классами индивидов и объектов в определенных классах ситуаций. Эти нормы в пространстве и времени являются основными детерминантами действий и реакций людей, непосредственно воздействующих на «поток материала», включая его в уже существующие системы значений или изменяя их. В то же время внешние условия меняются, порождая социальные столкновения и проблемы, к которым люди адаптируются. При этом создаются новые нормы и конститутивные целостности, а устаревшие дезинтегрируются.

Механизмы таких преобразований, согласно Д'Андреде, можно понять, обращаясь к концепции личности, представленной в терминах значений. Это понятие отличается от представления о системах культурных значений, хотя теоретически и связано с ним: идеи, ценности, установки на уровне группы составляют культуру, а на уровне индиви-

⁵⁷ *Winthrop R.H.* Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N. Y., L., 1991. P. 57.

⁵⁸ *Jenks C.* Culture. L., N. Y., 1993. P. 61.

⁵⁹ *Ibid.* P. 109.

⁶⁰ *Ibid.* P. 110.

да — личность; совокупность всего, что заучено и разделяется всеми членами общества, образует культуру; то, что освоено отдельным индивидом, — личность. При этом предполагается, что содержание ни одного из культурных событий или артефактов не разделяется всеми членами общества полностью. Соответственно знания и навыки индивида относятся частично к понятию культуры, а частично к категории личности. Вопрос о том, к какой из областей их приписать, решается в зависимости от позиции, с которой они рассматриваются в системе социальных взаимодействий. Когда основное внимание уделяется культуре, заученное связывается с адаптацией людей друг к другу и к окружению, с использованием систем значений. При акценте на личности речь идет о принятых в обществе способах организации поведения, импульсов, аффектов, осмысления побуждений индивида.

Согласно Д'Андреаде, индивидуальный опыт — это сложная совокупность элементов восприятия, памяти, мышления, фантазирования, из которых далеко не все представлены на уровне разделяемых представлений. В одних ситуациях связь между этими областями может существовать: культурные значения порождают индивидуальный опыт, и наоборот; в других — она отсутствует. Именно такого рода динамика обуславливает изменчивость отношений между «потокм материалов» и культурными значениями, возможность их трансформации.

В таком теоретическом контексте понятие «культура» используется для обобщенного обозначения интерсубъективного, репрезентированного опыта людей и понимается как процесс (то, что транслируется, чтобы быть заученным последующими поколениями) и как особый класс явлений (т. е. организованные знания). Соответственно речь идет, с одной стороны, о контексте ситуативно определяемых смыслов и значений, приписываемых людьми артефактам; с другой — о процессах обмена и овладения ими в рамках социально типичных взаимодействий и коммуникаций. В таком определении индивидуальные биологические, психические свойства, состояния в это понятие не включаются.

Д'Андреаде выделяет три основных современных взгляда на культуру как на производную и упорядоченное поле взаимодействий и коммуникаций между людьми:

- культура как результат кумуляции знаний, информации. Согласно этой позиции, ни во всем объеме, ни в равной мере они не принадлежат членам общества, но по-разному распределены между ними. Культурная целостность понимается как слабо интегрированная совокупность распределенного знания, которая очень велика даже в «простых» обществах;
- культуру составляют концептуальные структуры, образующие «сконструированную» людьми реальность: они «живут в том мире, который сами воображают» и где эти структуры распределены интерсубъективно, т. е. каждый предполагает, что другие видят то же, что и он;
- культура и общество трактуются почти как совпадающие реальности, состоящие из институтов, таких как семья, рынок, хозяйство, церковь, поселение и т. п., т. е. из систем норм, определяющих роли, связанные с различными статусами. Кумуляция знаний происходит,

но в относительно незначительной степени; объем культурной информации избыточен по сравнению с возможностями его освоения; интеграция важна, но способы ее достижения несовершенны из-за специфичности значений, характерных для различных институтов.

Соответственно каждая из позиций концентрируется на решении задач, связанных с организацией различных функций культурных значений: первая — репрезентативной, вторая — конструктивной, третья — директивной. Теоретическая интеграция этих позиций позволяет Д'Андреде представить культуру в идеациональной трактовке как заученные системы значений, транслируемые посредством естественного языка и других символических медиаторов. Такие системы выполняют репрезентативные, директивные, аффективные, эвокативные функции, порождая культурные институционально зафиксированные целостности, составляющие особые области социокультурной реальности. Системы значений используются людьми для совместной адаптации к окружению и организации интеракций. Они налагаются на «поток материала», структурируя услуги, межличностные связи, запросы. На теоретическом уровне они функционально связаны с личностными системами становления, а с социальными системами — выделения статусных позиций и институтов, образующих социальную структуру. «Аналитически систему культурных значений можно толковать как обширный дифференцированный пул знаний или как внутрличностную символически «сконструированную» реальность. На индивидуальном уровне актуальные значения и сообщения составляют многофункциональные комплексы, которые организованы в иерархические структуры, выполняющие конструктивные, репрезентативные, эвокативные и директивные функции»⁶¹.

Д'Андреде полагает, что изучение культуры как организации поля интеракций следует начинать с индивидуальных систем значений. «Я надеюсь, что после этого легче начать дискуссию о конститутивных правилах и культурных объектах. Внешние знаки и публичные события слишком эклектичны, чтобы стать стартовой позицией, позволяющей изучить организационные и структурные аспекты культуры. Я не отрицаю, что внимательное отношение к тому, что говорят и делают носители культуры, полезно. Полевые наблюдения необходимы для понимания циркуляции информации и того, что не могут описать информанты. Однако полевые исследования для антропологии не настолько ценны, чтобы игнорировать все остальное»⁶².

Поскольку в этом теоретическом контексте одно из центральных мест занимает понятие «репрезентации», следует более подробно остановиться на его значении. Так, Д. Брунер выделил три модуса фиксации и выражения приобретаемого опыта: моторный (как в случаях велосипедной езды, завязывания узлов и т. п.), сенсорный, символический (использование произвольных знаков, относящихся к вещам). В процессах социализации и инкультурации каждый из них формируется под влиянием своих «усилителей»:

⁶¹ D'Andrade R.G. Cultural Meaning Systems. P. 115.

⁶² Ibid. P. 105.

- моторному соответствуют инструменты и механические технологии;
- сенсорному — внешние сигналы и поисковые приспособления;
- символическому — язык, объяснение, миф, теория.

Эти «усилители» по большей части имеют культурно установленные формы. Считается, что люди рождаются с предпосылками к приобретению навыков, усиливающих их способности воспринимать и репрезентировать⁶³.

На этих основаниях сторонники социального конструктивизма, к которым принадлежит и Брунер, считают, что люди «конструируют модели мира, действуя в нем, и большинство действий совершается не индивидуально, а в кооперации с другими. Сформированные таким образом ментальные модели являются разделяемыми для социального сообщества в самом глубинном смысле, и эта разделяемость облегчает последующую кооперацию и делает ее более эффективной... Соответственно в рамках социального конструктивизма различие между индивидуальным и социальным как источниками знания по большей части исчезает. Но это не означает, что индивиды редуцируются до аморфного массового сознания. Напротив, многие социальные конструктивисты полагают, что люди становятся завершенными автономными индивидами только благодаря своим социальным действиям; — что они «индивидуализируются» только в социальной среде»⁶⁴.

Итак, в когнитивном развитии основное значение приписывается освоению социально-технических навыков в направлении «извне вовнутрь»⁶⁵. Практически все антропологи отмечают значимость социальной обусловленности образа жизни людей, изготовления артефактов как *предпосылок* биологической и культурной эволюции человека⁶⁶. Наряду с этим начиная с 1970-х гг. важной темой для психологических антропологов стала трансмиссия культурной информации через язык и другие формы коммуникации, особенно применительно к младенческому возрасту⁶⁷. Принципы организации социокультурного контекста всех этих процессов рассматриваются как ключ к пониманию ментальных структур, являющихся их результатом, и механизмов взаимодействий и коммуникаций людей.

Особое внимание сегодня уделяется тем когнитивным областям, которые находятся за пределами логических и научных стандартов рациональности. В этом случае вопрос об истинности или ложности, правильности или ошибочности суждений, практичности и эффективности действий просто отсутствует. Здесь «нет правил логики и законов, диктующих, во что необходимо верить. Это реальность, где человек свободен создавать свой собственный особый символический мир. Язык, мысль и общество выстраиваются на идеях, находящихся вне логической и научной оценки, не имеющих универсального оценочного критерия.

⁶³ Bruner J.S. On cognitive growth. In: Bruner J.S., Olbver R.R. and Greenfield P. (eds.). *Studies in Cognitive Growth*. N. Y. 1966.

⁶⁴ Richardson K. *Understanding Psychology*. Milton Keynes, Philodelfia, 1988. P. 96.

⁶⁵ Bruner J. The course of cognitive growth // *American Psychology*, 19. 1964.

⁶⁶ Washburn S.L., Howell F.C. Human evolution and culture. In: Tax S. (ed.). *The Evolution of Man*. Vol. 2. Chicago, 1960.

⁶⁷ Richardson K. *Understanding Psychology*. P. 96–97.

Одно из направлений изучения так называемых внереальных идей фокусируется на принципах и допущениях, валидность которых не может быть ни подтверждена, ни опровергнута. Они не нарушают логических принципов, но и не следуют им»⁶⁸. Такие области приобретают особую культурную значимость в ситуациях, когда в социальной жизни возникают вопросы, ответы на которые не могут быть даны в рамках установленной познавательной парадигмы (эпистемы).

В этой связи Шведер предлагает дополнить дихотомию «рациональное — иррациональное», с которой принято соотносить когнитивные процессы, третьей позицией — «внерациональность». По отношению к рациональности две другие категории определяются следующим образом:

- иррациональность: человек не способен применять стандарты построения суждений, утверждений, осуществления выбора, которые он сам признает как авторитетные и корректные, или же осмыслить собственные; во многих случаях иррациональность может быть полностью «рационализирована» (в психоаналитическом смысле);
- внерациональность: случай, когда каноны рациональности, валидности, истинности, эффективности отсутствуют.

Говорить об этих феноменах имеет смысл только в интересующем культурном контексте с его критериями оценок, символическими, экспрессивными, семиотическими репрезентациями, подлежащими индивидуальному логике и опыту⁶⁹.

Отцом-основателем «романтического восстания против Просвещения» Шведер считает Л. Леви-Брюля, который рассматривал так называемый примитивный менталитет не как недоразвитый образец европейского рационализма, но как уникальный и целостный способ мироотношения. Его каноны нельзя свести ни к индуктивным, ни к дедуктивным, ни к каузальным. «Примитивный» человек, согласно Леви-Брюлю, — это вовсе не плохой ученый; он — хороший мистик; интеллектуальные процедуры «примитивного» разума неприменимы к правилам логики и науки; они не не логичны, а внелогичны, не иррациональны, а внерациональны.

Шведер типологизирует интеракции между когнитивным конструированием реальности (интенциональной личностью) и культурно сконструированной реальностью (интенциональным миром), исходя из дихотомий «позитивность — негативность» и «активность — пассивность»:

- позитивные, когда интенциональность мира усиливает или поддерживает интенциональность личности, или негативные, когда интенциональность мира противодействует интенциональности личности;
- активные, когда личность сама определяет или выбирает цели собственных действий; реактивные, когда другие выбирают или создают интенциональный мир для личности в соответствии с ее интенциональностью или интенциональностью, которую в качестве цели выбирают для нее другие; пассивные, когда цель личности состоит в выживании в интенциональном мире, созданном или выбранном другими.

⁶⁸ Richardson K. Understanding Psychology. P. 40.

⁶⁹ Ibid. P. 37.

В этой системе координат выстраивается шесть типов взаимодействий личности с окружением: позитивный (активный, реактивный, пассивный) и негативный (активный, реактивный, пассивный)⁷⁰. В соответствии с ними получение культурно оформленного знания интрасубъективно происходит как «познание через других». В контексте антропологического исследования оно осуществляется следующими способами:

- получение знаний от других — использование информанта как эксперта в определенных областях культурного опыта; его рефлексивность, система представлений и дискурс могут использоваться как средство получения знания, отсутствующего в культуре исследователя;
- попытка принять точку зрения другого — стремление шаг за шагом войти и включиться в интенциональный мир, конструируемый другим. Результатом становится рациональная реконструкция инокультурных верований, желаний, практик. При этом предполагается, что когнитивная организация основана на рациональных принципах, т. е. культурно сконструированная реальность и когнитивное конструирование реальности соответствуют друг другу;
- отказ от каких-либо моделей или конструкций культуры и простое фиксирование рассказов и высказываний инокультурных информантов без попытки свести их в систему, своего рода постмодернистская позиция;
- саморефлексивный диалог — фиксация того, что происходит, в контексте совместной активности с другим(и);
- поиск максимально общего в максимально частном, выявление универсального в отдельном явлении чужой культуры. Если это и не надежным образом обоснованные выводы, то по меньшей мере — плодотворные гипотезы.

В последней стилистике, характерной для британской социальной антропологии, работала М. Дуглас. Структурно-функционалистские и феноменологические теоретические основания она соединила с идеями Эванс-Причарда — ее учителя, — который выявил зависимость культурных представлений о пространстве и времени от социальной структуры и образа жизни членов общества, основываясь на своих принципах диалогизма в изучении иных культур.

По мнению М. Дуглас, идеи «когнитивной антропологии» дополняют институциональный структурный анализ содержательным, связанным с процессами познания. С этих позиций оказалось возможным прояснить некоторые нерешенные вопросы. Так, тезис о принципиальной тождественности современного европейского и «примитивного» сознания был расширен до установления подобия между научным и обыденным знанием: «Пришло время трактовать повседневное и научное знание как единое поле социологического [и антропологического] анализа»⁷¹. Появилась также возможность примирить две крайние по-

⁷⁰ Richardson K. Understanding Psychology. P. 103.

⁷¹ Douglas M.T. (ed.). Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge. Harmondsworth. P. 13.

зиции в отношении порождения и воспроизведения знания: дюркгеймовский социологизм и индивидуализм, относящий познание только и исключительно к личности⁷². Для этого следовало изучить, «каким образом индивидуальные мыслительные акты комбинируются, чтобы породить [знание] как общественное достояние»⁷³.

Она разработала свой понятийный аппарат, введя категорию «мир мышления» («мыслительный мир») (thought world), аналогичную таким принятым в разных областях познания понятиям, как *denkkollektive* австрийского исследователя Л. Фика, переводимое иногда как «когнитивное сообщество», «искусственный мир» (art world) Т. Беккера, «парадигма» Т. Куна, «дискурсивная формация» М. Фуко⁷⁴. Смысл этого понятия заключается в совмещении личностного опыта познания и принципов когнитивной активности, формируемых коллективно. Такая совместность возможна в «латентных группах», где взаимодействие упорядочивается на основе неформальных, зачастую бессознательных норм, принципов, приемов познания, подлежащих когнитивным процессам и в научной, и в бесписьменной культурах. Для изучения этих феноменов она разработала особый способ анализа — «grid-group analysis» (grid — сеть, решетка, разметка). Понятие «grid» означает, согласно Дуглас, «социальное регулирование, не связанное с групповой принадлежностью»⁷⁵. Предполагается, что познание регулируется на уровне социокультурного контекста некоторой неопределенной совокупностью установок, из которых индивид может вбирать наиболее подходящие для него. Тогда как в рамках «группы», понимаемой как формальное, осознаваемое и институционально очерченное сообщество, речь идет о добровольном признании системы принципов и правил, регулирующих поведение всех ее членов⁷⁶.

На основе применения этих концептов к когнитивным феноменам можно построить типологию сообществ по степени преобладания в группе либо функциональной дифференцированности и автономии индивидов, либо взаимодополнительности и солидарности.

В рамках своей символической антропологии В. Тернер также обращается к идее организованной интерсубъективности. Он, например, показал, что ритуал получает смысл только в контексте социального взаимодействия и потому отражает социальную структуру и способствует ее сохранению. Социальную структуру он определяет как установленную определенную «систему специализированных взаимозависимых институтов и институциональной организации позиций и/или акторов, связанных с этими институтами»⁷⁷. Ее поддержание он связывает с активностью соответствующих социальных групп, а основным инструментом для ее анализа считает «рассмотрение группы и ее оснований как социального поля. Все происходящее в этом поле трактуется

⁷² Douglas M.T. *How Institutions Think*. N. Y., 1986. P. 8.

⁷³ *Ibid.* P. 37.

⁷⁴ *Ibid.* P. 16.

⁷⁵ Douglas M.T. (ed.). *Essays in the Sociology of Perception*. L., 1982. P. 2.

⁷⁶ Douglas M.T. *Implicit Meaning. Essays in Anthropology*. L., 1975. P. 218.

⁷⁷ Turner V.W. *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. P. 155.

как производная или результат [функционирования] сосуществующих социальных единиц, таких как группы, подгруппы, их члены, границы между группами, каналы коммуникаций между ними и т. д.»⁷⁸.

Ритуал в этом контексте рассматривается как связующее звено между полем и структурой. Это не просто обычный набор ценностей, норм, практических указаний и символических образцов для повседневного поведения. «Это еще и сплав сил, которые считаются присущими людям, вещам, отношениям, эпизодам, высказываниям... Это мобилизация как энергии, так и идей»⁷⁹. В бесписьменном обществе «ритуальные символы и нормированные отношения между ними выполняют мнемоническую функцию. Символический словарь и грамматика являются своеобразными аналогами отсутствующей письменности»⁸⁰.

Таким образом, через ритуал движения социального поля приобретают структурную форму.

Динамика интерактивных процессов

Итак, социокультурная реальность зависима от представлений людей о ней и включенности в нее. Она образована обратными связями и динамическими нелинейными отношениями между трансформирующимися вещами, идеями, образами. Многие попытки изучить, смоделировать ее оказались лишенными смысла. Например, выяснилось, что невозможно зафиксировать или стандартизировать концептуализацию культуры в ее структурной и процессуальной модальностях одновременно. Или же стало очевидным, что культурные факты нельзя рассматривать в гомогенном, линейном познавательном пространстве и однозначно определить посредством друг друга. Новый взгляд на сложность и динамизм культуры как контекста совместной активности людей формируется с появлением понятий «интенциональная личность» как производная психики и «интенциональный мир» как одна из репрезентаций культуры. Эти концепты взаимозависимы, поскольку определяются преднамеренной активностью, социальной практикой, которые, в свою очередь, детерминируются ими. «Движения психики — это материал для интенциональных состояний, верований, желаний, фантазий, оценок... Движения психики — материал для интенциональных процессов: целеполагания, расчетов, эмоциональных реакций, саморегуляции. На уровне психики отображаются «здесь-и-сейчас», интенциональные состояния и процессы распределения и организации — внутриличностные и внешние — включения в изменения, реорганизации и трансформации образа жизни»⁸¹.

Интенциональный мир включает в себя концепции, оценки, суждения, цели и другие продукты когнитивных процессов, которые на ин-

⁷⁸ Turner V.W. On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience. The University of Arizona, 1985. P. 55.

⁷⁹ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1982. С. 39–40.

⁸⁰ Там же. С. 40–41.

⁸¹ Ibid. P. 101.

терсубъективном уровне воплощаются в социальные институты, практики, артефакты, технологии, художественные стили, тексты, модели дискурса. В этом случае антропологи изучают, как интенциональные личности реагируют на интенциональные предписания и представления и в соответствии с ними строят свои отношения даже с трансцендентальной реальностью как частью интенционального мира. Трансформация этих миров возможна, но только как процесс превращения одного в другой, поскольку считается, что они сами и конструирующие их интенциональные личности постоянно создают друг друга, сталкиваются, порождают взаимные интерпретации идентичности, обуславливая существование друг друга.

В антропологии создаются интерпретативные рамки для изучения «субъект-зависимых объектов (интенциональных миров) и объект-зависимых субъектов (интенциональных личностей) с взаимопроницаемыми идентичностями, с совместно устанавливаемыми условиями существования и развития, меняющимися под влиянием социальных интеракций»⁸². Следует подчеркнуть, что понятие «интеракция» обозначает одновременно как объектно ориентированный, продуктивный, так и личностно ориентированный коммуникативный процессы. В этих случаях Коул использует концепт «активность» в трактовке И. Энгенстрема. Если в культурно-исторической психологии в качестве схемы принимался треугольник, по углам которого расположены субъект – артефакт – субъект, то схема Энгенстрема представляет собой набор взаимосвязанных треугольников, включающий других людей (сообщество) и разделение труда между субъектами⁸³, т. е. активность предполагает взаимодействие.

В свою очередь, Бош использует понятие «действие» для обозначения целенаправленного поведения; последнее трактуется широко и охватывает все виды активности. Термин «acteme» он относит к минимальному осмысленному акту. Действие разворачивается во времени и составлено из актем, выполняющих инструментальную функцию внутри него как целого. Актема для актора является *естественным* сегментом выполнения чего-либо⁸⁴.

Цели и средства их достижения, образ формирования из актем предвидения и достижения цели определяются культурными факторами. Рассматривая символическую активность, Э. Бош подчеркивает важность понятия «значение» и выделяет в нем два аспекта отношения действия, объекта или их совокупности:

- к субъективно переживаемой актором ситуации;
- к опыту актора.

В первом случае значение соотносится с мотивацией, во втором — с ориентацией. Оба эти аспекта взаимосвязаны. Соответственно, когда утверждается, что два действия сходны по структуре, но различны по значению, подразумевается, что:

⁸² Тернер В. Символ и ритуал. Р. 100–101.

⁸³ Engenstrom Y. Developmental studies on work as a testbench of activity theory. Chaiklin C. and Lame J. (eds.). *Understandig Practice: Perspectives and Context*. N. Y., 1993.

⁸⁴ Boesch E.E. *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Р. 43.

- они обусловлены различными мотивациями, т. е. являются разными частями общих ориентаций действия;
- объект интерпретации принадлежит к различным секторам индивидуальной когнитивной системы ориентации («когнитивной карты», если речь идет об отношениях «Я — мир»).

Что касается направленности действий, то здесь уместно обратиться к социокультурному подходу Уэрча, где их трактовка близка телеологической концепции Хабермаса и связывается с ориентированностью. Действия и взаимодействия людей опосредуются инструментами, языком, придающим им форму. Те и другие связаны настолько фундаментально, что следовало бы говорить о них не как о самих по себе, но как об опосредованных.

Уэрч использует понятие «символическое действие», заимствованное из работ К. Бёрка 1960-х гг. Бёрк проводит различие между действием, связанным с использованием символов, и экстрасимволическим или несимволическим движениям в природе. «Ни одно действие невозможно без движения — даже «символическое действие» чистого мышления требует соответствующей активности мозга. Однако может быть движение без действия: движение морских приливов, солнечного света и т. п. Действие не сводимо к движению: «субстанция» или «значение» предложения не сводимы к его физическому существованию как звуков или записанных знаков, хотя определенные материальные действия необходимы для продуцирования, трансмиссии и рецепции предложения»⁸⁵. По своей динамической сути действие, согласно Бёрку «является драматическим потому, что включает в себя конфликт, цель, рефлексию и выбор»⁸⁶. Ему соответствует «драматическая пентаграмма»: *акт* предполагает наличие *актера*, *сцену*, на которой он действует; *средства*, которые он использует, чтобы действовать на этой сцене; определенную *цель* (если нет цели, то движение — это не акт, а инцидент)⁸⁷. Действие в такой трактовке принимается в качестве динамической единицы, фундаментального объекта для интерпретации.

Примат действия как источника и движущей силы социокультурной динамики не нов для философии и антропологии (американский прагматизм, эволюционизм, межкультурные взаимодействия, теория социального действия Т. Парсонса); подразумевается, что когнитивная активность — производная от действий и взаимодействий. В качестве современного образца трактовки этого динамического фактора Уэрч рассматривает типологию действий Ю. Хабермаса, основанную на связи между агентом действия (актером) и окружением⁸⁸. Типы окружения, выделенные в ее рамках, соответствуют трем мирам К. Поппера⁸⁹: мир физических объектов или состояний; мир состояний сознания или ментальных состояний; мир объективных содержаний мышления.

⁸⁵ Burke E. Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method. Berkeley, 1966. P. 53–54.

⁸⁶ Burke E. A Grammar of Motives. Berkeley, 1969. P. 10.

⁸⁷ Ibid. P. 3.

⁸⁸ Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society. Boston, 1984.

⁸⁹ Popper K. Objective Knowledge. Oxford, 1972.

В отношениях между актором и миром физических объектов Хабермас выделяет известное со времен Аристотеля понятие телеологического действия. Речь идет о целедостижении при выборе среди альтернативных действий и использовании подходящих средств надлежащим образом. Анализ фокусируется на акторе, вступающем во взаимодействие с миром объектов.

Связи актора с миром ментальных состояний характеризует понятие «драматургического действия», навеянное социальной драматургией И. Гофмана⁹⁰. С его помощью актер строит для окружающих определенный образ себя, за которым он в большей или меньшей степени целенаправленно скрывает свою глубинную Я-идентичность. В этом случае приоритет отдается самопрезентации, регулирующей спонтанные экспрессивные проявления⁹¹. Связь драматургических и телеологических действий обусловлена тем, что актер может выполнять те из них, которые Гофман обозначил как «манипулирование производимым впечатлением» в попытках достичь стратегических целей⁹².

Третий тип действий Хабермас называет нормативно управляемыми. В этом случае члены группы в своем поведении руководствуются общими нормами, представляющими собой продукт соглашений, достигнутых в ходе социальных взаимодействий. Разделяя эти нормы, они ожидают друг от друга соответствующих действий. Здесь акцент ставится на подчинении норме⁹³.

Он дополняет эту модель четвертым типом «коммуникативного действия», проявляющимся в контексте взаимодействия нескольких (начиная с двух) субъектов, вступивших в межличностный контакт — вербальный или невербальный. Актеры стремятся определить ситуацию и планы действий друг друга, чтобы скоординировать их на основе согласия. Соответственно центральное место принадлежит интерпретации⁹⁴.

Если каждый из первых трех типов действий соответствует одному из трех миров Поппера, то последний распространяется одновременно на все и оценивается в соответствии с критерием взаимопонимания.

Навыки действий люди приобретают во взаимодействии друг с другом. Обучение может быть формализованным в соответствии со стандартными инструкциями. Однако обычно оно состоит в неформальной корректировке поведения в различных ситуациях. Люди осваивают обычаи, ритуалы, символы на внерациональном уровне. При этом движение от него к рациональному не описывается в терминах прогрессивного развития. Во внерациональной области последовательность появления идей перестает быть универсальным стандартом для оценки их адекватности, и более поздние формы суждений не обязательно сложнее предшествующих. Здесь изменение не носит универсального эволюционного характера, и не имеет смысла говорить о развитии.

⁹⁰ Goffman E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N. Y., 1959.

⁹¹ Habermas J. *Op. cit.* P. 9.

⁹² *Ibid.* P. 91.

⁹³ *Ibid.* P. 85.

⁹⁴ *Ibid.* P. 86.

Внерациональные идеи нельзя оценить с точки зрения истинности или ложности, поскольку они выходят за пределы социально установленных стереотипов здравого смысла.

Для каждого индивида формирование соотношенных с реальностью, интегрированных и обобщенных представлений об окружении обусловлено различными типами социальных взаимодействий и коммуникаций. В течение жизненного цикла каждый человек переходит от личных переживаний к коллективным представлениям, которые впоследствии придают им культурную форму. Культурные паттерны ребенок осваивает во взаимодействии с другими в форме неявных сообщений, передаваемых в контексте социальных сетей, в которые включен. Он получает информацию о том, что следует предпочитать, ценить, чувствовать, классифицировать; что понимается под личностью и как она связана с обществом; что самоочевидно, допустимо и т. п.

При изучении личностного развития и динамики отношений между людьми антропологи опираются на разные основания. Шведер, например, выделяет три основные антропологические парадигмы: универсализм, эволюционизм, релятивизм.

- Универсализм предполагает, что интеллектуальные различия — это более видимость, чем реальность, что системы идей, кажущиеся наблюдателю на первый взгляд экзотичными и чуждыми, в действительности больше похожи на свойственные его культуре, чем кажется. Соответственно за различиями культурных изменений следует искать их универсальные причины.
- В рамках эволюционизма считается, что системы чужеродных идей действительно отличаются от европейских, но особым образом: это более ранние и менее совершенные стадии когнитивного развития. Следовательно, изменения в отношениях между людьми следует трактовать, соотнося их с определенной стадией эволюции.
- Релятивизм подразумевает, что системы чужих идей фундаментально отличаются от наших европейских, и их внутренняя когерентность может быть понята, но не оценена с точки зрения истинности или ложности; что в человеческих культурах преобладают конкретные, привязанные к контексту и ситуации представления. Однако при этом речь не идет о принципиальных различиях, например, расовых, в способностях к познанию, интеллектуальных потенциалах, о недостаточности информации или лингвистических средств: они считаются равноценными у всех народов. В этом случае при изучении социокультурной изменчивости основное внимание уделяется ее специфике в рамках разных сообществ.

Релятивисты подразумевают, что «культуры различаются по когнитивным способностям (к обобщению, абстракции и т. п.) в меньшей мере, чем в отношении метафор, в соответствии с которыми живут люди, гипотез и идей о миропорядке, лежащих социальным действиям. Метафора, согласно которой человек живет, и образ мира, который он очерчивает, опосредуют отношения между тем, что и как он думает»⁹⁵.

466 ⁹⁵ Shweder R.A., Bourne E.J. Does the concept of the person vary cross-culturally? In: Shweder R.A., LeVine R. (eds.). *Culture Theory...* Op. cit. P. 189.

Но независимо от теоретических оснований, из которых исходит антрополог при анализе изменений в отношениях между людьми, ему следует одновременно изучать личностные, межличностные и групповые процессы. Изучение механизмов их взаимообуславливания позволяет избежать односторонности в рассмотрении социокультурной миродинамики. «Недостаточно изучать взаимосвязи индивидуального развития и социальной интеракции без рассмотрения культурной активности, в контексте которой совершаются личностные и межличностные акты. Иначе получится, что развитие происходит в одной плоскости и отсутствует в другой — например, что дети развиваются, а их культурные группы — нет, или же, что ребенок влияет на родителей, а родители на ребенка — нет, или индивид влияет на культуру, а культура на него — нет»⁹⁶. В контексте изучения ранней социализации сегодня в антропологии особое внимание уделяется становлению личности через ее участие в социокультурных процессах; способам, какими ребенок осваивает информацию и когнитивные модели во взаимодействии с родителями, другими взрослыми, более способными сверстниками; механизмам «управляемого участия» в типичных социокультурных ситуациях, а затем сознательного «ученичества». В этих процессах индивид и его окружение влияют друг на друга, и механизмы такого взаимовлияния составляют предмет изучения социокультурной миродинамики.

Дети научаются опосредованию своей деятельности артефактами в интеракциях со взрослыми, заботящимися о том, чтобы развить у них такую способность. Фактически они приобретают навыки оперировать культурными объектами за счет изменений способов приумножения соответствующих средств в процессе превращения во взрослого представителя своего общества. Чрезвычайно важным при этом является освоение символического аспекта культурного опосредования, тем более что сами новорожденные с первых дней жизни уже являются объектами культурной интерпретации со стороны взрослых. «Родители вносят будущее в настоящее. Воспоминание (чисто идеальное) родителей о своем прошлом и представление о будущем своих детей становится фундаментальным материальным ограничителем жизненного опыта ребенка в настоящем. [Это относится, в частности, к гендерному воспитанию]. ...Взрослые основываются не на наличном репертуаре поведения ребенка, чтобы изменять его шаг за шагом; ребенок является для них существом культуры, и именно так они с ним обращаются»⁹⁷.

При этом важно проводить различие между социальным и культурным аспектами ранней социализации, которые нередко смешиваются в теориях личностного развития, основанных на противопоставлениях среды организму или природы воспитанию. Понятие «культура» в этом случае относится к закрепленному в вещественных и символических формах общественно значимому опыту людей, в то время как под «социальным» понимаются формы отношений между ними, регулируемых

⁹⁶ Altman I., Rogoff B. World view in psychology. Trait, interaction, organismic and transactional perspective. In: Stokols D. and Altman I. (eds.). Handbook of Environmental Psychology. N. Y., 1987. V. 1. P. 378.

⁹⁷ Коул М. Культурно-историческая психология. С. 208–211.

культурными нормами и образцами. Соответственно современные антропологи, как и их предшественники, ставят особый акцент на социальном происхождении культурных феноменов и личностных характеристик.

Это относится и к идее культурного времени. Предполагается, что, как правило, думая о будущем, индивиды полагают, что дела всегда будут обстоять так же, как они обстояли прежде. Следует напомнить ранее приведенные слова Л. Уайта, о том, что сформированная культурой психика во временном отношении является «континуумом, простирающимся в бесконечность в обоих направлениях», где прошлое проецируется в будущее, а затем полученная картина возвращается в настоящее.

Положение новорожденного в первичной группе рассматривается в социокультурной микросреде, названной Д. Уайтингом «нишей развития», определяемой составляющими ее физическими и социальными компонентами. Здесь ближайшим объектом опыта ребенка становятся культурные практики — нормативно установленные и повторяющиеся действия, осваиваемые им во взаимодействии и коммуникации со взрослыми. При этом активными агентами социализации считаются и ребенок, и его социокультурное окружение. Исследования свидетельствуют о том, что дети интегрируются в группу такими способами, которые одновременно поддерживают их развитие и позволяют другим приспособиться к ним, продолжая заниматься своими делами.

Информация извне сначала воспринимается ими поверхностно и не подвергается даже первичным преобразованиям. Позже она начинает фильтроваться набором культурных моделей, интериоризированных ребенком в процессе социализации, а затем обрабатывается в соответствии с накопленным опытом. Таким образом, элементы культуры осваиваются, и ребенок научается организовывать и реорганизовывать их использование в соответствии с ситуативными контекстами. Таким образом, в процессах коммуникации он получает и передает культурно обработанную информацию. Способности к этому, как уже говорилось, являются врожденными, запрограммированными на такую обработку. Считается, что любая информация изначально представлена людям в культурном контексте, и только само его существование делает возможной реализацию способности к различению и комбинаторике. Таким образом, предполагается, что врожденной является не только языковая модель, как у Н. Хомского, не только модульные системы, связанные с культурной обработкой информации, но и модель культуры и общества (например, Р. Гелман, Д. Грино, Д. Хатано и др.).

А. Кармилофф-Смит полагает, что познание осуществляется в контексте интеракций, где приобретенный ранее опыт модифицируется в процессе, названном ею «переописание». Этот способ обретения знания предполагает внутренний мониторинг накопленной информации и последующую ее рекомбинацию в различных формах, соответствующих разным культурным ситуациям⁹⁸. Эти формы, будучи выраженными в

языке, приобретают синтаксические и семантические характеристики. В свою очередь, естественный язык, согласно Дж. Фодору, осваивается благодаря врожденности языка мышления. Предложения естественного языка принимаются и используются при действии антропологически универсальных механизмов, в том числе когнитивных. Они обеспечивают понимание смысла предложений в контексте различных интеракционных ситуаций.

Фодор предлагает для анализа этих процессов модульную теорию с трехчленной типологией когнитивных механизмов. Они представлены формальной технологической схемой переработки информации. Органы чувств рассматриваются как *датчики*, принимающие внешние сигналы и преобразующие их в нейронном коде. Информация с датчиков обрабатывается системой ввода и передается в так называемый центральный процессор, где, собственно, и осуществляются когнитивные процессы. Датчики предполагают наличие механизмов связи между символизацией и внешними воздействиями. Теоретически они размещаются на границе сознания и окружения. Входной импульс в датчиках рассматривается в терминах физической энергии; на выходе предполагается символ. Соответственно концептуальную связь между датчиками и системой ввода следует представить как переход от физического описания процессов к математическому.

Системы ввода носят специализированный характер. Каждая из них не гомогенна, но дифференцирована по классам признаков, характерных для сигнала (цвета, формы, яркости и т. п. — для зрительного восприятия). Иными словами, модули специфичны, и каждый перерабатывает свой тип поступающих извне воздействий. Поскольку у всех людей отмечен общий набор таких механизмов отбора и переработки внешней информации, правомерно предположение об их врожденной специализированности. В этом случае им соответствует специфичная, локализованная и структурированная нейронная система. Системы ввода в такой трактовке считаются автономными от «центрального процессора», а доступ его к ментальным репрезентациям, которыми оперируют системы ввода, ограничен.

Центральный процессор как устройство общей переработки информации функционирует специфичным образом. С одной стороны, такая переработка происходит согласно свойственным только ему закономерностям, а источники информации — неспецифичны, т. е., по Фодору, она *изотропна*. С другой — здесь верификация каждой возможности интерпретации любой ее порции обусловлена всей совокупностью имеющихся у индивида знаний. Правда, сам Фодор не уверен в возможности построения общей формальной теории преобразований информации в центральном процессоре.

Эта система, — по Фодору, «инкапсулированная» — допускает прямой контакт с окружением без его когнитивных преобразований. С этих позиций, восприятие по природе своей изначально адаптировано к общим структурным характеристикам окружения, и это обеспечивает возможность адекватного взаимодействия с ним. Концепция Фодора отличается от представлений, характерных для когнитивной теории более позднего периода, где связи между перцептивными и

когнитивными процессами трактуются как нелинейные и более сложные.

Однако при целом ряде несовершенств этой модели, носящей, безусловно, идеально-типический характер, она считается удобным инструментом для описания отношений между перцепцией и мышлением. Гипотеза Фодора «продуктивна с экспериментальной точки зрения, теоретически обоснована и последовательна. Она важна и с общефилософской позиции, и с позиции построения достоверной теории ментальных репрезентаций»⁹⁹. Модульные процессы — восприятие и понимание — доступны экспериментальному изучению, так как они осуществляются в контексте контролируемой конкретной информации. Представление же о том, что происходит в центральном процессоре, является результатом теоретических рассуждений, поскольку речь идет о построении умозаключений.

На интересубъективном уровне репрезентации информации, воспринимаемой людьми извне, — объекты, события, действия — составляют идеациональный уровень культуры. Поскольку они участвуют в интеракционных процессах, их следует рассматривать в контексте их проявления. В этом случае следует найти возможности теоретического совмещения представлений о восприятии объективных, не искаженных культурными факторами сигналов с понятием культурной схемы — одним из основных в когнитивной антропологии, отражающих социокультурную, интересубъективную обусловленность познавательных процессов.

Это можно сделать, допустив врожденность предпосылок культурогенеза. М. Коул, например, предлагает такой ход рассуждений: внешние воздействия, воспринимаясь модульными системами, подвергаются первичной трансформации. Затем они проходят через фильтры культурных моделей, интериоризованных индивидом в процессе социализации. После этого информация поступает в центральный процессор уже в культурно обработанной форме, поскольку модульные системы являются врожденными механизмами, запрограммированными на культурную обработку внешних сигналов. Следует подчеркнуть, что любая информация, которой оперируют люди, априори «дана» им в культурном контексте: именно его наличие придает форму процессам и результатам восприятия¹⁰⁰.

Культурные схемы считаются важными составляющими восприятия, обеспечивающими конструирование интересубъективных значений. Они рассматриваются как производная реального опыта взаимодействия между публичным, конвенциональным, культурным контекстом и освоением, интеграцией его составляющих в индивидуальный опыт. Пространство между стандартными формами социокультурной жизни и их индивидуальными когнитивными репрезентациями рассматривается как поле воспроизведения конвенциональных образований в практике социальных взаимодействий и коммуникаций, что и порождает интересубъективность.

⁹⁹ Sterenly K. The Representation Theory of Mind. Oxford (Engl.). Cambridge (Mass.), 1990. P. 78 — 79.

¹⁰⁰ Коул М. Культурно-историческая психология. С. 226.

Организирующие функции культурных схем в познавательных процессах вовсе не предполагают их однородности или статичности. Само порождение гарантирует их динамичную природу: конвенциональная относительная устойчивость и идиосинкратическая подвижность. Составляющие их культурные знаки разделяются в обществе, но в определенных границах. Конвенциональность значений подразумевает не закрытость дискурса, но высокую вероятность сходства в интерпретации членами общества нового опыта. Это относится и к возможностям культурной динамики в традиционном обществе. Так, В. Тернер усматривает ее даже в отправлении обрядов. Они символизируют общественный порядок и воспроизведение «заветов предков», казалось бы, не допуская новшеств. Однако обряд делает сакральную преемственность дискретной, вначале отменяя, а затем реконструируя традиционную целостность. Этот момент хаоса открывает возможность для содержательных изменений, порождая динамикой самой социокультурной жизни, и принимаемых участниками неререфлексивно.

Исходя из этих соображений Тернер сформировал концепцию ритуалов перехода (*rites de passage*), институализирующих перемену членами общества их социокультурного статуса. Обратившись к универсальной схеме трехфазовой динамики А. Ван-Геннепа, он придал ей культурно-содержательную трактовку:

- первая фаза — разделение: символическое отделение личности или группы от прежней позиции в социальной структуре или от определенного культурного качества;
- вторая фаза — грань (лат *limen* — порог): культурная зона, существенным образом либо совсем, либо частично свободная от черт прошлого или будущего состояний;
- третья фаза — соединение: ритуал вновь придает субъекту стабильное состояние, права и обязанности по отношению к другим и социальному порядку.

Тернер выделил два основных типа ритуала:

- «обряды жизненных переломов» (кризисов, несчастий);
- «обряды перемены статуса».

Их различает содержание пороговой фазы, названный Тернером «социальной драмой»: пограничность обрядов жизненных переломов он сравнивает с трагедией (считая, что общим для них является состояние унижения, отвержения и боли); перемена статуса напоминает комедию, с ее высмеиванием и пародированием, не подразумевающими, однако, уничтожения «структурных правил и ревностных их приверженцев»¹⁰¹.

В этом теоретическом ключе Тернер трактует социокультурные процессы. Как сторонник британского варианта структурализма, он основное внимание уделял механизмам воспроизведения социальной структуры, необходимым условием которого считается преодоление конфликтов, угрожающих ей разрушением. Считая конфликты неизбежной составляющей социокультурной жизни, он рассматривает ритуал как символическую модель и эффективное средство их преодо-

¹⁰¹ Turner V. *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. P. 191.

ния. Поскольку структурная упорядоченность и антиструктурные тенденции сосуществуют в любом обществе, важно понять механизмы и последствия их взаимодействия. Тернер утверждает, что бинарная оппозиция «структура — антиструктура» по-разному актуализируется в разных элементах обряда, осмысливается, переживается и воплощается в серии характерных для него драматургических актов. Ритуал как массовое действо предполагает, что обязательные рамки обычая ограничивают и организуют многообразие возможных индивидуальных проявлений применительно к типичным социокультурным ситуациям. Пороговое состояние снимает жесткую нормативность и помещает субъектов в неопределенное многоплановое и поливариантное состояние, выводя их за пределы социальной структуры.

В этом ключе Тернер рассматривает динамику состояния «коммунитас» (лат. *communitas* — община), характеризующегося бесстатусностью, внеструктурностью, остающегося вне ритуала, поскольку в нем отражаются глубинные основания социокультурной жизни. «Коммунитас — это переживание и осознание общности со всеми людьми вне различия рангов и позиций. В обрядах перехода перемещение из структуры в коммунитас необходимо людям, чтобы потом вернуться в нее обновленными полученными в этом состоянии опытом и переживаниями. Конечно, адекватное функционирование любого общества невозможно без этой диалектики. Слишком высокая степень структурированности может привести к паталогическим проявлениям коммунитас... Чрезмерность коммунитас в уравнилельных религиозных или политических движениях нередко сменяется деспотизмом, бюрократизмом или другими видами жесткого структурирования...»¹⁰².

Итак, изучение интеракции в микродинамическом масштабе поднимает целый ряд вопросов, в том числе связанных с преодолением прежней познавательной парадигмы. В новых проблемных рамках оказалось необходимым выстроить предметную область процессов взаимодействия между людьми, принимая во внимание сохраняющуюся в антропологии дихотомию — культура и личность. Важно разработать способы изучения того, как культурные традиции и социальные практики воспроизводятся и изменяются в интеракционных процессах, регулируют, актуализируют и трансформируют индивидуальные и коллективные представления людей. Акцент сегодня помещается не на психическом единстве человеческого вида, а на культурных различиях проявлений интересубъективности. В этих рамках изучаются способы, которыми субъект и объект, «я» и «другие», личность и социокультурный контекст формируют друг друга.

Даже если считать, что культура — это прежде всего объективированное знание, то его трансляцию невозможно понять без обращения к процессам взаимодействия и коммуникации как самостоятельной предметной области изучения. Речь идет о процессах и механизмах, посредством которых участники заключают свои интенции в слова и

действия и обмениваются ими. Что касается действий, то здесь не требуется обращения к когнитивным преобразованиям: модель «действие — реакция» предполагает только обращение к общей для них цели. Но она неприменима к обмену идеями: чтобы их передать, необходимо обратиться к системе когнитивных механизмов, посредством которой значения переводятся в физические сигналы, а те — снова в значения. Для этого нужны специальные условия. Прежде всего участники интеракции должны понимать язык сообщений, а это требует его предварительной освоенности. Далее, процесс интеракции должен быть организован, а это означает знание ситуации его осуществления. Наконец, он сопровождается действиями, которые активизируются используемыми символами. А для этого нужно владеть правилами их использования.

Все это означает необходимость включать в программу исследования рассмотрение связи между культурным контекстом, знанием и действием. Интеракция — это социокультурный процесс, а все «вещи», которые упоминаются и используются в его ходе — опосредуют его динамику. Они имеют культурную определенность, а культура обусловлена процессами адаптации и кумулирует частные решения типичных для людей проблем. Познавательная активность, которая носит интерактивный характер, опирается на внешние идеальные и материальные артефакты, т. е. на составляющие культуры. «Это процесс, в котором участвуют повседневные культурные практики, интрапсихические и экстрапсихические одновременно»¹⁰³.

Культура как контекст изучения интеракций представляется через понятие «артефакта», относящееся одновременно к вещественному и символическому уровням. Артефакты — искусственные объекты, так как они создаются в процессе сознательной человеческой деятельности. Соответственно они заключают в себе культурную информацию, опосредованную предыдущими взаимодействиями людей с окружением, а в настоящем они выполняют медиативную функцию в виде культурных моделей, вещей, технологий.

Культурное окружение, в котором происходит обмен интенциональными актами, организует получение участниками информации о том, что происходит. Это описывается как взаимодействие между символическим и реальным мирами, как осознание их различных областей. Конечно, переживания людей в ходе подобных процессов могут быть не только «артефактными», но и «естественными», культурно неопосредованными. Однако освоение интерсубъективной реальности и овладение когнитивными навыками — это важные части общего процесса культурной адаптации. В когнитивных науках хорошо известно: то, что человек думает о вещах и событиях, решающим образом зависит от того, как он это делает. Но еще недостаточно осмыслено, что связь между обоими аспектами может быть опосредована его гипотезами о мире и метафорами, согласно которым он интерпретирует свое окружение.

¹⁰³ Hutchins E. *Cognition in the World*. Cambridge (Mass.), 1995. P. 356.

Резюме

Таким образом, тема интеракции, в явной или имплицитной форме присутствующая в современной антропологии, может быть раскрыта через ряд общепринятых положений.

- личность и культура изучаются в их взаимной соотнесенности через концепцию интересубъективности; мировидение, действия, процессы коммуникации людей определяются культурным контекстом, но и меняют его;
- концепция социокультурных ситуаций позволяет определить меру вариативности культурных представлений, схем, концептов, которыми люди оперируют в процессе взаимодействия;
- артефакты рассматриваются в процессах взаимодействия в качестве медиаторов, но не просто как внешняя данность; они существуют, поскольку люди создают, понимают их и оперируют ими;
- использование понятий интенциональности и интересубъективности, а также выявление связей между интенциональными мирами и интенциональной личностью определяют направление дальнейшего изучения интеракций между ними;
- триада «рациональное — иррациональное — внерациональное» помогает лучше понять процессы освоения и интерпретации людьми социокультурного окружения.

Эти исходные допущения позволяют структурировать предметную область антропологического анализа интеракции согласно предлагаемым в начале работы измерениям.

1. Пусковые механизмы взаимодействия между людьми.

1. Тема интеракции в культурной антропологии не была центральной вплоть до последних десятилетий. Она разрабатывалась в рамках социологии, но также не в качестве ключевой: человеческая активность здесь связывалась прежде всего с понятием действия. В то же время со временем становилось все более очевидным, что процессы взаимодействия должны стать специальным предметом рассмотрения, поскольку все попытки вывести их из индивидуальных действий так и не привели к построению адекватной теории, представляющей формы социального взаимодействия и объясняющей характер соответствующих процессов.

2. Для современной антропологии эта тема имеет первостепенное значение в силу ряда обстоятельств:

- в рамках антропологии исходным является допущение о социальной природе человека и о социальной обусловленности культурных феноменов; однако этого недостаточно, чтобы объяснять их порождение и существование в контексте современности; стало очевидным, что настало время обратиться к изучению того, что происходит между людьми и обуславливает их общую жизненную среду, разделяемые представления и возможность индивидуальной самореализации в контексте социальных связей;
- изучение социокультурных изменений также предполагает анализ области интеракции, поскольку результаты всех исследований на эту тему свидетельствуют об их совместном порождении и распространении;

- о важности темы свидетельствует и все возрастающее внимание антропологов к межкультурным взаимодействиям и их последствиям в условиях глобализации, принимая во внимание, что основной акцент в отличие от социологии ставится на динамику связей между людьми, а не структурами и функциями;
- наконец, значимость темы определяется переосмыслением требований к этнографической работе: к содержательной стороне коммуникации между антропологом и информантами, к осмыслению того, какие именно сведения он получает о чужой культуре, к способу ее репрезентации в этнографических отчетах.

3. Как уже отмечалось, все попытки решить эти вопросы пока базируются на концепции интенционального действия индивидуального актора, а предметной областью является коммуникация, т.е. активность на символическом уровне социокультурного пространства. Правда, теория фреймов указывает на возможность принять за исходную единицу анализа саму ситуацию взаимодействия, а не индивида, однако пока это не превратилось в обоснованную теоретическую позицию.

4. Интерактивные процессы пока изучаются с точки зрения теории коммуникации. В этой области за вторую половину XX в. собран обширный и богатый материал, который с конца 1960 х гг. начинает использоваться в антропологии. Он оказался легко совместимым с лингвистически окрашенными структуралистскими и постструктуралистскими построениями. В то же время пока функционалистские возможности изучения социального взаимодействия используются недостаточно активно. Однако есть основания предполагать, что объединение теоретических положений функционализма, где акцент ставится в первую очередь на связях между функциональными единицами и коммуникационных моделях, где основное внимание уделяется содержанию информационных обменов, поможет по-иному увидеть пусковые механизмы и детерминанты интеракции. Например, в центре внимания могут оказаться не индивидуальные интенции, а разделяемые представления о том, когда и как следует действовать (намек на это есть в теории фреймов и в рамках этнометодологии), или социально значимые проблемные ситуации, наличие которых актуализирует необходимость объединения усилий.

По-видимому, для построения современной теории интеракции необходимо определить пусковые механизмы совместной активности на всех трех уровнях социокультурной реальности: вещественном, социальном и символическом. Пока же внимание уделяется только последнему, а в его пределах — только одному типу порождающих факторов — интенциональному коммуникативному действию, точнее коммуникативному намерению индивида. Для расширения области поиска порождающих интеракцию факторов в современной антропологии есть необходимые теоретические предпосылки.

II. Интеракция как концептуальная целостность и ее компоненты.

1. Интеракция как концептуальная целостность связывается с несколькими ключевыми понятиями, подчеркивающими ее различные аспекты:

- интересубъективность: понятие в зависимости от задачи исследования может означать как предпосылку, так и производную взаимо-

действия и коммуникации. В первом случае «между» участниками предполагается наличие поля разделяемых представлений, обращение к которым обеспечивает взаимопонимание использующих их сторон. Во втором — основное внимание уделяется ответу на вопрос, как возможна intersubjectивность, если во взаимодействие (коммуникацию) вступают акторы, которые считаются индивидуально специфичными в отношении опыта, представлений, интенций.

- дискурс: с точки зрения intersubjectивности это понятие может рассматриваться как выделяющее ту область социокультурной реальности, где процессы коммуникации осуществимы и доступны наблюдению. Дискурс в культурноантропологическом смысле можно представить как поток движения символических репрезентаций социально значимого опыта;
- текст: речь идет о культурной целостности, представляющей собой результат интеракции, порождаемый совместно ее сторонами на основе intersubjectивности; среду, где возможно формирование текста, называют контекстом. Это часть дискурсивного потока, выделенная интенцией, детерминирующей характер конкретной коммуникативной ситуации. Она рассматривается с точки зрения значений и смыслов ограничиваемой ею совокупности символов, из которых, собственно, и составляется текст;
- письмо: в культурно-антропологическом смысле этот концепт можно рассматривать как предпосылку интеракции, поскольку только зафиксированность следов многообразного человеческого опыта в символической форме делает теоретически возможным указать на наблюдаемый фон, относительно которого можно выделять ситуации интеракции и характерные для них разделяемые участниками представления.

2. Такого рода целостностям в рамках антропологии соответствуют специфичные для них элементарные составляющие:

- интеракция как предметная область исследования определяется совокупностью ключевых составляющих, устанавливающих ее границы и структуру. К ним относятся:
 - участники, готовые к коммуникациям и осуществляющие ее;
 - общая цель или направленность коммуникации, определяющие границы коммуникативной ситуации и форму отношений между участниками;
 - используемый участниками символический код;
 - механизмы интерактивного процесса
 - результат интеракции;
- intersubjectивность как предпосылка интеракции в качестве компонент предполагает совокупность разделяемых участниками представлений и интенций, релевантных ситуаций;
- письмо как предпосылка интеракции составляется из многочисленных следов переживаний, расположенных в иерархическом порядке, где каждый последующий уровень характеризуется более высокой степенью проявленности и обобщенности по сравнению с предыдущим. И так вплоть до самого высокого — разделяемых членами общества символических систем;

- дискурс, понимаемый как область социокультурной реальности, обеспечивающая возможность и осуществление интеракции, предполагает в качестве составляющих дискурсивные практики, применение которых формирует упорядоченные потоки символических репрезентаций опыта совместного существования людей;
- текст в качестве объекта анализа разлагается на классы составляющих, такие как единичные сообщения и обуславливающие их интенции; символический код, используемый при формировании текста; контекст, в котором осуществляется порождение и разворачивание текста.

Из сказанного следует, что концепция интеракции в ее коммуникативной форме достаточно полно обеспечена теоретическими положениями, соответствующими предметной области антропологии. Конструктивные ее составляющие, имеющие постмодернистское происхождение, делают модель интеракции более открытой, подвижной и утонченной по сравнению со структурно-функционалистской, где отношения между «эго» и «альтер» (условными участниками взаимодействия) определяются в терминах норм и взаимных ожиданий.

III. Универсальные и специфические аспекты в трактовке интеракции.

1. Изучение процессов интеракции осуществляется в двух основных направлениях. Во-первых, выявляются фундаментальные предпосылки, условия, движущие силы и результаты взаимодействия и коммуникации как обобщенных базовых модальностей социальности. Во-вторых, изучается многообразие культурных форм, в которых воплощаются универсалии такого рода.

2. Многочисленные исследования, построенные как на модернистских, так и на постмодернистских исходных теоретических допущениях, свидетельствуют о том, что есть основания принимать как данное антропологические универсалии, предопределяющие интеракцию как упорядочение и целенаправленность контактов людей в пространстве их совместного существования. К ним относятся такие представления, как:

- необходимость совместного приложения усилий (в непосредственных и опосредованных культурных формах) при удовлетворении потребностей, желаний, интересов людей;
- врожденные свойства, обуславливающие способность людей вступать в отношения друг с другом и поддерживать их;
- трактовка культуры как порождения совместной активности людей, с одной стороны, и пространства самоактуализации ее носителей — с другой;
- проблемные ситуации как побудители к объединению людей для совместных действий, связанных с их разрешением; рутинные процессы (повседневная жизнь), воспроизводящие интеракции, поддерживающие существование людей в форме групп, сообществ, обществ, специализированных общественных объединений.

3. Разнообразие интерактивных процессов также является значимой проблемной областью в изучении этой темы. В рамках классического функционализма оно было представлено системой общественного разделения труда, социальной структурой, где считалось, что взаимодействия и коммуникации осуществляются согласно нормативным пред-

писаниям. Логика постмодерна поставила под сомнение такую упрощенную трактовку разнородности форм совместной активности людей. Появились концепции социальной драматургии, этнометодологии, социальной коммуникации и коммуникативного действия и т. п.

4. В ходе исследований были выяснены разные формы интеракции. При этом оказалось, что люди не только владеют знаниями и навыками, соответствующими этим формам, но также распознают их на каком-то метауровне. Иными словами, в культуре, по-видимому, существуют определенные принципы их категоризации и классификации, по которым люди легко идентифицируют ситуации совместной активности и свое место в их рамках. Исходя из того, что классификация форм интеракции имеет особое значение для изучения микродинамических процессов, происходящих в обществе и культуре, важно найти общие основания для нее. Например, можно предложить своего рода матрицу, где одна линия различения представляет фундаментальные социокультурные коды (например, заключенные в рамках социальных институтов, социальных слоев и групп), а другая — базовые формы социальных отношений (например, солидарность, конфликт, партнерство). Их пересечение приводит к выделению определенных форм интеракции, позволяющих проследить ее структурные, содержательные и динамические компоненты.

IV. Интеракция как процесс.

1. Как известно, современное состояние антропологических исследований характеризуется особым интересом к социокультурной микродинамике. В этом отношении значимость изучения интеракции очевидна, поскольку выделение ее в качестве предметной области анализа делает наблюдаемыми процессы, порождаемые совместной активностью участников.

2. Эти процессы детерминированы по крайней мере тремя системообразующими компонентами, каждая из которых характеризуется своим динамическим потенциалом: участник, ситуация, контекст. Применительно к ситуации этот потенциал определяется ее характером — рутинным или проблемным, а также соответствующими ей формами взаимодействия и коммуникации. Активность участников побуждается целью, ради достижения которой они объединяют усилия, либо выполнением институционально предписанных функций. Контекст представляет собой источник воздействий, которые могут либо способствовать, либо препятствовать успешности взаимодействия и/или коммуникации.

3. Обращение к интеракции открывает новые возможности в изучении социокультурной динамики. В отличие от других способов рассмотрения изменчивости в обществе и культуре здесь областью наблюдения и анализа становится в первую очередь то, что происходит между людьми, а затем — в какие события и их последовательности это воплощается и какова их значимость для ситуации.

4. Такая аналитическая модель равно применима к теоретическому описанию межличностных, межгрупповых, межкультурных взаимодействий и коммуникаций, поскольку при ответах на вопросы, с какой целью (по какой причине), каким образом, в каком контексте осуще-

ствляется интеракция, речь идет о людях, а не об организационных и институциональных структурах.

Итак, концепция интеракции, которая, как было показано, базируется на достаточно обоснованных антропологических универсалиях, представляет собой перспективный инструмент для изучения социокультурной динамики. На этом микроаналитическом уровне становятся очевидными фундаментальные механизмы, обуславливающие динамику воспроизведения и изменения социокультурной реальности. Пока исследования в этом направлении только начинаются, и охватывают весьма узкую ее область. Однако уже сейчас понятно, насколько они перспективны. Ведь знание антропологических механизмов существования искусственного мира людей на микроуровне отношений между ними позволяет последовательно перейти к теоретическим конструктам более высокой степени обобщенности. В результате появится возможность точнее реконструировать и прогнозировать социокультурные процессы в исторических масштабах времени.

Все сказанное свидетельствует о том, что современный антропологический взгляд на интеракцию серьезным образом отличается от функционалистских построений, акцентирующих в большей степени результаты совместной активности людей, чем ее процессы. И хотя более поздние исследования продолжают базироваться на концепции интенционального действия и ограничиваются символическим уровнем социокультурной реальности, процессами коммуникации, определенный сдвиг в направленности научного поиска уже наметился.

Во-первых, выделение таких специальных областей познания, как интерессубъективность, дискурс, текст, контекст и т. п. подразумевает возможность сфокусировать внимание на том, что происходит между людьми, являясь процессом и результатом их совместной активности. В этом случае проясняются вопросы о том, каким образом у людей появляются разделяемость представлений о связях с окружением и их конвенциональное закрепление в символической форме, помимо процессов социализации.

Во-вторых, переход от функционалистского взгляда на совместную активность людей к драматургической метафоре означает расширение сферы ее изучения и выход за пределы ее рассмотрения только с институциональной, нормативной точки зрения. Об этом, в частности, свидетельствует все усиливающийся интерес к теме повседневной реальности и интерактивным способам ее воспроизведения. Она имеет особую значимость для антропологии, где обыденная жизнь людей всегда была первостепенной предметной областью изучения.

В-третьих, антропологическая трактовка интеракции открывает богатые возможности в изучении микродинамики социокультурных процессов. Причем, как уже отмечалось, вне зависимости от уровня — межличностного, межгруппового, межкультурного — их рассмотрения. Внимание к факторам и механизмам, обуславливающим формы, содержание, направленность процессов интеракции, их возникновение и окончание, позволяет узнать о природе изменчивости совместной жизни людей гораздо больше, чем попытки реконструировать историю.

В целом можно сделать вывод, что современная концептуализация интеракции только формируется, новые компоненты ее исходных оснований пока соседствуют с предыдущими теоретическими допущениями, и они не складываются в общую программную схему. Однако появившиеся в этой области познавательные тенденции в контексте постмодернистских идей указывают на перспективность темы интеракции для изучения механизмов устойчивости и изменчивости социокультурной реальности.

Литература

- Alexander J.C.* Action and Its Environment: Toward a New Synthesis. N. Y.: Columbia University Press, 1988.
- Altman I., Rogoff B.* World view in psychology: trait, interaction: organismic and transactional perspective // Handbook of Environmental Psychology. Stokols D. and Altman J. (eds.). N. Y.: Wiley, 1978. Vol. 1.
- Archer M.S.* Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action // British Journal of Sociology. 1982. № 33. P. 455–483.
- Barker R.G.* Ecological Psychology. Stanford: Stanford University Press. 1968.
- Bateson G.* Steps to an Ecology of Mind. N. Y.: Ballantine, 1972.
- Baum A., Singer J.E., Valins S.* (eds.). Advances in Environment Psychology. Vol. 1: The Urban Environment. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1978.
- Berger P.L., Luckman T.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. N. Y.: Doubleday, 1966.
- Blumer H.* (ed.). Symbolic Interactionism. Englewood Cliffs, N. Y.: Prentice-Hall, 1969.
- Blumer H.* Symbolic Interactionism: Perspective and Method. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Boden D. and Zimmerman D.* (eds.). Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis. Cambridge: Polity, 1990.
- Bourdieu P.* The Logic of Practice. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- Bourdieu P.* The social space and the genesis of groups // Theory and Society. 1985. № 14. P. 423–744.
- Bronckart J.P.* Theories of action, speech, natural language, and discourse // Sociocultural Studies of Mind. Wertsch J.V. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- D'Andrade R.G.* The culture part of cognition // Cognitive Science. 1981. № 5.
- Davidson D.* Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Denzin N.K.* Symbolic Interactionism and Cultural Studies. Cambridge, MA/Oxford: Blackwell, 1992.
- Douglas M.* Purity and Danger. L.: Penguin, 1966.
- Emirbayer M. and Goodwin J.* Network analysis, culture and the problem of agency // American Journal of Sociology. 1994. № 99 (6). P. 1411–1454.
- Emirbayer M.* Manifesto for a relational sociology // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 103. № 2. P. 281–317.
- Emirbayer M., Mische A.* What is agency? // American Journal of sociology. 1998. Vol. 103. № 4. P. 962–1023.

- Fine G.A.* Shared Fantasy: Role-Playing Games as Social Worlds. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Fisher P., Gregory M.* (eds.). Discourse in Society: Systemic functional Perspectives. Meaning and Choice in Language: Studies to Michael Halliday. Norwood. N. Y.: Ablex, 1995. (Advances in Discourse Processes. Vol. 50).
- Galanter E. and Gerstenhaber M.* On thought: the extrinsic theory // Psychological Review. 1956. № 63. P. 218–227.
- Gallant M.Y. and Kleinman S.* Symbolic interactionism versus ethnomethodology // Symbolic Interaction. 1983. № 6. P. 1–18.
- Gallistel C.R.* The Organization of Action: A New Synthesis-Hillsdale. N. Y.: Lawrence Erlbaum Association, 1980.
- Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N. Y.: Prentice-Hall, 1967.
- Goffman E.* Behavior in Public Places. N. Y.: Free Press, 1963.
- Goffman E.* Frame Analysis. N. Y.: Harper and Row, 1974.
- Goffman E.* Relations in Public: Microstudies of the Public Order. N. Y.: Harper and Row, 1971.
- Gudykunst W.B., Gumbs L.I.* Social cognition and intergroup communication // Handbook of International and Intercultural Communication. Molefi K.A. and Gudykunst W.B. (eds.). Newbery Park. — L. — New Delhi: Sage Publication, 1989.
- Habermas J.* Communication and the Evolution of Society. Boston, MA: Beacon Press, 1979.
- Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and Rationalization of Society. McCarthy T. (trans.). Boston: Beacon Press, 1975.
- Hall J.R.* Social interaction, culture and historical studies // Symbolic Interaction and Cultural Studies. Becker H. and McCall M. (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 16–45.
- Handel W.* Normative expectations and the emergence of meaning as solution to problems: convergence of structural and interactionist views // American Journal of Sociology. 1979. № 84. P. 855–881.
- Harvey O.Y.* (ed.). Motivation and Social Interaction. N. Y.: Ronald Press, 1963.
- Honneth G.C., Wellmer A.* Communicative Action. Cambridge: Polity, 1991.
- Joas H.* The Creativity of Action. L.: Polity, 1996.
- Latané B.* Dynamic social impact: the creation of culture by communication // Journal of Communication. 1996. vol. 46. № 4. P. 13–25.
- Marwell G., Oliver P.E., Prahl S.* Social networks and collective action: a theory of critical mass // American Journal of Sociology. 1988. Vol. 94. P. 502–535.
- Mauss M.* The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. N. Y.: Norton, 1967 (1925).
- Maynard D.W. and Clayman S.E.* The diversity of ethnomethodology // Annual Review of Sociology. 1991. № 17. P. 385–419.
- Minsky M.* Framework for representing knowledge // the Psychology of computer Vision. Winston P.H. (ed.). N. Y.: McGraw-Hill, 1975.
- Myers T. et al.* (eds.). Reasoning and Discourse Processes. L. etc.: Academic Press, 1986.
- Nelson K.* Event Knowledge: Structure and Function in Development. Hillsdale. New Jersey. L.: Lawrence Erlbaum Publishers, 1988.
- Noble D.* Intentional action and psychology // Goals, No-goals and Own goals: A Debate on Goal. Directed and Intentional Behavior. Montofiore A., Noble D. et al. (eds.): Unwin Hyman. 1989. P. 81–100.

- Percy W. Symbol, consciousness and intersubjectivity // *Journal of Philosophy*. 1958. № 55. P. 631–641.
- Percy W. The symbolic structure of interpersonal process // *Psychiatry*. 1961. № 24. P. 39–52.
- Platow M.J., Mills D., Morrison D. The effects of social context, source fairness, and perceived self-source similarity on social influence: a self-categorization analysis // *European Journal of Social Psychology*. 2000. Vol 30. № 1. P. 69–81.
- Potter J., Wetherell M. *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behaviour*. L. etc.: Sage Publications, 1987.
- Proshansky H.M., Ittelson W.H. and Rivlin L.G. *Environment Psychology: Man and his Physical Setting*. N. Y.: Holt, Rinehart, and Winston, 1976.
- Rambo E. and Chan K. Text, structure and action in cultural sociology // *Theory and society*. 1990. № 19. P. 635–648.
- Rogoff B. *Apprenticeship in Thinking. Cognitive Development in Social Context*. N. Y.: Oxford University Press, 1990.
- Rommetveit R. On the architecture of intersubjectivity // *Studies of Language, Thought, and Verbal Communication*. Rommetveit R. and Blakar R.M. (eds.). L.: Academic, 1979.
- Sacks H. *Lectures on Conversation*. 1964–1965. 2 vols. Oxford: Blackwell, 1992.
- Sacks H., Schegloff E.A., and Jefferson G. A simplest systematics for the organization of turn — taking for conversation // *Language*. 1974. № 50. P. 696–735.
- Schegloff E. On talk and its institutional occasion // *Talk at Work: Interaction in Institutional Settings*. Drew P., Heritage J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 66–100.
- Scheuer J. Habitus as the principle for social practice: a proposal for critical discourse analysis // *Language in Society*. 2000. Vol. 23. № 2. P. 143–175.
- Sciulli D. Reconsidering interactionism's corrective against the excesses of functionalism // *Symbolic Interaction*. 1988. № 11. P. 69–84.
- Sewell W. A theory of structure: duality, agency, and transformation // *American Journal of Sociology*. 1992. № 93. P. 1–29.
- Sewell W. Three temporalities: toward a sociology of the event // *The Historic turn in the Human Sciences*. McDonald T. (ed.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.
- Spiro M.E. Some reflections on cultural determinism and relationism with special reference to emotion and reason // *Cultural Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Schweder R.A. and LeVine R. (eds.). Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1984.
- Stryker S. *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings, 1980.
- Super C.M., Harchess S. The developmental niche: a conceptualization at the inference of society and the individual // *International Journal of Behavioral Development*. 1986.
- Trevarthen C. Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity // *Before Speech: The Beginnings of Human Cooperation*. Bullowa M. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Van Dijk T.A. Dialog and cognition // *Cognitive Constraints on Communication. Representations and Processions*. Vina L., Hintikka J. (eds.). Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publ. Group; D. Reidel Publ. Co. 1984.

Vol. 2: *Life-world and System: A Critique of Functionalist Reason*. McCarthy T. (trans.). Boston: Beacon Press, 1984.

Watson R. Reading Goffman on Interaction // *Goffman and Social Organization: Studies in Social Legacy*. Smith G. (ed.). L.: Routledge, 1999. P. 138–155.

Wertsch J.V. The need for action in sociocultural research // *Sociocultural Studies of Mind*. Wertsch J.V. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wuthnow R. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Концепция медиации в социокультурном исследовании

Медиация, опосредование, означает использование орудий или артефактов, играющих существенную роль в *формировании* действия. Они *не детерминируют, не обуславливают* взаимодействие сами по себе, механически, и действены только когда их используют индивиды. «Медиация — это процесс включения потенциальных орудий в формирование действия, с одной стороны, и конкретного использования этих орудий — с другой»¹. Коль скоро медиация предполагает третью сторону в интеракции, введение этого промежуточного культурного элемента неизбежно трансформирует ее. Медиативные средства, такие как язык и технические приспособления, не просто улучшают качество взаимодействия, его приемлемость для обеих сторон. Их использование меняет поток и структуру ментальных функций участников. Язык детерминирует структуру когнитивного акта так же, как техническое орудие изменяет процесс адаптации к окружению, детерминируя форму физических операций. Новые культурные орудия могут освобождать людей от некоторых прежних ограничений, но одновременно они вносят другие, обусловленные их собственными характеристиками. «Они появляются не для облегчения деятельности, а в ответ на множество запросов, обычно не имеющих отношения к данной форме ментального функционирования. Эти средства инкорпорируются в действие самыми неожиданными способами. Действие и используемые при его совершении медиативные средства существуют в реальном мире в сложных культурных, институциональных, исторических условиях, и эти условия неизбежно формируют орудия, которые требуются для осуществления действий. Например, в исследованиях Коула мы видим, что различные формы медиации характерны для различных институциональных контекстов»². Эти медиаторы как искусственные образования, используемые в инструментальных целях, принято называть артефактами.

¹ Wertsch J.V., Del Rio P. 22–23.

² Ibid. P. 24–25.

Медиація и артефакт

Концепция артефакта базируется на теории действия, где понятие средств приводится в соответствие с антропологическими и когнитивистскими представлениями. Центральный тезис теории действия состоит в том, что структура и динамика процессов деятельности культурно опосредуются исторически развивающимися средствами, инструментами. С другой стороны, психические процессы человека, согласно культурно-исторической психологии, возникают одновременно с новыми формами поведения, «в которых люди изменяют материальные объекты, используя их как средство регулирования своих взаимодействий с миром и между собой... о таких способах опосредования принято было говорить как об орудиях труда, но я, — пишет М. Коул, — предпочитаю использовать более общее, родовое понятие «артефакт»³. Он рассматривает артефакты как искусственные, созданные человеком объекты — материальные и идеальные, — социальные по происхождению и существованию. Культура с этой точки зрения может быть представлена как совокупность артефактов, накопленных сообществом в ходе его истории.

«Артефакт есть некий аспект материального мира, преобразованный по ходу истории его включения в целенаправленную человеческую деятельность. По природе изменений, произведенных в процессе их создания и использования, артефакты одновременно и идеальны (понятийны), и материальны... При таком определении признаки артефактов равно приложимы в тех случаях, когда речь идет о языке, и в случае более привычных форм артефактов, ...составляющих материальную культуру... При таком подходе опосредование артефактами равно применимо и к объектам, и к людям, различают же эти два случая способы, которыми идеальность и материальность сочетаются у представителей этих двух категорий существования, а также виды взаимодействия, в которые они могут включаться. Этот взгляд устанавливает первоначальное единство материального и символического в человеческом познании. Это — важная отправная точка для определения отношения к непрекращающейся дискуссии в антропологии и связанных с ней дисциплинах: следует ли считать культуру внешней по отношению к индивиду, т. е. совокупностью продуктов предшествующей человеческой деятельности, или внутренней — источником знаний и представлений? Представление об артефактах как о продуктах истории человечества, являющихся одновременно и идеальными, и материальными, позволяет прекратить этот спор»⁴.

В этом же ключе Дж. Фодор трактовал ментальные процессы как осуществляющиеся посредством соответствующих репрезентаций — медиаторов, имеющих все ключевые характеристики языка, выдвинув гипотезу о существовании языка мышления⁵.

³ Коул М. Культурно-историческая психология. М., 1997. С. 131.

⁴ Там же. С. 141–142.

⁵ Sterelny K. The Representational Theory of Mind. Oxford (England), Cambridge (MA), 1990. P. 24.

На ранних этапах формирования когнитивной антропологии считалось, что знания структурируются в парадигмы и таксономии, которые, в свою очередь, состоят из концептуальных узлов. Сегодня, когда в центре внимания оказалась интеракция, исследователи обратились к понятию схемы как опосредующего звена коммуникации, ставшему центром дискуссий в последние десятилетия. Через сравнительные исследования разрабатывались типологии их структур, изучались функции в процессах медиации, отыскивались универсальные свойства и признаки. В настоящее время общее понятие схемы применительно к этим процессам определяется тремя ключевыми признаками схемы: 1) упрощают опыт; 2) облегчают логический вывод и 3) необходимы в процессе целеполагания» и используются каждой из сторон⁶.

Обращение к этой концепции при изучении интеракции открывает возможность углубленного анализа когнитивных способов ее организации и динамики. Исследования познания обнаружили множество различных структур знания, отвечающих общему определению схем. Это классификационные парадигмы и таксономии, которые устанавливают связи между понятиями, упрощают логический вывод, идентификацию и номинацию в коммуникативных процессах. Н. Квин отнесла к ним дефиниции слов⁷; к ним предположительно относятся семантические сети, сценарии, ментальные модели, метафоры⁸. «Интуитивно понятно, что все эти структуры одного и того же типа, хотя различные признаки каждой адекватно не определены»⁹.

Когнитивные схемы (модели) представляют собой концептуальные абстракции, обусловленные работой мозга, кумулирующего соответствующую информацию и осуществляющего связь между внешними воздействиями, принимаемыми органами чувств, и поведенческими реакциями. Эти абстракции составляют основу изучения всех информационных обменов между человеком и окружением — восприятия, понимания, категоризации, планирования, узнавания, разрешения проблем, принятия решений. Они наделяются структурными и процессуальными характеристиками. Через них репрезентируется знание, относящееся к объектам и ситуациям, событиям и действиям, их последствиям. Базовые и инвариантные аспекты когниций размещаются на высших уровнях схематических структур, тогда как изменчивые (или slots), сопоставимые с элементами окружения, — на нижних¹⁰. Это своего рода процессоры, благодаря которым осуществляются интерпретации поведения и опыта, а также оценки соответствия между их компонентами и феноменальными элементами. Если связь между переменными, в которых описывается ситуация, подкрепляет ожидания,

⁶ Keller J.D. Schemes for Schemata. In: Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. (eds.) *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge. 1994. P. 59–60.

⁷ Quinn N. «Commitment» in *American marriage: a cultural analysis* // *American Ethnologist*. 1982. № 9. P. 775–798.

⁸ Casson R. Schemata in cognitive anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1983. 12. P. 429–462; Lakoff G. *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago. 1987.

⁹ Keller J.D. Schemes for schemata. In: *New Direction...* P. 61.

¹⁰ Rumelhart D.E. *Schemata...* 1980.

предусмотренные схемой, то из рассмотрения исключаются альтернативные когнитивные модели.

Для объяснения того, как лексические и грамматические формы в языке одновременно структурируют и выражают основные схематические представления, лингвисты в когнитивных исследованиях используют концепцию фреймов¹¹. Фреймирование предполагает, что лексические единицы, грамматические категории и правила связаны в памяти со схемами и их частями. В процессе коммуникации лингвистические формы, используемые говорящим, актуализуют схемы на уровне сознания слушающего. В свою очередь, он обращается к лингвистическим формам, в которых категоризируются схемы и которые обеспечивают средства их вербализации. Лингвистические выражения — это приоритетный инструмент, используемый исследователями для интерпретации вербальных материалов — устных и письменных. Они исходят из допущения о наличии связи между языком и познанием при изучении концептуальных категорий и систем, характерных для изучаемого текста.

Когнитивные схемы считаются состоящим из нескольких суб-схем, каждая из которых по-своему взаимодействует с элементами феноменального мира и структурно связывается с другими двумя способами:

- иерархически: общие схемы генерализуют «выходы» специфичных, которые в свою очередь обобщают функционирование суб-схем, состоящих из исходных переменных;
- горизонтально: одни схемы предшествуют другим в порядке временной и причинной последовательности.

Классификационные системы представляют собой иерархически упорядоченные когнитивные модели, где общие концептуальные категории представлены на высших уровнях в комплексе схем, а специфичные категории — на низших¹². В этих сложных конструктах иерархические и горизонтальные связи не являются взаимоисключающими.

Когнитивные схемы по-разному располагаются на шкале «общее — специфичное»:

- универсальные, одинаковые для всех классов людей;
- идиосинкратические, уникальные для индивидов;
- культурные — не уникальны для индивидов и не всеобщы, но разделяются большинством членов отдельных сообществ¹³.

В ряду когнитивных схем выделяются также сценарии событий. Это сложные когнитивные модели, структурированные посредством горизонтальных связей¹⁴ и вертикально подчиненные более общим катего-

¹¹ Fillmore C.J. Topics in lexical semantics. In: Cole R.W. (ed.) Current Issues in Linguistic Theory. Bloomington, 1977; Chafe W.L. Creativity in verbalization and its implications for the nature of stored knowledge. In: Givón T. (ed.) Syntax and Semantics. V. 12: Discourse and Syntax. N. Y., 1979. P. 151–189.

¹² Minsky M. Framework for Representing Knowledge. In: Winston P.H. (ed.) The Psychology of Computer Vision. N. Y., 1975. P. 234–240; Schank R.C., Abelson R.P. Scripts, Plans, Goals and Understanding: an Inquiry into Human Knowledge Structure. Hillsdale, N. Y., 1977.

¹³ Casson R.W. (ed.) Language, Culture and Cognition: Anthropological Perspectives. N. Y., 1981. P. 20–21.

¹⁴ Quinn N. Commitment in American marriage: a cultural analysis. In: Dougherty J.W.D. (ed.) Directions in Cognitive Anthropology. Urbana. 1985.

риям. Сцены в каждом таком сценарии, как и классификационные единицы, подчинены ему как целому в качестве составляющих и связаны между собой причинным или случайным образом. В их рамках действия и внутренние состояния индивида взаимообусловлены: состояние следует за действием или сопровождает его обычным либо необходимым образом, и действие по инерции либо обязательно следует или сопутствует состоянию. В сценариях событий выделяются следующие основные типы причинных связей:

- результирующая — действие имеет результатом изменение состояния;
- возможная — состояние делает возможным действие;
- невозможная — состояние делает действие невозможным;
- иницирующая — состояние или акт иницируют друг друга;
- обосновывающая — состояние является основанием для действия.

Важным медиатором в контексте отношений людей с окружением считаются категории — прототипы. Они определяют значения концептов в терминах связей между отдельными свойствами означаемых, называемыми «отличительными признаками», «семантическими компонентами», «критериальными атрибутами»¹⁵. Это родовая репрезентация понятия, которая используется в качестве стандарта для оценки типичности означаемого с точки зрения подобия, или степени сходства с прототипом. Единицы, обладающие свойствами (не обязательно всеми), определяющими прототип, называются примерами понятия. Таким образом, принадлежность к категории-прототипу определяется в терминах большего или меньшего подобия: единицы считаются приблизительноными примерами категорий и различаются по степени полноты представленности составляющих их признаков¹⁶.

Итак, понятия артефакта, схемы и родственные ей — фреймы, сценарии — и их составляющие уходят корнями в когнитивную теорию и используются различными авторами для обозначения ряда взаимосвязанных, но не тождественных концептов, значимых для изучения интеракционных процессов.

Культура с этой точки зрения представляет собой реальность, сконструированную людьми в процессах взаимодействий и коммуникаций, значительная часть которой является производной интенциональности людей, а другая обусловлена собственными характеристиками артефактов. Считается, что «интенциональные миры», обусловленные психическими свойствами человека, существуют как производные совместной активности людей, чьи представления, желания, предпочтения, взаимные ожидания и ограничения порождают их компоненты и оформляются ими. Таким образом, искусственный мир людей, обусловленный их интенциональностью, состоит из порожденных ею артефактов. При этом

¹⁵ Fillmore C.J. Frame semantics. In: Linguistic Society. Seoul. 1982; Lakoff G. Women, Fire, and Dangerous Things. Chicago, 1987.

¹⁶ Kempton W. The Folk Classification of Ceramics: A Study of Cognitive Prototypes. N. Y., 1981; Kronenfeld D.B., Armstrong J.D., and Wilmoth S. Exploring the internal structure of linguistic categories: an extensionist semantic view. In: Dougherty J.W.D. (ed.). Directions in Cognitive Anthropology. Urbana, 1985.

центральной посылкой является утверждение о существовании «глубинной связи между конкретным окружением, в котором существует человек, и фундаментальными отличительными категориями его разума: окружение человека наполнено приспособлениями, орудиями (адаптацией), схемами поведения предыдущих поколений в овеществленной (в значительной степени) внешней форме»¹⁷.

Включение артефактов во взаимодействия и коммуникации людей создает новые структурные отношения, в которых эти культурные опосредования и естественные (непосредственные) моменты действуют по принципу синергии. «Путем активных попыток приспособить окружающую среду к своим целям люди включают в свои действия дополнительные средства (в том числе, что очень важно, и других людей), создавая тем самым отчетливые тройственные отношения между субъектом, объектом и посредником»¹⁸. В этом контексте понятие «опосредованное действие» предполагает наличие тесной связи между социальными коммуникативными и индивидуальными психологическими процессами. Порождаемая ею ментальность (mind) рассматривается как то, что, во-первых, социально распределено и, во-вторых, связано с понятием опосредования. Термины «ментальность» и «ментальный акт» соотносимы с сообществами так же, как и с индивидами. Но с точки зрения интеракции речь идет не о коллективном сознании, а о социальной распределенности ментальной активности, которая рассматривается в ее сопряженности с медиативными средствами. Даже когда ментальные акты осуществляются индивидом в полной изоляции, они в известном смысле социальны, поскольку выполняются с помощью культурных инструментов, таких, например, как язык или числовые системы.

Из сказанного следует, что когнитивизм помог преодолеть антипсихологизм символизма, сохраняя все его конструктивные возможности. Дискуссии между их сторонниками разворачивались вокруг вопроса: существуют культурные системы внутри или вне человеческого сознания? Когнитивная антропология связана с изучением сознания человека. Соответственно основное внимание уделяется культурно обусловленным представлениям людей. В рамках же символической антропологии изучаются объективированные артефакты, а содержание сознания людей не является предметом рассмотрения. Однако с точки зрения интеракции становится возможным объединение этих позиций, поскольку предполагается изучение опосредованной артефактами взаимосвязи внутренних и внешних систем значений и тех их свойств, которые порождают у людей побуждения к совместной активности, предполагающей формирование интересубъективности.

Нередко в этом случае говорят о «дискурс-центрированной» позиции. Предметами размышлений и обсуждений людей практически всегда являются они сами, их действия, чувства, интенции. Они значимы для людей, поскольку в их ходе рефлексировается социальная реальность. Соответственно важно понять природу интересубъективности в культу-

¹⁷ Коул М. Культурные механизмы развития // Вопросы психологии. 1995. № 3. С. 5.

¹⁸ Коул М. Культурно-историческая психология. 1997. С. 143.

рах, что, в свою очередь, предполагает анализ порождающих и опосредующих ее процессов¹⁹. Актуализируясь в дискурсивных процессах, она влияет на формирование социокультурного окружения. А дискурс, конституирующий социальный и индивидуальный аспекты реальности в обыденных взаимодействиях и коммуникациях, становится предметной областью изучения.

«Дискурс-центрированное» исследование, имея дело с концептами и символами, более ориентировано на изучение «я» и личности в соотношении с когнитивным, коммуникативным и социально-институциональным факторами в культуре»²⁰. Поэтому Д. Уайт по-своему интерпретирует традиционное противопоставление психологической и символической ориентаций, дуализм понятий «я» и «общество»: приватное – публичное, эмоция – разум, индивид – общество. Оно отразилось и в разведении понятий «личность» и «self», где первое соответствует дюркгеймовскому фокусу на коллективных представлениях и идеологии, а второе – психологическим, рефлексивным формам субъективности²¹. В психологической антропологии широко распространена оппозиция «культура» и «личность». Уайт считает, что все эти понятия нельзя рассматривать ни в синкрезисе, свойственном ранним антропологам, ни вне контекста их взаимодействия²². Понятие дискурса вводится, чтобы избежать такого противопоставления, поскольку охватывает и субъектный, и социальный аспекты, позволяя проследить движение от внутрличностных процессов к конструированию социальных связей и институтов, от индивидуальных значений к разделяемым символам.

В символической антропологии индивид рассматривается как производная общества. В психологической антропологии предметом интереса является субъективность носителя культуры. Их объединение открывает возможность понять, как в процессах коммуникации коллективные представления, присущие культуре, складываются из индивидуальных представлений ее носителей, репрезентируемых в конвенциональных символах.

Символизация подразумевает побуждение к установлению связи между означаемым и означающим. Различается несколько типов побуждений такого рода. Схематизирующую активность в конструировании первичных знаков называют идеогенетической. Естественный символизм, или эмпирическая мотивация к построению знаков, подразумевает, что связи между признаками явления закрепляются в культурно установленном символе. Этим объясняются сходные (но не универсальные) распределения некоторых символических ассоциаций среди различных культур, например: кровь и родство, физические признаки и жизненные силы или сексуальность. Конвенциональность знаков определяется подобными объединениями признаков, внутренними по отношению к культуре. В антропологии существует точка зрения, что все

¹⁹ White G.M. Ethnopsychology. In: Schwartz T., White G.M., Lutz C. (eds.) *New Directions...* P. 23.

²⁰ Ibid. P. 38–39.

²¹ Lee B. (ed.) *Psychological Theories of the Self*. N. Y., 1982.

²² White G.M. *Op. cit.* P. 39.

компоненты культуры обусловлены такого рода побуждениями. Они определяют директивную функцию артефакта, указывающую на цели и способы его использования. Это относится и к символам.

Обращаясь к описанию поведения индивида в культурном контексте, Д'Андреа задается вопросами: являются ли частью личностной психологии как науки цели и ценности, неизбежно сопряженные с комплексом психических процессов, таких как побуждения или предпочтения? Можно ли объяснить связь между символом и мотивом только результатом социализации и есть ли символы, которые можно понять вне связи с мотивами? Не является ли включение в систему значения директивной и аффективной функций смешением индивидуального и культурного уровней анализа? Эти вопросы, по его мнению, разрешаются, если исходить из предпосылки, что изучение культуры связано с изучением личностных процессов. В этом случае установки, потребности, защитные механизмы, будучи психическими явлениями, считаются относящимися к понятию личности как производной культуры, а из межличностных связей выводятся институционализация и разделяемость²³.

В символической антропологии культура изучается через объективированную систему значений, а в когнитивной антропологии система-значение рассматривается как продукт ментальной активности. При этом допускается, что наиболее существенные значения могут находиться вне поля сознания действующего субъекта, локализоваться в бессознательном. Представители символической антропологии возражают против необходимости при рассмотрении культуры обращаться к ментальным процессам и подчеркивают публичную и коллективную сущность феноменов культуры как «социально установленной структуры значений»²⁴. Психологические антропологи, например М. Спиро, указывают на то, что понимание культуры как публичной системы по определению исключает мысли и эмоции как субъективные факторы из ее анализа. Такое жесткое разведение теории культуры и психологии, индивидуального опыта и социальных значений непродуктивно. Д. Уайт, например, полагает, что задача современной антропологии состоит в определении способов влияния индивидуального опыта на формирование социальных значений и влияния социального опыта на формирование индивидуального. И то, и другое обнаруживается, по Уайту, при анализе дискурса.

Такому анализу соответствуют идеи Д'Андреа, который рассматривает культурные модели как когнитивные схемы, а внешнюю среду как имеющую физическую и социальную составляющие. Тогда культура считается, с одной стороны, частью окружающей среды, а с другой — механизмом организации познания. Посредством культурно организованного познания люди получают информацию о внешнем мире. Когниция, как единица познания, согласно Коулу, может быть описана как результат взаимодействия между сознанием и внешним миром, а наи-

²³ White G.M. Op. cit. P. 98.

²⁴ Geertz C. Thine description: toward an interpretative theory of culture. In: The Interpretation of Culture. N. Y., 1973. P. 12.

более естественный способ, которым культура включается в поле зрения когнитивной науки — это понятие артефакта²⁵.

Культурные категории как артефакты означают целостности, предполагающие как понимание сопутствующих каждой из них символических значений, так и следование предусматриваемым ей конвенциональным правилам. Их выделение и содержание — это социальные соглашения о том, «что чем считается». Категории, созданные по таким конститутивным правилам, являются абстракциями, но они могут быть воплощены и физически.

Репрезентативная, конструктивная, директивная и эвокативная функции категорий являются следствием специфичной организации человеческого мозга, биологический и психологический потенциал которого стимулируется культурными системами значений. «Широко распространено мнение, — пишет в этой связи Коул, — что разум и эмоции обычно конфликтуют и что эмоции — производная более животной и менее продвинутой части человеческой психики. Я уверен, что этот тезис ложен: мышление и чувствование — это параллельные процессы, развивающиеся одновременно»²⁶.

В этом же контексте следует рассматривать и сценарии, которые не существуют как изолированная система репрезентации. Они не только связаны друг с другом, но являются частью более обширной базы знаний, обусловленной культурными и социальными представлениями и ценностями, актуализированными в интеракциях.

Теоретическое сближение когнитивной и интерпретативной позиций произошло благодаря изменению представлений об образовании понятия. Была пересмотрена классическая модель классификации представляющая категории как совокупность необходимых и достаточных признаков выделяемого объекта. Выяснилось, что для категоризации не нужен их полный набор. Объект распознается по совокупности типичных проявлений определенной категории как прототипической модели, с которой сравнивается поступающая информация. Иными словами, классификация есть результат не перебора признаков, а поиска аналогий воспринимаемого с прототипом. Существует предположение, что способность к такому сопоставлению врождена человеку, тогда как сложные формы познания культурно обусловлены. Концепция хранимых в памяти прототипов предполагает, что базовые понятия и категории формируются путем сравнения с ними вновь поступающей информации. Соответственно схематизация и обусловленное ею построение значений основаны на поиске аналогий. Такой поиск подразумевает взаимодействие индивида с окружением, поскольку его сенсорная практика опосредуется конвенциональными культурными символами (языковыми и пр.) и референтами, которые, в свою очередь, унифицированы в сознании за счет схематизации. В результате культурно организованный мир, т. е. мир значений, воспринимается субъектом как «естественный факт».

²⁵ Cole M. Culture and Cognitive Science. Talk Presented to the Cognitive Science Program. U.C. Santa Barbara. 15 May. 1997.

²⁶ Ibid. P. 100.

Процесс схематизации при формировании индивидуальных, субъективных знаков осуществляется в простых формах. На уровне культуры индивиду предлагаются сложные социально разделяемые модели упорядочения элементов его практического опыта. Такие модели образуются в процессах интеракции и обеспечивают «скоординированную схематизацию» и значения, общие для всех членов сообщества. Такие конвенциональные (в противоположность чисто индивидуальным) модели придают им базовую ориентацию, называемую *интерсубъективностью*. Следовательно, значение рождается дважды: первый раз в социокультурной практике в форме конвенциональных схем; второй раз — в ходе индивидуальной схематизации. Связь между конструированием значения на индивидуальном и социальном уровнях опосредуется культурными моделями. Это позволяет понять, как конвенциональные репрезентации интериоризируются и приобретают побудительную силу.

Место артефакта в контексте представлений о культуре

Все сказанное позволяет в ответ на вопрос: где локализируются культурные значения — в культурно продуцируемых сообщениях или в сознании людей, интерпретирующих их, — провести различие между сообщением и значением. Прежде ментальный процесс нередко представлялся как внутренняя манипуляция с репрезентациями внешних знаков. Но в современной когнитивной антропологии значение трактуется как отдельная целостность, имеющая сложные принципы организации. Эти внутренние формы, называемые «схемами», рассматриваются как составленные из абстрактных сетей, подобных строению грамматических предложений. «Представляется, что в этом отношении целесообразно использовать различные термины для внутренних значений и внешних знаков. Термин «система-значение» скорее подходит для ментальных структур и процессов, а термин «символ» — для внешних знаков»²⁷. Соответственно представленное в символах сообщение интерпретируется с помощью систем значений.

Трактовка сообщений — это конструирующая деятельность, предполагающая наличие познающего субъекта, культурно организованного внешнего мира и опосредующей схемы интерпретации. Это позволяет рассматривать культурно мотивированные практики их взаимодействия как порождающие и использующие значения. В свою очередь, понятие значения примиряет предположение, что культурные схемы управляют когнитивной активностью и одновременно являются ее продуктами, с конструктивистской концепцией ментальных репрезентаций²⁸.

Отправной точкой в этом случае являются восприятие и его культурные рамки, которые ограничивают область связей человека с окружением, конструируя таким образом культурные объекты и придавая им определенные значения, обусловленные характером, назначением

²⁷ Cole M. Culture and Cognitive Science. P. 104.

²⁸ Ibid.

этих связей. Они, как уже говорилось, обозначаются как артефакты, или искусственные объекты, которые можно разделить на: материальные; идеальные; когнитивные (репрезентация или «схема» объекта на уровне представлений); модели действия с объектами (в том числе сценарии, т. е. культурно обусловленные модели поведения); «интенциональные миры»; «интенциональные действия». Из них строятся и с их помощью интерпретируются сообщения о том, «что происходит».

Итак, связи людей с окружением опосредованы артефактами, в том числе когнитивными схемами, которые направляют и организуют индивидуальное мышление, структурируя отбор, сохранение и использование информации. Термин «схема» используется для обозначения структур знания, части которого соотносятся друг с другом и с заданным прототипом как целым²⁹. «Схема включает в себя сеть связей, которые сохраняются во всех частных случаях ее действия»³⁰. Выделяются схемы знаний об объектах, ситуациях, событиях, последовательностях событий, действий — все это вторичные артефакты, механизмы отбора значимой для индивида информации. Они указывают на то, как связаны между собой определенные существенные элементы окружения, оставляя возможность «включения других, менее существенных элементов по необходимости в соответствии с обстоятельствами»³¹.

Культурные схемы составляют значимые опосредующие звенья в коммуникациях между членами любой социальной группы. Они относятся к физическим объектам, социальным взаимодействиям, построению суждений, значениям слов. Совокупность таких схем, характерную для группы, Коул вслед за Д'Андреа называет культурными моделями. Такие модели обеспечивают основу для интерпретации опыта и регуляции поведения в контексте социокультурных взаимодействий и коммуникаций. При изучении повседневности особую значимость имеют схемы событий, часто называемые сценариями, где определены участники, выполняемые социальные роли, используемые объекты и внутренние причинные связи. Сценарии, как и культурные схемы, организуют действия участников интеракций и позволяют возвращаться к ним, не согласовывая каждый раз заново. Освоение сценариев составляет важный аспект социализации.

Ришар выделяет четыре основных характеристики, определяющих схемы как:

- блоки знания, которые, с одной стороны, неделимы и восстановимы в памяти как таковые, а с другой — автономны относительно других когниций;
- комплексные объекты, сконструированные из элементарных единиц — концентров действий, связей или схем, являющихся более общими;
- общие и абстрактные структуры, приложимые к разнокачественным ситуациям, т. е. содержащие несколько переменных или сво-

²⁹ Mandler G. *Cognitive Psychology: An Essay in Cognitive Science*. Hillsdale (N. J.), 1985.

³⁰ Rumelhard D. *Schemata: the building blocks of cognition*. In: Spiro R., Bruce B., and Brewer W. (eds.) *Theoretical Issues in Reading Comprehension*. Hillsdale (N. J.), 1978. P. 3.

³¹ Коул М. Культурно-историческая психология. С. 149.

бодных мест, заполняемых специфичными элементами конкретной ситуации, связанной с этой схемой;

- структуры, выражающие знание общего порядка и используемые в разных целях: понимать, исполнять, делать умозаключение. Они описывают организацию «части – целое»³².

Схемы выполняют важные функции при восприятии и понимании сообщения. Во-первых, обуславливая первичные интерпретации, они определяют форму воспринимаемого фрагмента. Во-вторых, они используются при пересмотре запоминаемой информации, что ведет к реконструкции первичной интерпретации. С точки зрения опосредования отношений людей с окружением особую значимость приобретает достаточно обоснованное предположение, что запоминаются скорее интерпретации события или текста, а не они сами.

Восприятие и понимание внешних событий описывается как процесс выбора и верификации концептуальных схем, объясняющих наличную ситуацию. Процесс запоминания также предполагает выбор и верификацию соответствующей конфигурации схем, объясняющих хранимые в памяти фрагменты информации. Итак, в антропологии когнитивная схема означает ментальную структуру, организующую внешние события и явления определенного класса, включая их иерархические и параллельные соотношения с другими классами событий и явлений. Она культурно обусловлена, имеет символическое выражение и используется индивидом в качестве опосредующего звена в коммуникативных процессах.

Теперь следует перейти к анализу отношений между значениями и действиями в интеракционных процессах. Согласно Д'Андреде важно различать конститутивные и регулятивные правила. Системы конститутивных правил Д'Андреде называет культурными институтами. Эти правила предполагают, что «X следует понимать как Y в контексте C»³³. С их помощью в культуре устанавливаются значения символов. Регулятивные правила определяют формы поведения, обусловленные признанием конкретных значений такого рода, т. е. влекут за собой действия. Конститутивные правила влияют на «репертуар поведения людей», с ними связаны культурные формы, такие как системы родства или политические системы. Эта связь не описывается законами логики — многие сходные правила такого рода могут быть связаны с совершенно различными культурными формами, относящимися к разным субкультурам. В совокупности оба типа правил порождают систему-значение (значение как систему), т. е. комплекс представлений и поведения людей, связанных с определенным символом.

Обычно предполагается, что значения имеют только репрезентативные функции. Отчасти это верно, поскольку репрезентация имеет высокую адаптационную ценность — культура содержит знания о том, что есть и что может быть, и эти знания предаются через их представленность. Однако некоторые элементы значения как системы имеют ди-

³² Ришар Ж.Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М., 1998. С. 36 – 37.

³³ Ibid. P. 91.

рекативную и побуждающую (эвокативную) силу, которую человек ощущает как необходимость или обязанность совершить конкретный акт. С этим связаны два типа порождения мотивов: угроза социальных санкций и следование собственной системе ценностей.

Система-значение есть нечто большее, чем просто конституированная целостность. Она включает также и субъективный аспект, т. е. представление субъекта о значении зависит от того, чем это значение является, по его мнению. Соответственно культурные системы-значения имеют репрезентативную, конструктивную, директивную и эвокативную функции, т. е. значения представляют окружение, выделяют культурные целостности, предписывают определенные действия, вызывают определенные чувства.

Оперирование схемами начинается с проверки степени их адекватности тому, что происходит в реальности, т. е. с определения значения составляющих их переменных. Если схема не проясняет отдельных аспектов ситуации, то индивид может либо продолжать уточнять связанные с ней значения, либо признать ее неадекватной и искать другие инструменты определения ситуации. Схемы также имеют предсказательную силу, т. е. на их основе делаются заключения о возможных событиях. Соответственно каждая из них удовлетворительно объясняет все (в том числе ненаблюдаемые) аспекты соответствующей ситуации, выводя таким образом индивида за пределы наблюдаемого: если у него есть схема определенного события, трудно различить, какие из его аспектов воспринимаются непосредственно, а какие — опосредованы умозрительными интерпретациями.

Схемы как активные «процессоры» с четко определенной структурой составляющих их элементов можно уподобить компьютерным программам и процедурам, чья основная функция состоит в соответствующей им обработке информации. Обычно процедура представляется сетью (деревом) отдельных ее преобразований, а выполнение процедуры — это последовательная реализация составляющих ее шагов, каждый из которых состоит из нескольких операций с входными данными. То же справедливо и для схем: это также сеть (возможно, дерево) организованных репрезентаций различных аспектов концептуального содержания понятия, закодированного схемой.

Однако процесс подразделения процедур, осуществляемых посредством схемы, на более мелкие единицы не бесконечен. Подобно тому, как основу компьютерной программы составляет набор элементарных и неразложимых инструкций для машины, схемы разворачиваются на базе элементарных единиц, которые уже неразложимы на более простые. Их Норманн и Рамельхарт называют примитивными³⁴. «Большинство действий можно разложить на более элементарные так, что фактически они могут быть названы процедурами... Некоторые из этих элементарных действий также разложимы... Где остановиться? Опыт показывает, что это следует сделать, когда мы доходим до действий, реализация которых не поддается разъяснению. Они принимаются как

примитивные, первичные, «когнитивно-проницаемые», если понятие цели характеризует их, но неприменимо к их составляющим»³⁵.

Механизмом контроля над адекватностью преобразований воспринятой информации в коммуницируемую форму считается так называемый грамматический анализатор (a parser). Это средство, позволяющее определить, является ли некоторая последовательность символов правильным предложением (т. е. составлена ли она по правилам грамматики), и если да, то какова его внутренняя структура. Иными словами, грамматический анализатор определяет, какие символы из последовательности составляют определенные элементы предложения. Подобная аналогия особенно полезна для математической лингвистики с ее аналитическими процедурами³⁶.

Иерархии когнитивных процессов сравнимы с последовательностью формирования действий. Она начинается с рефлексов и других функциональных элементов активности. Узлы ее организации более высокого уровня контролируют комбинации актов на более низком. Упорядоченные элементы, контролируемые отдельным узлом организации, функционально значимы, т. е. обслуживают решение определенной задачи или цель, на которые ориентировано действие. На вершине этой иерархии находятся узлы, называемые в психологии мотивами. Такая структура действий, предложенная Галлистелом, сходна с понятием схемы³⁷, репрезентирующей ее. Однако при изучении интеракции их следует различать.

В ходе взаимодействия с окружением у организма появляется необходимость в новых структурах активности. Обычно они образуются из элементов уже существующих форм путем деконструкции-реконструкции. Условия, при которых возникают новые системы действий, изучены мало. Предполагается, что они могут порождаться информационно-поисковой активностью организма. Повторные использования таких новообразований порождают более организованные и устойчивые структуры: их итеративное использование — с уменьшением количества, вариаций (ошибок) на каждом шагу — формирует новую устойчивую структуру, дополняющую уже существующие.

Другую сторону организации действий составляет их репрезентация в сознании индивида. Она может быть теоретически представлена двояким образом: во-первых, в виде базовой репрезентации структуры действия как такового; во-вторых, в репрезентации его перцептуальной (визуальной или кинетической) регистрации³⁸. В первом случае говорят о структуре действий; во втором о когнитивной структуре. Знания об иерархической последовательности действий репрезентируются в когнитивной системе действий; само же их выполнение порождает соответствующие схемы. Отношения между структурами действий и

³⁵ Рущар Ж.Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М., 1998. С. 39.

³⁶ Kaplan R.M. A general syntactic processor. In: Eustin R. (ed.) Natural Language Processing. N. Y., 1973.

³⁷ Gallistel C.R. The Organization of Action: A New Synthesis. Hillsdale N. Y., 1980.

³⁸ Piaget J. The Origin of Intelligence in the Child. L., 1953.

их вторичными когнитивными отображениями мало изучены. Многие когнитивные структуры репрезентируют именно эти вторичные образования, и чаще всего в визуальной форме.

Образование новых систем действий требует значительной затраты когнитивных усилий. На этом этапе каждый структурный элемент перед включением в нее тщательно проверяется. Когда она уже сформирована, отдельные действия при ее активизации начинают выполняться автоматически.

Предполагается, что при включении определенных структур активности связи устанавливаются между несколькими системами действий и вторичными схемами. Обе структуры не изоморфны друг другу. Когнитивная схема — это аббревиатура, набор ключевых составляющих символизированной системы действий. Механизм, превращающий когнитивную систему действий в их осуществление, реальную последовательность единиц активности, пока неясен.

Отношения между системами действий и их вторичными репрезентациями в когнитивных схемах отображаются в культурных моделях познавательных связей людей с окружением, в технологии, науке и т. п. Они выполняют в обществе те же функции, что и индивидуальные модели в отношении связей личности с окружением. По мере того как когнитивные схемы развиваются, люди начинают лучше понимать свои возможности в использовании освоенных навыков³⁹.

Вторичные репрезентации действий позволяют индивиду квалифицировать проявления активности — свои и других. При оценке себя в качестве актора он основывается на самовосприятии, которое формируется вторичными схемами действий и позволяет определить их как ориентированные на кооперацию, конфликт, партнерство с другими, оценить их как полезные или неэффективные. Иными словами, схемы действий определяют критерии их категоризации и оценки.

Различия между системами действий и их вторичными репрезентациями соответствуют тем, что обнаруживаются в интерактивных процессах между процедурными и декларативными знаниями. Действия по определению являются процедурами, а соответствующие знания не всегда осознаны и вербализованы — в отличие от декларативных. Вторичные схемы декларативно опосредуют процедурные знания⁴⁰.

Все эти микродинамические построения в сочетании с понятием интенциональности в контексте интеракции приводят к представлению о событии. Оно определяется как продукт целенаправленной совместной деятельности людей, оперирования объектами, взаимодействия ради достижения определенного результата. «Поскольку события производны от целей, они обычно получают условные названия (ярлыки) и ограничиваются некоторыми рамками... События как таковые структурированы. Они характеризуются определенной временной и причинной последовательностью и являются сегментами активности, каждый из которых [в свою очередь, может состоять из событий]... «Обобщенные репрезентации события» (generalised event representations — GER)

³⁹ Gentler D., Stevens A. (eds.). *Mental Models*. Hillsdale, N. y., 1982.

⁴⁰ Mandler G. *Cognitive Psychology*. P. 45.

структурированы так же, как и сами события, т. е. имеют ту же структуру. Однако нет гарантии, что важные характеристики их структуры будут репрезентированы в каждой конкретной GER... Кроме того, вербальные описания события могут не полностью отражать структуру GER. Поэтому проводится различие между самим событием, его ментальной и вербальной репрезентацией». Когнитивную схему события принято называть сценарием. Он «является одним из типов GER. GER — обобщенное понятие; ER* — указывает на одновременность специфических и общих репрезентаций. О «сценарии» говорят, когда есть уверенность, что обсуждаемые GER соответствуют сценарной модели. Термины «эпизод» и «событие» соотносятся как знак и тип»⁴¹.

Сценарий с этой точки зрения представляет собой упорядоченную последовательность действий, разворачивающихся в определенном пространственно-временном контексте и подчиненную определенной цели. В его рамках фиксируются акторы, обязательные и факультативные действия, соответствующие достижению намеченных целей в определенных обстоятельствах. Его можно разделить на слоты, структурные единицы, включающие в себя акторов, действия, объекты действий, и требования к их заполнению. Для каждого из слотов, кроме заполненных, подразумеваются «пустые» места на случай, если акторы, действия и объекты действий не определены для данного конкретного контекста.

По базовым характеристикам сценарии сходны с другими когнитивными схемами, но и отличаются от них. Подобно другим схемам, сценарий — это когнитивная система, где часть подразумевает наличие целого, а целое есть нечто большее, чем сумма его частей. Если он адекватно описывает некоторую ситуацию, то можно предсказать все ее обязательные компоненты и ожидать появления отдельных факультативных элементов, даже когда они эксплицитно не заданы. Сходство заключается также в том, что это типичные схемы. Идет ли речь об одном событии или о серии повторяющихся, считается, что сценарий отображает структуру класса событий, а не специфичен для каждого конкретного случая. От других видов схем сценарий отличается содержанием своих базовых составляющих — действий, а также временных и каузальных связей между ними. Здесь репрезентируются события, которые осуществляются во времени и пространстве, т. е. одни элементы сценария — акты — следуют за другими и связаны в причинно обусловленные последовательности.

В соответствии с реальными событиями сценарии упорядочены, т. е. в них выделяются субсценарии (subscripts) или сцены (scenes), а также наряду с основными альтернативные линии движения (paths). Проводятся различия между сильными и слабыми сценариями. В слабых точно определены компоненты, но не порядок их появления; в сильных фиксируется и то, и другое. Вместе с тем большинство из них допускает некоторую вариативность каждой из составляющих и их сочетаний.

Сценарии выполняют важную функцию в опосредовании социального взаимодействия. В них интегрированы знания не только об объек-

* ER — репрезентация события (event representation).

⁴¹ Nelson K. Event Knowledge: Structure and Function in Development. Hillsdale, N. Y., 1986. P. 12.

тах и их связях, но и о людях и их отношениях. Поэтому для детей их роль значима в качестве первичных репрезентаций интерактивного опыта. Управляемые в своей повседневной активности взрослыми, они получают важную информацию об организации социокультурной жизни.

«Ключевые характеристики сценариев — это их целостность, последовательность, каузальная структура и иерархичность. Кроме того, открытость структуры допускает альтернативные линии движения и слоты, которые замещают друг друга в различных обстоятельствах»⁴². Таким образом, они рассматриваются как репрезентации событий, которые точно определяют соответствующую последовательность действий в определенном контексте. Их структуры и содержание обусловлены реальным опытом совместного существования людей. Структурные элементы, называемые слотами (акторы, действия, объекты действий), заполняются в соответствии с содержанием событий. Так как их схемы считаются системным целым, содержания отдельных слотов взаимосвязаны. Каждая схема события строится вокруг центра — целевого акта, который определяет, какие действия являются обязательными, а какие факультативными, а также порядок следования слотов. Иными словами, она репрезентирует структуру и вариативность реального опыта, и опосредует поведение в знакомых ситуациях. В таком качестве эти когнитивные структуры могут использоваться при интерпретации устного и письменного дискурса, характерного для определенных классов ситуаций: на них опираются соответствующие процессы логического вывода.

Заполнители слотов вычисляются из схемы события, даже если соответствующая информация эксплицитно не задана. Однако здесь возможны и ошибки: при ее недостаточности в сценарии слотам может быть приписано более типичное, чем нужно, содержание. Каждая сцена состоит из ряда последовательных действий, среди которых выделяются самые главные. Центральный акт, реализующий цель события, является наиболее значимым из них, поскольку на него замыкается все событие. Главные акты каждой сцены подчиняются суб-целям⁴³.

Все события, в которых участвуют люди, являются социокультурными, следовательно, сценарии репрезентируют их культурно обусловленные отношения с окружением. Исследование когнитивных процессов у взрослых людей показывает: имеющиеся у них схемы событий влияют на освоение нового опыта, помогают делать логические выводы и предсказания. Они обеспечивают когнитивное содержание знакомой ситуации, основания для интерпретации действий, акторов, объектов и отношений, включенных в данную ситуацию. Перечень функций сценариев еще раз подчеркивает их опосредующую роль во взаимодействии людей, в интерпретации сопровождающего его дискурса.

Обобщая результаты рассмотрения разных типов артефактов, следует подчеркнуть, что их порождение отнюдь не сводится к интрапси-

⁴² Nelson K. Event Knowledge: Structure and Function in Development. P. 12, 15.

⁴³ Slackman E.A., Hudson J.A., Fivush R. Actions, actors, links and goals: the structure of children's event representation. In: Nelson C. (ed.) Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, N. Y., 1986. P. 49–51.

хическим процессам. Они формируются во взаимодействиях людей и имеют интерсубъективные символические и поведенческие формы⁴⁴. Ф.К. Бартлетт, которому принадлежит идея схем⁴⁵, писал о них «как о конвенциях, социальных практиках, существующих как внутри, так и вне психики, являющихся одновременно и материализованными практиками, и психическими структурами»⁴⁶.

Если рассматривать культуру в ее динамике, то все артефакты, которые появляются в ее ходе, — это продукты взаимодействий и коммуникаций людей, связанные с адаптационными процессами, аккумулирующими парциальные решения некоторых из возникающих в их ходе проблем. Они обусловлены познавательной активностью, реализующейся как интрасубъективно, так и интерсубъективно. Это «актуализация повседневных культурных практик»⁴⁷. Хотя культура считается источником средств адаптации, таких как инструменты, культурные схемы и сценарии, подчеркивается, что индивидам тем не менее приходится затрачивать усилия на их отбор и интерпретацию применительно к конкретным обстоятельствам, на обучение способам их эффективного использования.

Итак:

«1. Артефакты являются фундаментальными составляющими культуры.

2. Артефакты одновременно и материальны, и идеальны. Они связывают людей с миром и друг с другом таким способом, в котором сочетаются свойства орудий и символов.

3. Артефакты как элементы культуры не существуют изолированно, скорее они могут быть поняты как совокупность уровней, которая включает культурные модели и специально сконструированные «альтернативные миры».

4. Существует близкое родство между ...концепцией артефактов и представлением о культурных моделях, сценариях и т. п. Использование этого родства требует представления о сценариях и схемах как об объектах, имеющих двойственную природу в процессе опосредования.

5. Артефакты и системы артефактов существуют как таковые только в отношении к чему-то еще, что разные авторы называют ситуацией, контекстом, деятельностью и т. п.

6. Опосредованная деятельность имеет разнонаправленные последствия; она одновременно изменяет субъекта по отношению к другим и связь Я — другой по отношению к ситуации в целом, а также и среду, в которой Я взаимодействует с другими.

7. Культурное опосредование предполагает также изменения в развитии, при которых деятельность предыдущих поколений аккумулируется в настоящем как специфически человеческая составляющая среды. Эта форма развития, в свою очередь, предполагает особую значимость социального мира для развития человека, поскольку только

⁴⁴ Коул М. Цит. раб. С. 152.

⁴⁵ Bartlett F.C. Remembering. Cambridge, 1932.

⁴⁶ Коул М. Цит. раб. С. 152.

⁴⁷ Hutchins E. Cognition in the World. Cambridge (Mass.), 1995.

другие люди могут создать специальные условия, необходимые, чтобы это развитие произошло»⁴⁸.

Интегративные функции артефакта

Приравнивая артефакты к «синтезированным вещам», Саймон подчеркивает их культурно-интегративную функцию. Речь идет о совместно созданных людьми объектах, о «гибридах, наполовину природных, наполовину культурно-исторических». Такое определение предполагает пересечение личностного и культурно-исторического истоков их порождения. «Артефакты в известном смысле являются моделями. Их структуры — это и своего рода «теории», и ранжированные аспекты внешнего окружения, в котором люди используют их. В то же время артефакты могут претерпевать трансформации, метаморфозы, в ходе которых внутренние репрезентации переносятся на внешние предметы. Ведь артефакты непосредственно связаны с целями, направленными действиями людей, они — функциональный аспект всех опосредованных действий. Поэтому артефакты воплощают ценности (должное); в этом смысле все культурно опосредованные действия являются, по меньшей мере имплицитно, моральными действиями»⁴⁹. А согласно Саймону, именно символическую систему следует считать «центральным артефактом, обеспечивающим адаптацию к окружению», выделив четыре критерия⁵⁰, отличающих артефакты от природных явлений. Артефакты:

- всегда являются порождением человека (синтезированы человеком);
- могут подражать природным явлениям;
- могут быть охарактеризованы в терминах функций, целей, адаптационных механизмов;
- часто обсуждаются, прежде всего в тех случаях, когда им дается определение в императивных или дескриптивных терминах⁵¹.

Функционирование артефакта — символического действия в культуре Д'Андрате описывает на примере ритуала⁵². Он устанавливает систему правил, которую индивиды знают, разделяют и принимают как руководство к действию. Эта система существует в определенном контексте культурно установленной целостности, подразумевающей социальное соглашение, что событие имеет символическое значение. Такое значение действий, совершаемых в этих условиях, проявляется не только как знание о значении символа, т. е. не только то, что совершаемые действия означают «нечто еще», нечто большее по сравнению с их непосредственным значением. Признание символа означает также следование установленному правилу и участие в его реализации.

⁴⁸ Коул М. Цит. раб. С. 158.

⁴⁹ Cole M. Culture and Cognitive Science.

⁵⁰ Simon H. Sciences of the Artificial. Cambridge, 1981. P. 27.

⁵¹ Ibid. P. 8.

⁵² D'Andrade R.G. Cultural meaning systems. In: Shweder R.A., Le Vine R.A. (eds.) Cultural Theories... P. 91.

Вартофский определял артефакты как «объективизацию человеческих нужд и намерений, уже насыщенных когнитивным и аффективным содержанием»⁵³, распределенную по уровням. Первый из них составляют первичные артефакты, непосредственно используемые в практике, — от средств производства до слов, письменных принадлежностей, телекоммуникативных сетей и мифических образов (М. Коул). Речь идет о материи, преобразованной человеческой деятельностью. Ко второму относятся как первичные артефакты, так и способы их использования. Они играют центральную роль в сохранении и трансляции представлений и способов действия и включают предписания, обычаи, нормы, конструкции и т. п. Третий уровень представлен классом артефактов, которые могут превратиться в относительно автономные «миры, в которых правила, конвенции и результаты уже не кажутся непосредственно практическими, которые можно рассматривать как арену непрактичной или «свободной» игры. Вартофский, называя эти воображаемые миры третичными артефактами, отмечает, что способы поведения, приобретенные во взаимодействии с ними, могут распространяться за пределы непосредственного контекста их использования». Коул пишет, что он связал бы эти представления об артефактах, «с одной стороны, с представлениями о схемах и сценариях, а с другой — с представлением о контексте, опосредовании и деятельности, существующем в современной когнитивной психологии»⁵⁴.

Артефакты считаются фундаментальными составляющими культуры. Ее развитие можно понимать как коэволюцию человеческой деятельности и артефактов. «Слова, которые мы произносим, социальные институты, в деятельности которых участвуем, искусственные физические объекты, которые используем, — все они служат одновременно и орудиями, и символами. Они существуют в мире вокруг нас, они организуют наше внимание и действие в этом мире и в совокупности образуют «иные миры». В процессе формирования человеческой культуры опосредование создает такой тип развития, при котором деятельность предыдущих поколений накапливается в настоящем как специфически человеческая составляющая окружающей среды. Социальный мир влияет на человека не только через действия реально существующих людей, которые разговаривают, общаются, показывают пример или убеждают, но и чрез невидимые способы действия и объекты, созданные людьми в окружающем индивида мире. Существуют предписанные формы социального взаимодействия: обычаи, схемы, ритуалы, культурные формы. Существуют искусственно созданные объекты, молчаливо насыщающие мир человеческим интеллектом: слова, карты, телевизионные приемники, станции метро. В конечном счете культурно-исторический подход М. Коула к изучению психики требует, чтобы при изучении человеческого развития мы считали изучение окружающей социальной практики неотъемлемой частью нашего исследования»⁵⁵.

⁵³ Wartofski M. Models. Dordrecht. 1973. P. 204.

⁵⁴ Коул М. Культурно-историческая психология. С. 145 — 146.

⁵⁵ Уайт Ш.Г. Предисловие // М. Коул. Цит. раб. С. 13 — 14.

Артефакты многозначны. Это видно даже на примере символа в контексте ритуала, который Тернер определял как его элементарную единицу, «сохраняющую специфические особенности ритуального поведения... элементарную единицу специфичной структуры в ритуальном контексте». Он отмечал, что у ритуальных символов чаще всего нет жестко привязанных к ним значений: «в каждой целостной совокупности или (ритуальной) системе существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (...) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении»; «доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалах»⁵⁶. В совокупности они образуют грамматику и словарь социального действия, и подобно тому как слова меняют свой смысл в различных контекстах, один и тот же символический элемент ритуала может обозначать разные «темы».

Эта многозначность обуславливается также аффективной составляющей. Во-первых, человек реагирует почти на каждый стимул. Во-вторых, некоторые символические формы сами являются организованной аффективной реакцией. В-третьих, в обыденной речи есть множество разнообразных аффективных и эвкативных форм, таких как благодарность, извинение, сожаление, поздравление, крик, шепот и т. п. Внутри систем значений каждый символ вызывает множество аффективных ассоциаций, как заученных, так и спонтанных. Известно также, что различные функциональные системы (включающие в себя людей, артефакты, способы действий) координируются с определенными символическими системами, внешними для индивидов, но организующими и оформляющими процессы и результаты познания. Изменение в этих системах может привести к модификации когнитивных процессов. Символические артефакты, воплощенные в социокультурные системы, организуют практику, в которой они используются и одновременно являются механизмами обработки информации.

Символ трактуется Бошем в духе Р. Фирта: «символ представляет нечто иное (чем он сам)»⁵⁷. «Внешне личность говорит или делает нечто, но наши наблюдения или выводы наводят на мысль, что это не следует принимать буквально — за ним стоит что-то имеющее иное значение»⁵⁸. Бош полагает, что каждое действие и любая перцепция имеют «прямое» и «непрямое» (символическое) значение, но оба они сплетены и могут быть разделены только аналитически⁵⁹. Сходным образом Д'Андреа, называя ментальные значения «значениями-системами», определяет соответствующие им элементы внешней по отношению к человеку реальности как символы. И он тоже отмечает, что одному и тому же символу люди придают разные значения в зависимости от ситуации, от контекста его использования.

В последнее время представители разных направлений в антропологии пришли к общему выводу, что адекватное описание культурных сим-

⁵⁶ Turner V. Structure and Antistructure.

⁵⁷ Firth R. Symbols, Public and Private. L., 1973. P. 22.

⁵⁸ Ibid. P. 26.

⁵⁹ Boesch E.E. Symbolic Action... P. 81.

волов — от словесных до широких познавательных систем — невозможно без определения под-лежащих им когнитивных схем. «Теория схем — это основная несущая конструкция для более сложных организаций»⁶⁰. Ранее говорилось о внутреннем их строении. Теперь следует обратиться к вопросу о том, как они обеспечивают основания для оценки приемлемости и неприемлемости способов построения категорий и суждений в определенной культуре и составляющих ее субкультурах, т. е. к функциям, выполняемым ими в организации отношений людей с окружением.

В этих теоретических рамках культурное знание представлено как сеть взаимодействующих концепций с различными связями между ними. Но не только. Например, если обратиться к таксономии, то объектами здесь могут быть любые совокупности явлений, а отношения между ними определяются включением в класс. Но сама по себе таксономическая модель не означает, что информация, организованная таким образом, адекватно отражает изучаемую культурную реальность. «Если говорить о таксономии, используемой в антропологии как формат для упорядочения изучаемых знаний, то он скорее соответствует научной культуре, чем организации знаний информантами»⁶¹. Соответственно при анализе этих и других систем такого рода следует выявить под-лежащие им когнитивные схемы

Д'Андрате считает, что схемы при организации (репрезентации) знаний выполняют функцию обобщения и упорядочения многообразных проявлений окружения и высказываний о них. Э. Хатчинс также полагает, что схемы как культурно обусловленные структуры знаний облегчают понимание реальности и построение логических выводов⁶². Другая важная функция схем состоит в том, что это интерпретативный фрейм, сформировавшийся как ментальный отпечаток прошлого опыта. Схемы направляют переживание настоящего, предвидение будущего, воспоминания о прошлом. Это производные опыта людей, проинтерпретированного в соответствии с их общей историей и традицией, «комплексы допущений или ожиданий, осваиваемые индивидами, управляющие вниманием и реконструкцией воспоминаний, помогающие логическим выводам относительно ситуаций, составляющие базу для интерпретации настоящего. Совершенно очевидно, что теории схем охватывают широкий спектр человеческой активности, а не только номинации. Точнее сказать, схемы теоретически представляются как непрерывные цепи ментальных образований»⁶³, организующих воспринимаемую информацию в определенные конфигурации, имеющие одновременно индивидуальную и социальную значимость.

Схемы упорядочены иерархическим образом: все нижележащие узлы содержат более специфичную информацию, обобщаемую на рас-

⁶⁰ D'Andrade R.G. Cognitive anthropology. In: Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. (eds.) *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge, 1994. P. 47.

⁶¹ Ibid. P. 51.

⁶² Hutchins E. *Culture and Inference*. Cambridge, MA., 1980.

⁶³ Holland D. *The woman who climbed up the house: some limitation of schema theory*. In: *New Direction...* P. 68.

положенных выше»⁶⁴. Соответственно еще одна важная функция схем в процессах познания — это трансформация непосредственных индивидуальных ощущений и восприятий в культурно разделяемые символы. Эти когнитивные структуры являются самой общей разновидностью базовых репрезентаций, составляющих когнитивную систему. Они отличаются от других, таких как логические, синтаксические, процедурные, тем, что связаны с первоначальной организацией опыта и в этом отношении пересекаются с такими понятиями, как «планы» и «образы». Их формирование осуществляется в ходе взаимодействия людей с окружением как организация опыта в направлении от дискретных переменных к общим категориям. «Схема как особая категория ментальных структур сохраняет и организует предшествующий опыт и управляет им, как и восприятием, в дальнейшем. Будучи результатом переживания определенных событий, она представляет собой их абстрактную репрезентацию»⁶⁵.

Событие воспринимается в терминах схем, которые оно актуализует, наряду с другими видами сензитивности, такими как зрительное восприятие, понимание, интерпретация. Это ограничительная отличная от других репрезентативная система, где активизация части каким-либо внешним стимулом подразумевает активизацию целого⁶⁶, увязывающего с ним подходящие элементы окружения схемы и в подобных случаях выполняют функцию селективных механизмов. Активизация одной из них обуславливает торможение других, конкурирующих. Эти процессы осуществляются автоматически и имеют несколько разновидностей. В одних обстоятельствах речь идет только о целевых ее аспектах без иных ментальных образований, в том числе репрезентаций, относящихся к событию. «Тогда ее активизация обеспечивает структурную интеграцию самой схемы применительно к цели. В результате схема приобретает более четкие ограничения и определенность, т. е. большую эффективность для последующей организации опыта. В других обстоятельствах специфичная схема может активизироваться в связи с не относящимися к ней объектам и событиям. Такие активизации обеспечивают сопряженность ментальных образований друг с другом»⁶⁷.

Итак, эти когнитивные образования участвуют в процессах интерпретации сенсорных данных (лингвистических и нелингвистических), извлечения информации из памяти, целеполагания, организации действий, распределения ресурсов. Их изучение «может стать базой для теоретического осмысления того, как люди оперируют информацией. Однако точного представления о том, что такое схемы, пока не существует, и некоторые скептики говорят о них с подозрением»⁶⁸. Тем не менее считается, что соответствующая теоретическая модель позволя-

⁶⁴ Nelson K. Event Knowledge. Structure and Function in Development. Hillsdale, N. Y., L., 1986. P. 8.

⁶⁵ Mandler G. Mind and Body: Psychology of Emotion and Stress. N. Y., 1984. P. 113.

⁶⁶ Mandler G. Cognitive Psychology. Hillsdale, N. Y., 1985. P. 37.

⁶⁷ Ibid. P. 38—39.

⁶⁸ Rumelhart D.E. Schemata... 1980. P. 33.

ет описать познавательные процессы, имея в виду, что речь идет о структурах, связывающих между собой знания о «вещах» и о том, как ими пользоваться; данные, хранимые в памяти; общие понятия; знания об объектах, ситуациях, событиях, действиях, их последовательностях. Согласно концепции прототипа, значению всех этих единиц соответствуют определенные схемы типичных (нормальных, стандартных) для них ситуаций.

Как уже говорилось, на базе таких ситуаций и когнитивных схем выстраиваются соответствующие сценарии. Согласно М. Коулу, «сценарий — это схема событий, которая определяет, кто должен участвовать в событии, какие социальные роли выполнять, какие объекты использовать и каковы (здесь) причинные связи»⁶⁹. Кэтрин Нельсон говорит о «сценариях» как об «обобщенных схемах событий», которые обеспечивают «базовый уровень репрезентации знания в иерархии отношений, восходящий через планы к целям и мотивам»⁷⁰. Они состоят из ряда сцен, которые передают содержание взаимодействия в ситуации и могут повторяться разными актерами в разное время. Иными словами, они составлены из переменных, которые репрезентируют типичные проявления фактической реализации активности. С опытом люди приобретают знания об этих переменных, об их типичных значениях и взаимосвязях, которые называются компонентами переменных и выполняют две важные функции:

- с ними идентифицируются значимые аспекты ситуации взаимодействия;
- они позволяют предполагать отсутствующие значения переменных, латентные аспекты ситуации.

Они определяют нормативную область значений для каждой ситуативной переменной и позволяют дифференциально проследить ее изменения, а также судить о вероятной зависимости от нее значений других. Иными словами, по ним судят о возможных значениях ненаблюдаемых переменных на основе значений наблюдаемых. Директивная функция сценария сходна с правилами игры, которые предписывают участникам выполнять заранее известный набор действий в определенных пространственных и временных рамках. Сценарий, детализируя ситуацию, задает структуру ее интерпретации и взаимодействия в ней с ограниченным полем вариаций.

Итак, схемы и сценарии обеспечивают интерпретацию событий, объектов, ситуаций взаимодействия, т. е. их понимание. Схемы нередко называют личностной теорией, относящейся к природе элементов окружения. Сценарии, обусловленные наборами схем, которыми располагает индивид, можно рассматривать как личностную теорию, относящуюся к типичным ситуациям взаимодействия. Основные характеристики тех и других предполагают, что они:

- включают в себя переменные;
- могут пересекаться друг с другом;

⁶⁹ Cole M. *Cultural Psychology*. Cambridge, Mass., L., 1996. P. 134.

⁷⁰ Nelson K. *Cognition in a script framework*. In: Flavell J.H. and Ross L. (eds.) *Social Cognitive Development*. Cambridge, 1981. P. 101.

- репрезентируют знания лучше, чем это делают определения;
- являются активными процессами;
- являются инструментами познания, оперирование которыми оценивается с точки зрения того, насколько они релевантны поступающей информации⁷¹ или типу взаимодействия.

Концепты схем и сценариев позволяют понять формирование первоначального символического отношения ребенка с «другим» (матерью). Опыт выполнения взаимных ролей делает возможным различия «Я» и «другого» как отдельных индивидуальностей и их когнитивных репрезентаций. С одной стороны, они дополняют друг друга — одна роль в типичных ситуациях взаимодействия не может существовать без другой; с другой — оппозиционны: индивидуальность формируется в сопоставлении с «другим». Эти движения в процессе отождествления — противопоставления характеризуют процесс имитации: в попытках быть похожим на модель ребенок должен различать в разных ситуациях себя и другого.

Нужды ребенка удовлетворяет «другой», который завершает, компенсирует и интерпретирует его действия, т. е. является «перцептуальным партнером «Я». Это партнерство составляет среду формирования идентичности, через освоение культурно обусловленных схем и сценариев. Формирование Я на поведенческом и когнитивном уровнях предполагает утверждение идентичности и исключение из нее другого. Это чередование притяжений и противостояний во взаимодействии с другими предусмотрено типичным культурными сценариями. Слова и действия первоначально принадлежат другим (прежде всего, матери). Постепенно эти «чужие проявления» в ходе реализации сценариев становятся «собственными чужими проявлениями», а затем «проявлениями личности», вступающими во взаимодействие с другими аспектами каждого из сценариев.

В процессе интеракции индивиды становятся субъектами и осваивающими, и использующими когнитивные модели (сценарии, схемы). В формировании интерсубъективной и интрапсихологической реальности не существует простой временной последовательности: первую нельзя считать строго предшествующей второй, и наоборот. Символы, с помощью которых в межиндивидуальных отношениях транслируются такие модели, не только опосредуют контакты субъекта с другими, но и соотносятся с его непосредственными переживаниями. Поскольку, как уже отмечалось, они полисемичны, им свойственна множественность значений и смыслов, обуславливающая индивидуальный выбор в таком соотношении. Соответственно, индивидуальный опыт, в том числе когнитивный, приобретающий конфигурацию под влиянием других и в отношениях с ними, включает в себя освоение целого ряда медиаторов, имеющих множество значений и различающихся между собой. В многообразном окружении «индивид научается пользоваться ими в разных ситуациях коммуникации «Я — Другой», конституирующих драматургию человеческих отношений»⁷².

⁷¹ Rumelhart D. Schemata... P. 40 — 41.

⁷² Ibid. P. 182 — 183.

Артефакт в динамическом окружении

Динамика процессов интеракции зависит от активности использования участниками разного типа артефактов, а также эмоций как идиом, которые могут трансформировать их ход. Коммуникация вокруг индивидуального опыта использования этих медиаторов делает его достоянием группы, которое потенциально может трансформироваться в соответствии с имеющимися в культуре «сценариями»⁷³ (моделями межличностного и межгруппового взаимодействия, принятыми в культуре), т. е. стать элементом объективированной культуры. Когнитивные артефакты «экстернализуются» в социокультурном контексте, в дискурсе, порождая символические модели интерсубъективной реальности. Именно в дискурсе когнитивная схема (фрагмент взаимоувязанных и осмысленных представлений о реальности) может проявлять мотивационные свойства. Публичная вербализация индивидом своих представлений, их объективация могут стать стимулом активности его или других.

Этнографические исследования опосредующего функционирования артефактов выявляют «способ организации и приведения в действие различных целей», и «такой подход не только связывает когницию с поведением; он также демонстрирует, как организуется цель»⁷⁴, т. е. как формируется социально значимый стимул взаимодействия и как представления индивида определяют его активность в этом контексте. Результаты исследований свидетельствуют о том, что когнитивные артефакты и эмоции составляют постоянную тему разговоров и осмысления на коллективном уровне. Такое совместное обсуждение индивидуального опыта помогает вписать его в определенную «социально установленную структуру значений»⁷⁵. То же относится к универсальной культурной модели когнитивной репрезентации субъекта, которая, согласно Уайту и Г. Харрис, «отображена в таких ключевых понятиях антропологии как индивид, self и личность, представляющих биологический, психологический и социологический модусы человека»⁷⁶. Им соответствуют свои когнитивные схемы и символы, позволяющие делать их центрами коммуникативных ситуаций.

Изучение отношений людей с окружением, их взаимодействий и коммуникаций привлекает внимание к процессам концептуализации, формирования культурных моделей и схем в соответствии с антропологическим представлением о культуре как контексте и детерминанте совместной человеческой активности. С этой точки зрения анализ дискурса позволяет объяснять формирование когнитивных моделей поведения и социальных институтов, объективированных в системах значений и символов.

⁷³ White G.M. Op. cit. P. 42.

⁷⁴ D'Andrade R.G. Schemas and motivation. In: D'Andrade R.G. and Strauss C. (eds.) *Human Motive and Culture Models*. Cambridge, 1992. P. 14.

⁷⁵ Lutz C.A., White G.M. The anthropology of emotions // *Annual Review of Anthropology*. 1985. 15. P. 405—436.

⁷⁶ Harris G.G. Concepts of individual, self, and person in description and analysis // *American Anthropology*, 91, 1989. P. 599.

Культура и общество как системы могут рассматриваться в качестве статических образований. В этом случае в интеракционных концепциях нет необходимости. Если же трактовать их как формирующиеся и постоянно меняющиеся в дискурсе, то представления о субъективности и интерсубъективности оказываются необходимыми. В этом контексте «обращение к коллективным представлениям привлекает внимание к теме идентичности», которая в дискурсе достигается через артикуляцию и драматизацию *self* и таким образом конструируется в культурном контексте и зависит от него⁷⁷.

В 1990 г. Д. Норманн написал статью «когнитивные артефакты». В ней речь идет о разведении концепций физических артефактов и представлений о них, названных «когнитивными артефактами». Это потребовало и разделения в интеракционных процессах действий, высказываний и их когнитивных репрезентаций. В то же время в трактовке этих различий существуют определенные расхождения. Так, подход Д. Норманна отличается от предлагаемого М. Коулом. Последний, например, считает, что культурный артефакт «играет роль когниции для индивида». Норманн же настаивает на том, что мышление — это автономная человеческая активность, по отношению к которой артефакты являются чем-то внешним, воздействующим, но не конструирующим ее. Иными словами, артефакты по определению лишаются собственной активности. Кроме того, Норманн противопоставляет два вида артефактов, которые он называет личностным и системным. Коул же полагает, что артефакт действует внутри когнитивной системы.

Когниции образуются в сознании индивида, и устанавливают механизмы обработки информации. Соответственно задачей становится выявление распределения когниций в когнитивной системе в целом, а также возможных способов опосредования человеческой деятельности с помощью «интеллектуальных средств». В этой связи Коула интересует активность, опосредованная артефактами. «Дон Норманн утверждает, что он стремится изучать, как артефакты создаются, приобретаются и трансформируются. С точки зрения культурно-исторического подхода к когниции этого недостаточно. Если, как утверждает Э. Хатчинс, когниция есть процесс распространения структур внутри сложных динамических функциональных систем, то знания о процессах трансформации во времени необходимы, чтобы понять, как артефакты внедряются в процесс человеческого мышления. Этот процесс не может фокусироваться на артефактах как таковых. Необходим анализ того, как активность, связанная с объектом, и ее контекст разворачиваются в качестве составляющей единого процесса изменений»⁷⁸.

С этой точки зрения схема как когнитивный артефакт представляет собой динамическую структуру, внутри которой происходит интерпретация окружения. Она отличается рядом характеристик:

⁷⁷ White G.M., Lutz C.A. Introduction. *New Directions in Psychological Anthropology*. 1997. P. 2.

⁷⁸ Ibid.

- допускаются интерпретации разных рангов обобщения; во множестве разнообразных интерпретативных связей присутствуют те, что позволяют выделять нечто как конкретный объект;
- существуют позиции, которые должны быть заполнены, даже если их содержание не воспринимается или отсутствует («отсутствующие значения»);
- одни схемы могут конструироваться из других схем.

Таким образом, речь идет о процедурном средстве, используемом людьми для интерпретации, определяющем ее содержание, даже типичное и высокочастотное, и для осознания способа и результата схематизации.

Из сказанного следует, что необходимо — и делается в когнитивной антропологии последних лет — построение процедурной модели когнитивной системы. «Эта модель трактует ментальные процессы как активность сети взаимосвязанных элементов. В качестве элементов можно рассматривать нейроны мозга, активные или возбуждающие активность других нейронов. Их сеть может быть представлена сотнями элементов, каждый из которых связан с некоторым количеством других элементов в определенную группу (кластер). Такие группы конструируют вещь, например позволяют составить текст из букв алфавита»⁷⁹.

В настоящее время в антропологии разрабатываются микродинамические модели взаимодействия людей с окружением в когнитивистских и символических терминах. Это означает, что ментальные репрезентации реальных событий рассматриваются в их символическом выражении в пространстве связей с окружением, в котором разворачиваются когнитивные процессы. Ментальные репрезентации — то, что мы знаем, думаем о реальных событиях — детерминируют коммуникацию между людьми. Признание ключевой роли когнитивных артефактов (ментальных репрезентаций) в этих процессах отличает современную когнитивную ветвь антропологии от предыдущих позиций, где когнитивные изменения изучаются главным образом как производные операций классификации, логического вывода, дедукции.

Традиционно исследования когнитивного развития фокусируются на знании об объектах и отношениях между ними. Сейчас объекты и отношения рассматриваются как компоненты событий — более общих целостных социокультурных структур, имеющих динамическую природу и разворачивающихся во времени благодаря интеракции. Иными словами, такой подход «учитывает социальную компоненту познания, что выгодно отличает его от других. Для нас именно репрезентация события является основной разновидностью ментальных репрезентаций и ключом к пониманию мышления и ребенка, и взрослого. Вместе с тем мы не отрицаем значимости других структур репрезентации, таких как таксономические категории»⁸⁰.

Маленький ребенок черпает знания из своего непосредственного опыта. Позже дети и взрослые приобретают знания о мире опосредованным путем — через книги, устную коммуникацию, телевидение, другие источники, т. е. через язык. Это социальное и культурное зна-

⁷⁹ White G.M., Lutz C.A. Introduction. P. 52.

⁸⁰ Nelson K. Event Knowledge... P. 2.

ние порождается и транслируется в интеракциях, которые осуществляются через оперирование артефактами. Первичные репрезентации событий, опосредованных ими, черпаются из непосредственного опыта, и это лишь начало процессов взаимодействия людей с окружением. Далее следует то, что на языке теории информации называется организацией «данных» опыта. Будучи структурированными, они могут использоваться в ходе дальнейшего разворачивания события.

Непосредственный опыт — важный, хотя и не единственный источник знаний об окружении. Для его организации люди пользуются когнитивными средствами, такими, как различного рода трансформации, категоризация, логический вывод. Эти операции, в свою очередь, продуцируют его когнитивные репрезентации, которые не имеют аналогов ни в вещественной, ни в символической реальности, но обусловлены обеими и опосредуют отношения с их элементами. «Репрезентация опыта — импульс к построению последующих, более сложных репрезентаций. Однако важно то, что последующие дериваты не могут содержать информацию о мире, которая бы не присутствовала или не подразумевалась на уровне первичных репрезентаций опыта. Когнитивная система может анализировать, категоризировать наличную информацию, делать из нее логические выводы, но не может восполнить отсутствующую информацию»⁸¹.

В то же время в отношении значения как системы, образованной такими репрезентациями важно принимать во внимание ее подвижность. Так, интерпретация сообщения в зависимости от способа организации опыта может изменить саму интерпретативную схему, и новые сообщения начнут пониматься иначе, чем до этого. Интерпретативная система отличается гибкостью. Модифицируемость значения как системы предполагает, что люди могут продуцировать сообщения и трактовать их по-разному, что приводит к необходимости иного понимания используемых при их построении семантических единиц (в культурно ограниченных пределах).

Другой важной характеристикой значения как системы является возможность конструирования сообщений о сообщениях и значений значений. На культурном уровне нередки случаи, когда символическая целостность, построенная в соответствии с конститутивными правилами, становится стимулом для появления других конститутивных правил или продуцирования других символических образований. Процесс, в результате которого одно значение становится темой для другого, называют «фреймированием символов»: в ходе публичных репрезентаций значений (печатать, телевидение, ритуалы, собрания и т. п.) сообщения фреймируются контекстом и другими сообщениями по их поводу. В той мере, в какой они в совокупности соответствуют системам-значениям реципиентов, осваиваются и характерные для них значения. Но даже когда последние частично отвергаются, знакомство с ними множества людей создает предпосылку для публичного обсуждения и обмена мнениями по поводу них. В большинстве сообществ коммуникатив-

ное поле столь избыточно, что для поддержания значений как систем нужны межличностные обмены специальными верифицирующими сообщениями, направленными на предотвращение их дезинтеграции.

В этих теоретических рамках подчеркивается различие между непосредственным восприятием события и его когнитивным отображением, которое содержит и репрезентации, и способы оперирования ими. Первичное восприятие детерминировано ожиданиями, предшествующим опытом, другими когнитивными элементами и аффективными состояниями; в то же время от него зависит обретение нового опыта. Как показывают исследования, представители разных социокультурных, гендерных, возрастных групп воспринимают одно и то же событие неодинаково.

Когнитивная схема знакомого события — это опосредующее звено между непосредственными перцептуальными репрезентациями и парадигматическими абстракциями, такими как иерархически упорядоченные категории. Схемы событий также абстрактны, но они представляют собой своего рода первые производные от конкретных переживаний реальных событий. Отдельные элементы события, такие как вещи, люди, действия, репрезентируются в схеме в виде когниций или абстрактных концептов. На более генерализованном уровне они могут входить в состав иерархических структур типа таксономических категорий или логических (математических) систем. Считается, что все эти типы репрезентаций функционируют на основе уже имеющихся знаний, но способствуют выработке новых конструкций типа планов, предсказаний.

Как уже отмечалось ранее, активность когнитивных систем принято рассматривать на двух уровнях — осознаваемом и неосознаваемом, которым, согласно К. Нельсону, соответствуют эксплицитные и имплицитные репрезентации. К первым он относит язык, другие — символические системы; вторые более абстрактны. Эксплицитные когнитивные образования со временем могут стать имплицитными в силу привычности, а имплицитные эксплицитными посредством рефлексии. И один из возможных путей изучения когнитивных процессов в контексте интеракции — определение механизмов взаимного перехода этих типов знания.

На основе первичных репрезентаций с помощью различных операций формируются те, что соответствуют более абстрактному уровню. Исследования показали, что дети неосознанно осуществляют такие операции, как распознавание образа, категоризация сходных элементов, линейное упорядочение восприятий, перевод единиц более низкого уровня на более высокий, логический вывод (заполнение недостающей информации с помощью уже имеющихся знаний); а также неосознанно осваивают имплицитные правила поведения. Расхождение между этими неосознаваемыми видами активности и рефлексивными действиями становится стимулом для дальнейшего освоения окружения через взаимодействие с ним на основании обоих типов переменных.

Рационалистический индивидуализм предполагает, что репрезентация событий порождается планами, которые реализуются для достижения определенных целей. Неоднократное повторение этих последовательностей делает их рутинными и превращает в такую репрезентацию. Но исследования показывают, что у детей схемы событий предшеству-

ют планам, которые более абстрактны, чем сценарии, и потому формируются позже. Соответственно можно изучить динамику, конструирования схем событий. Предполагается, что первоначально у детей репрезентация события складывается на основании не собственных планов, а через наблюдение и участие в планах взрослых. Кроме того, разумно допустить, что цели у детей и взрослых различны, и ребенок может иметь собственную, отвечающую его запросам. Доказано также, что от степени активности участия индивида в событии зависит адекватность логических построений и восприятия отношений между акторами. Когда последовательность действий осуществляется непосредственно, она легче воспроизводится⁸². Данные исследований свидетельствуют, что репрезентация событий у детей обусловлена наличием базовой структуры, организующей временную последовательность их главных актов, «которые могут находиться в иерархических отношениях с другими актами или объектами»⁸³.

Таким образом, организованные прежде всего логически, знания о событии могут быть базой для целого ряда вторичных абстрактных когнитивных структур. «Движение от простых к более сложным сценариям означает освоение компонент события и возможность репрезентировать синтагматические и парадигматические отношения на более обобщенном уровне. Теоретическая значимость наших результатов заключается в том, что структурированные знания о событиях становятся источником таких когнитивных операций более высокого уровня, как таксономическая организация и каузальный вывод»⁸⁴.

Сценарии, как уже говорилось, содержат информацию о социальных взаимодействиях, поскольку разворачиваются в интеракциях с социокультурным окружением. Кроме того, такой контекст влияет на функционирование самих сценариев. Ведь каждое событие имеет свою культурную определенность. К. Гиртц и Р. Д'Андрате считают, что значение даже простейших стандартных действий социально и вписано в более широкий культурный контекст. Он обуславливает представления о событии благодаря общим для культуры конвенциям, которые определяют восполнение отсутствующих значений, а также характер факультативных действий в репрезентации события. То, что говорится о событиях, которые еще не произошли, влияет на то, как они репрезентируются. Дело в том, что сказанное порождает ряд ожиданий, и они привлекают внимание к определенным аспектам события, которые, вероятно, и будут включены в его репрезентацию. «Называние разных действий привлекает к ним внимание, подобно ожиданиям... Наконец, имеет значение и то, что говорится о событии после того, как оно произошло. Упоминание каких-то действий может подчеркивать их важность и способствовать включению в репрезентацию события»⁸⁵.

⁸² Nelson K. Children's scripts. In: Nelson K. Event Knowledge: Structure and Function in Development. Hillsdale, N. Y., L., 1986. P. 56.

⁸³ Ibid. P. 58.

⁸⁴ Ibid. P. 69.

⁸⁵ Fivush R., Stockman E. The acquisition and development of scripts. In: Nelson K. (ed.) Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, N. Y., L., 1986. P. 72–73.

Существует мнение, что репрезентации одного и того же события в разных культурах несопоставимы, поскольку неодинаковы их значения. Однако Шведер, например, считает, что это не так и все значения латентно присущи ему. В каждой культуре какие-то значения реализуются, а какие-то — нет из-за отсутствия универсального способа рационального познания: его пути различны. В процессе ранней инкультурации у человека закрепляется в сознании тот, что характерен для его культуры (подобно тому, как это происходит со звуками родного языка). Шведер не принимает противопоставления рационального мышления мифологическому: то, что в одной культуре представляется рациональным — отмечает он, — в другой считается мифологическим.

Возвращаясь в этой связи к сценариям, следует подчеркнуть, что они могут осваиваться косвенным путем, т. е. без непосредственного переживания события. Хотя они разворачиваются в социокультурном контексте, они одновременно конструируются на когнитивном уровне, и здесь оформляется тип рациональности. Значение события — это функция трех переменных:

- того, как событие определено в культуре;
- структуры самого события как такового;
- понимания и воспроизведения социальной и культурной организации события.

Все эти переменные содержат компоненту рациональности, характерной для конкретной культуры. Индивиду нужен новый сценарий, когда он сталкивается с неординарной или незнакомой ситуацией. Однако люди всегда интерпретируют такие события по аналогии с уже знакомыми, с теми значениями, которые приняты в их культуре. Взрослые отличаются от детей в отношении восприятия большей степенью абстрактности ассоциаций и опосредованности конвенциональными моделями.

В образовании элементарных символов и конструировании значений более высокого уровня, в культурном опосредовании реального опыта важная роль приписывается метафорическому схематизированию. Так, И. Ричардс⁸⁶, М. Блэк⁸⁷, а вслед за ними Б. Шоур рассматривают метафоры как средство создания и расширения сложных когнитивных систем через установление смысловых связей между ранее автономными системами значений. Метафора как соотнесение репрезентации с другой категорией наделяет ее новыми импликациями. Применительно к культуре метафоризация трактуется как демонстративное использование культурных паттернов или моделей в нехарактерных для них ситуациях. Гиртц подчеркивает внешнюю, публичную природу такого использования и предполагает, что оно служит одним из внешних источников изменения этих культурных образований. Культурные (или конвенциональные) модели обеспечивают синхронизацию ассоциаций сопоставляемых единиц и задают рамки для интерпретации метафоры. Такие процедуры осуществляются в процессах взаимодействий и коммуникаций членов сообщества, использующих конвенциональные схемы, обуславливающие по крайней мере минимальный уровень социальной и семантической

⁸⁶ Richards I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. N. Y., 1936.

⁸⁷ Black M. *Metaphor*. In: *Models and Metaphors*. Ithaca, N. Y., 1962.

координации этих единиц. Подобные модели относятся к различным типичным культурным формам, включая мифы, ритуалы, сценарии, «социальные драмы». Простые сценарии или ритуализованные взаимодействия следует рассматривать как материал для построения метафор, составляющих промежуточную ступень между индивидуальными и стандартизованными способами репрезентаций.

Конструированию нового значения предшествует два рода процессов. Непривычный опыт преломляется в общераспространенных моделях и осваивается личностью в знакомой форме. В то же время сами они переосмысляются в связи с новым опытом. Иными словами, культурные формы интерпретируются субъективно одновременно с тем, что личный опыт приобретает конвенциональные значения. «Хотя при конструировании значения цепь ассоциаций связывает сенсорные метафоры с моделями более высокого уровня, обусловленными конвенциональными схемами, речь не идет о простой метонимии или сопоставлениях. Более вероятно, что такие ассоциации обеспечиваются когнитивной интеграцией, позволяющей на обоих уровнях использовать одни и те же элементарные сенсорные метафоры, посредством которых знаки приобретают субъективные значения»⁸⁸.

Отношения между социокультурной (конвенциональной) и эмпирической обусловленностью значений таковы: в первом случае речь идет о внешних источниках информации, а во втором — о внутрилличностных процессах конструирования значений. Таким образом, понятия формируются в обоих направлениях. Конвенциональные культурные символы не только приобретают психологическую силу благодаря освоению субъектами, но они также вбирают в себя их реальный опыт.

Итак, в рамках определенных ситуаций перцептивная активность, как и действия, считается целеориентированной: люди — не пассивные приемники информации, но ищут ту, что соответствует их потребностям и целям, параллельно интерпретируя ее в соответствующем контексте. При этом артефакты — когнитивные схемы опосредуют информационные поиски, а ожидания — интерпретационные процессы. Репрезентирование еще более целеориентированно, чем перцепция. Соответственно смена целей может обусловить изменения в пространстве артефактов, релевантных конкретной ситуации.

В настоящее время мало известно о том, какого рода когнитивные процессы участвуют в формировании новых артефактов. С логической точки зрения выделяются три типа таких процессов:

- деконструкция-реконструкция наличных когнитивных схем или паттернов действий;
- их развитие или изменение под влиянием опыта взаимодействия с изменяющейся реальностью;
- формирование новых из компонент предшествующего и вновь приобретенного опыта.

При этом считается, что большинство действий опосредуется не общим целеполаганием, а более частными репрезентациями его кон-

кретных составляющих. В то же время Д'Андреа экспериментально показал, что в проблемной ситуации при отсутствии подходящих конкретных схем индивид обращается к самым общим стратегиям решения проблемы и хуже справляется с ней. Если же в этом случае у него есть богатый набор таких схем и практического опыта, то решение оказывается более успешным.

Резюме

Итак, опосредованность артефактами рассматривается в качестве необходимой ключевой составляющей интерактивных процессов. В обобщенном виде порождение, функционирование и изменение таких медиаторов — вещественных и когнитивных — можно представить следующими концептуальными позициями:

1. Порождение артефактов.

1. При изучении интеракции неоднократно подчеркивалось, что люди обмениваются информацией и энергией с окружением не напрямую, а используя промежуточные средства вещественного, когнитивного, символического характера. Такие медиаторы принято называть артефактами, т. е. искусственно созданными объектами или сформированными, освоенными моделями поведения и построения суждений. С их помощью индивидуальные связи с окружением и опыт приобретают упорядоченность и культурное, т. е. интерсубъективное, значение.

2. Считается, что происхождение артефактов обусловлено способностью человека создавать и использовать орудия, сложившейся в процессе эволюции и с тех пор ставшей врожденной. Они могут возникать путем проб и ошибок, но в основном связываются с когнитивной активностью человека. Будучи опосредующим звеном во взаимодействиях людей с окружением, эти средства сами являются их производной. Иными словами, одни инструменты и технологии создаются при помощи других.

3. Это положение в равной мере относится ко всем классам артефактов, хотя каждому соответствует свой набор исходных предпосылок:

- вещественные создаются людьми благодаря врожденной способности оперировать физическими объектами, а используются для осуществления совместной активности в целях поддержания или изменения предметно-пространственной среды;
- когнитивные формируются на основе свойственных человеку нейробиологических механизмов отбора и переработки информации, поступающей как изнутри организма, так и из окружения; в ситуациях взаимодействия и коммуникации они в силу их универсальности обеспечивают возможность взаимопонимания людей. Следует подчеркнуть, что им приписывается функция связующего звена между свойствами психики отдельных индивидов и культурной, искусственной, созданной людьми жизненной средой. Поэтому их строение трактуется как производная собственной активности центральной нервной системы и внешних воздействий, преодолевших пороги восприятия;

- символические, как уже говорилось ранее, обусловлены способностью людей к символизации, т. е. к установлению конвенциональной связи между означаемыми и означающими; они используются для организации коммуникативных процессов, поддерживающих интересубъективность на символическом уровне, а их конвенциональная природа обеспечивает то, что принято называть разделяемостью.

Итак, концепт артефакта был введен в рамки понятийного аппарата антропологии, чтобы обеспечить теоретическую возможность связать индивидуальные характеристики людей с компонентами их внешнего окружения. Этой познавательной функцией понятия объясняется допущение о двойной обусловленности происхождения искусственных объектов, порождаемых взаимодействием врожденных антропологических предпосылок и элементов окружения. С ней же связано представление о конвенциональности, разделяемости значений артефактов, позволяющее использовать понятие для описания и интерпретации преобразований интрасубъективных процессов в интересубъективные события и элементов культуры в факты личного опыта.

II. Артефакт как обобщенное понятие и его компоненты.

1. Хотя артефакт представляет собой единицу анализа при изучении опосредования связей людей с окружением, само понятие по строению не является элементарным. Поскольку оно предназначено для описания ситуаций взаимодействий и коммуникаций, значимыми оказываются равно культурные формы и содержание этих процессов; его компоненты соотносимы с двумя основными измерениями, которые условно можно обозначить как функциональное и предметное.

2. Функциональное измерение в полном соответствии с основными положениями функционализма указывает на задачи, которые люди совместно решают с помощью искусственных объектов в контексте рассматриваемой ситуации. В самом общем виде артефакт при таких условиях можно свести к следующим базовым компонентам:

- инструментальная, изучение которой позволяет ответить на вопрос, что можно делать с помощью объекта, для чего он предназначен;
- технологическая, указывающая на то, из чего и как он построен;
- коммуникативная, связанная с культурной информацией, которую он несет в себе;
- побуждающая, определяющая участие артефакта в инициировании и поддержании ситуации взаимодействия и коммуникации.

3. Такая дифференциация функций артефакта значима при изучении совместной активности людей не только для понимания его строения. Она важна и с другой точки зрения. Речь идет о гипотезе, согласно которой для представителей различных социокультурных групп компоненты искусственных объектов неравноценны: одни становятся доминирующими, а другие — подчиненными. Так, для создателей артефактов важнейшими становятся его функциональные и технологические аспекты; для агентов социализации — коммуникативные, культурно-содержательные; для пользователей — его инструментальные, прагматические свойства; для организаторов социальной активности — побуждающие, мобилизующие.

4. Предметное измерение позволяет дифференцировать классы культурных определенностей, каждая из которых может характеризовать артефакт в целом и сочетание которых можно обнаружить в любом из них. В этом отношении можно выделить следующие составляющие:

- вещественная: речь идет о природных или искусственных объектах, которые составляют условия и/или объект, вокруг которого разворачиваются взаимодействие и коммуникация;
- идеациональная или образная: в этом случае основное внимание уделяется символической представленности смыслов и значений взаимодействия и коммуникации для участвующих в них людей;
- технологически-инструментальная: здесь в первую очередь рассматривается последовательность операций, осуществление которых приводит к результативности в отношениях людей с окружением;
- регулятивная: она указывает на нормы и правила, согласно которым организуются и поддерживаются ситуации взаимодействия и коммуникации;
- оценочная: она подразумевает, что артефакты можно располагать на шкале предпочтений в соответствии с определенными культурно установленными критериями (этическими, познавательными, эстетическими, прагматическими).

В целом такое внутреннее строение концепта делает его эффективным инструментом в изучении опосредования любых взаимодействий и коммуникаций. В этом случае можно проследить, какие классы артефактов становятся приоритетными в определенных типах социально значимых ситуаций, и появляется возможность объяснить, почему это происходит. Более того, становятся очевидными их доминирующие функции в этих обстоятельствах, иными словами, можно ответить на вопрос, что люди делают с ними.

III. Роль артефактов в организации многообразия составляющих пространства интересубъективности.

1. Из сказанного следует, что артефакт рассматривается не только как медиатор в отношениях людей с окружением. Это также своеобразный центр организации различных элементов — вещественных, символических, когнитивных, образных — пространства интересубъективности, выстраивающегося в процессах взаимодействия и коммуникации в типичных социально значимых ситуациях.

2. Уже сегодня выделен ряд механизмов такой организации, относящихся прежде всего к когнитивному уровню связей людей с окружением. К ним относятся когнитивные схемы и модели, «сценарии» поведения в рамках интерактивных процессов, фреймы стандартных ситуаций. Все эти концепты имеют важное значение для антропологических исследований социокультурной микродинамики, поскольку базируются на универсальных закономерностях когнитивных процессов.

3. Основным конструктом для объяснения того, как на этом уровне происходит организация разнокачественной информации, поступающей изнутри организма и извне, считается когнитивная схема. Это достаточно сложное образование, основанию которого априорно приписываются врожденный характер и изначальная организованность. Здесь, по суги, автоматически, неосознанно происходит первоначальный отбор

значимых для организма сигналов, которые обобщаются и становятся признаками типичных важных для его существования ситуаций. Антропологическая универсальность его свойства и разнообразие ситуаций интеракции обуславливают необходимость интерсубъективной представленности такого рода признаков, т. е. их фиксированности в символической форме. Следовательно, предполагается, что на этих основаниях выстраивается дополнительное когнитивное образование, обуславливающее отбор и организацию символов, характерных для рассматриваемой ситуации. Эта система, состоящая из врожденного и приобретаемого в опыте механизмов обмена информацией между человеком и окружением, называется когнитивной схемой. Она рассматривается как основополагающий медиатор в процессах познания, коммуникации и взаимодействия. Ее фундаментальная, антропологически универсальная составляющая обеспечивает возможность взаимопонимания людей даже в том случае, если в отношении когнитивной, символической компоненты между ними существуют значительные различия.

4. Такого рода схемы принимаются в качестве концептуальной базы для построения моделей более обобщенного уровня, связывающих когнитивные процессы с планированием поведения. В этом отношении показательными можно считать концепты сценария или фрейма. Речь идет о когнитивных процессах, предваряющих участие в совместной активности. Они ориентированы на организацию представлений актора о характере ситуации, своих возможностях в ее рамках в отношении целей, средств, партнеров, результатов, выбранных из следов прошлого опыта и релевантных соответствующим ей формам взаимодействия и коммуникации. Понятия сценария и фрейма предполагают организацию разворачивания этого потенциала в последовательную цепь представлений об обменах действиями и сообщениями в рамках типичных социально значимых ситуаций. Это освоенные в ходе социализации когнитивные модели организации многообразия индивидуальных побуждений, приведения их в соответствие с культурно установленными способами действий.

5. Такого рода теоретические концепты разрабатываются в качестве основания для построения модели, объединяющей когнитивные процессы и реальные паттерны поведения, в том числе социально стандартизованные, которым уделялось основное внимание в пределах направления «культура и личность». В настоящее время такая задача остается трудно разрешимой, поскольку не выстроен логический переход от организации многообразия когниций, относящихся к совместной активности людей, к механизмам отбора и реализации актуальных паттернов действий и поведения. В этом случае необходима дуальная модель, связывающая фундаментальный уровень активности с производным, — представлениями о ней, — наподобие той, что описывает когнитивную схему. Пока же связи между когнитивными, коммуникативными процессами и действиями только постулируются, но аналитически не определены и не представлены в теоретической форме.

Таким образом, концепция артефакта как организующего начала в отношениях людей с окружением достаточно подробно разработана, однако только на когнитивном уровне, в рамках исследований, кото-

рые принято относить к когнитивной антропологии. Здесь также предлагаемые модели носят в большей степени гипотетический характер и не прошли еще необходимой эмпирической проверки на достоверность. Тем не менее это направление микромасштабных исследований представляется перспективным, поскольку знание механизмов организации когнитивного и поведенческого многообразия позволит перейти к изучению форм взаимодействия и коммуникации в антропологически значимых социокультурных ситуациях.

IV. Изменчивость артефакта.

1. При рассмотрении артефакта как медиатора в отношениях людей с окружением принято обращать внимание как на его устойчивость, так и на изменчивость. В первом случае акцентируется его самостоительность как организующего начала для актуализации типичных действий и представлений в стандартных социокультурных ситуациях. Во втором речь идет об изменениях, которые происходят с ним в динамичном культурном контексте.

2. В рамках процессов взаимодействий и коммуникаций люди поддерживают идентичность артефакта несколькими способами:

- его используют с одним и тем же назначением в сходных и в различных ситуациях; соответственно за ним конвенционально закрепляется устойчивый набор функций;
- замещают им одинаковые явления, события, объекты в разных контекстах использования; таким образом, он приобретает устойчивое значение;
- в процессах коммуникации люди подтверждают друг другу, что имеют дело с одним и тем же объектом; за счет этого воспроизводится его конвенциональность.

3. Артефакт как устойчивая целостность представляет собой своего рода объективацию интересубъективности, переход результата совместной активности людей в культурный факт. С этой точки зрения культуру можно рассматривать как совокупность упорядоченных наборов артефактов, осваиваемых ее носителями в процессах социализации и используемых в стандартных социально значимых ситуациях. Функции и предметное содержание, характерные для их определенных классов, обуславливают устойчивость образуемой ими социокультурной среды. Ее поддержание социально полезно, поскольку обеспечивает людям возможность осуществлять взаимодействия и коммуникации не каждый раз заново, но начиная, прерывая и возобновляя их с опорой на разделяемый освоенный культурный опыт.

4. На фундаментальном уровне нейронных ансамблей устойчивость когнитивных схем определяется двумя классами факторов, проявляющихся в отношениях людей с окружением. Во-первых, частотность повторяющихся воздействий: чем чаще организм встречается с одним и тем же значимым стимулом, тем устойчивее становится нейронная база когнитивной схемы, опосредующей реакцию на него. Во-вторых, сила, интенсивность воздействия: чем выше их значение, тем больше вероятность того, что эта база будет сохраняться достаточно долго.

5. В то же время в контексте социокультурных процессов артефакты претерпевают разного рода изменения. Они обусловлены целым рядом

факторов, связанных с их медиативной функцией и сложным строением. Совершенно очевидно, что при вариациях и изменениях в состояниях людей и окружения меняются их позиции по отношению друг к другу, а следовательно, характер опосредованности их связей. Многокомпонентность артефактов и относительная функциональная автономия их компонент делают их внутренне подвижными и достаточно чувствительными и реактивными в отношении к изменчивости личностных состояний и внешних стимулов. Изменения медиаторов можно свести к двум основным классам: конфигурационные и структурные.

6. О смене конфигурации артефакта можно говорить в связи с вариациями значений и соотношений основных измерений, в которых он описывался ранее: инструментальное, технологическое, коммуникативное, побуждающее. Само же его воплощение — вещественное, символическое, когнитивное — может оставаться неизменным. В этом случае возможны следующие варианты:

- оказавшись в новом культурном контексте, артефакт может менять значения, характерные для него в предшествующих условиях. В зависимости от обстоятельств он может быть символом либо знаком; оцениваться позитивно либо негативно; использоваться в прямом либо переносном смысле (в случае вещи — по прямому назначению либо замещая другой объект) и т. п.;
- в одной той же и в разных ситуациях артефакт может выполнять разные функции: прагматические, эстетические, познавательные и т. п.;
- в зависимости от направленности взаимодействия и коммуникации приоритетными могут становиться разные измерения артефакта.

7. К структурным изменениям артефакта можно отнести такие, при которых меняются его состав, форма, основания. При этом он может выполнять те же функции, что и в прежнем воплощении. К основным случаям такого рода можно отнести:

- добавление новых значений к тем, что уже были свойственны артефакту, с полной интегрированностью в их систему;
- расширение круга функций артефакта без утраты тех, для выполнения которых он был изначально предназначен;
- размывание исходного ядра значений артефакта за счет использования в неподходящих ситуациях, в результате чего он перестает выполнять идентифицирующую функцию, опосредуя связи людей с окружением;
- функциональная перегрузка артефакта, приписывание ему несуществующих возможностей, что мешает ему быть эффективным медиатором в отношениях людей с окружением.

В первых двух случаях принято говорить о техническом прогрессе, развитии понятийного аппарата в науке или стиля в искусстве и т. п.; в двух других артефакт начинают считать устаревшим, бесполезным и либо полностью отказываются от него, либо подвергают процедуре деконструкции — реконструкции, возвращающей ему социальную полезность или культурную ценность.

Внимание к динамическому потенциалу артефакта позволяет расширить возможности изучения социальных и культурных процессов

по крайней мере в двух направлениях. Во-первых, в теоретическом плане подчеркивается качественное разнообразие типов изменений артефактов. Если принять во внимание, что искусственными объектами во многом определяется содержание культуры, то проясняется содержание предметного поля изучения социокультурной изменчивости и рамки соотнесения для ее различных форм. Во-вторых, с методологической точки зрения становится возможным выделить единицы анализа социокультурных процессов и описать их в доступных наблюдению признаках и показателях.

Из всего сказанного следует, что выделение концепции артефакта как опосредующего звена в цепи взаимодействий и коммуникаций людей имеет фундаментальное значение для изучения социальных и культурных процессов на микродинамическом уровне с антропологических позиций. Во-первых, в этом случае трансформируется базовая модель социального взаимодействия и коммуникации. Как известно, в общепринятом варианте она представлена двумя актерами — эго, инициатором действия, и альтер, партнером, — связанными взаимными правами и обязанностями. Взаимодействие в этом случае описывается как выполнение каждым нормативно предписанных функций. Концепция медиации меняет структуру модели. Теперь она включает в себя четыре активных компоненты — двух акторов, артефакт-медиатор и ситуацию как культурный контекст взаимодействия. Иными словами, первоначальная структурная форма социальности дополняется культурным интерсубъективным содержанием и закладывается возможность логического объединения социологических и антропологических исследовательских позиций.

Во-вторых, открывается возможность проследить сам процесс взаимодействия. Рассматривая движение артефактов в его ходе, можно описать пространство интерсубъективности через функции, значения, связи между медиаторами, используемые актерами в изучаемой ситуации. В этом случае нет нужды обращаться к личностной специфике акторов, к особенностям их психики. Ведь при исследовании социокультурных процессов предметная область определяется тем, что происходит между людьми, а не внутри них.

В-третьих, выделение типов изменчивости, относящихся к артефактам, позволяет дифференцировать формы процессов взаимодействия и коммуникации. От их описания и классификации можно будет перейти к более масштабным моделям социокультурной динамики. Уже из того, что было сказано выше, следует, что изменения, происходящие с артефактами, когда они опосредуют совместную активность людей, не описываются понятием «развитие», если использовать его в строгом смысле. Процессы можно дифференцировать по форме, принимая во внимание, что использование артефактов в контексте интеракции вполне наблюдаемо и именно им начинает определяться предметная область исследования. Это также характеризует смену исследовательской позиции по сравнению с прежней, когда описание социокультурной динамики осуществлялось в функционалистских терминах, объяснение — в психологических, а логический переход между ними отсутствовал.

Таким образом, идея опосредованности артефактами любых связей людей с окружением, представляет познавательную область социокуль-

турной микродинамики в таком аспекте, при котором доступным наблюдению становится то, что «происходит между людьми».

Литература

- Anscombe G.E.M.* Intention. Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- Black M.* Metaphor // Models and Metaphors. Ithaca. N. Y.: Cornell University Press, 1962.
- Boesch E.E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Berlin, Heidelberg, N. Y., L., Paris, Tokio, Hongkong, Barselona, Budapest: Springer-Verlag, 1991.
- Boon J.* Other Tribes, other Scribes: Symbolic Anthropology in The Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts. N. Y.: Cambridge University Press, 1982.
- Bruner J.S.* Child's Talk. Acts of Meaning. Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1990.
- Bruner J.S.* Neural mechanisms in perception // Brain and Human Behavior. Solomon H. et al. (eds.). Baltimore, 1958. P. 118 – 143.
- Burke K.* A Grammar of Motives. Berkeley: University of California Press. 1969.
- Burke K.* Language as Symbolic Action; Essays on Life, Literature and Method. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Conklin H.C.* Lexicographical treatment of folk taxonomies // Problems of Lexicography. Householder F.W. and Saporta S. (eds.). Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology. Folklore and Linguistics, 1962.
- D'Andrade R.* Cultural meaning systems // Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. Shweder R.A., Le Vine R. (eds.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984. P. 39 – 119.
- D'Andrade R.G. and Strauss C.* (eds.). Human Motives and Cultural Models. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- D'Andrade R.G.* Schemes and motivation // Human Motives and Cultural Models. D'Andrade R.G. and Strauss C. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- De No L.* Cerebral cortex architecture // Physiology of Nervous System Fulton J.F. (ed.). N. Y., 1943.
- Firth R.* Symbols, Public and Private. L.: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1988.
- Fivush R., Stockman F.* The acquisition and development of scripts // Event Knowledge Structure and Function in Development. Nelson K. (ed.). Hillsdale, N. Y., L.: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1966.
- Fodor J.* Modulatory of Mind. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.
- Frake C.O.* The ethnographic study of cognitive systems // Anthropology and Human Behavior. Gladwin T., Sturtevan W.C. (eds.). Washington D.C.: Anthropological Society of Washington, 1962.
- Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life — Garden City. N. Y.: Doubleday, 1959.
- Goodenough W.H.* Componential analysis and the study of meaning // Language. 1956. № 32. P. 195 – 216.
- Granit R.* Receptors and Sensory Perception. New Haven, 1955.
- Greenberg J.H.* Language Universals with Special Reference to Feature Hierarchies. The Hague: Mouton, 1966.

- Habermas J.* Actions, speech acts, linguistically mediated interactions and the lifeworld // *Philosophical Problems today*. 1994. Vol. 1. P. 45–74.
- Hebb D.O.* The problem of consciousness and introspection // *Brain Mechanics and Consciousness*. Adrian E. et al. (eds.). Oxford, 1954.
- Hebdige D.* *Subculture: The Meaning of Style*. L.: Methuen, 1979.
- Henle P.* (ed.). *Language, Thought, and Culture*. Ann Arbor. 1958.
- Hugnet P., Latane B.* Social representations as dynamic social impact // *Journal of Communication*. 1996. Vol. 46. № 4. P. 57–63.
- Kampinen M.* (ed.). *Consciousness, Cognitive Schemata and Relativism. Multidisciplinary Exploration in Cognitive Science*. Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- Kaplan R.M.* A general syntactic processor // *Natural Language Proceeding*. Rustin R. (ed.). N. Y.: Algorithmics Press, 1973.
- Keller J.D.* Schemes for schemata // *New Direction in Psychological Anthropology*. Schwartz T., White G.M., Lutz C.A. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Kluckhohn T., Strodtbeck F.L.* *Variation in Value Orientations*. Evenstone, Ill.: Elmsford. N. Y.: Row Peterson and Co., 1961.
- Kripke S.A.* *Wittgenstein: on Rules and Private Language*. Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Langer S.K.* *Philosophical Sketches. A Study of Human Mind in Relation to Feeling, Explored through Art, Language and Symbol*. N. Y., 1964.
- Langer S.K.* *Phylosophy in a New Key. A Study of Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge, Mass, 1951.
- Lashly K.S.* Cerebral organization and Behavior // *Brain and Human Behavior*. Solomon H. et al. (eds.). Baltimore, 1958.
- Lashly K.S.* The problem of serial order in behavior // *Cerebral Mechanisms and Behavior*. Jeffress L. (ed.). N. Y., 1951. P. 112–136.
- Mandler G., Kahlman C.K.* Proactive and retroactive effects of overlearning // *Journal of Experimental Psychology*. 1961. № 61. P. 76–81.
- Mead G.H.* *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Morris C.W. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- Mead G.H.* *The Philosophy of the Act*. Morris C.W. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- Merleau-Ponty M.* *Sens et non-sens*. Paris, 1966.
- Merleau-Ponty M.* *Signes*. Paris, 1962.
- Miller G., Galanter E., and Pribram K.* *Plans and Structures of Behaviour*. L.: Holt, Rinehart, and Winston, 1960.
- Miller G.A., Galanter E.H., Pribram K.H.* *Plans and Structures of Behavior*. N. Y., 1960.
- Morris Ch.* *Signs, Language and Behavior*. N. Y.: Braziller B., 1946.
- Nelson K.* Cognition in a script framework // *Social Cognitive Development*. Flavell J.H. and Ross. L. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Nykri J.C., Smith B.* (eds.). *Practical Knowledge: Outline of a Theory of Tradition and Skills*. L.: Croom Helm, 1988.
- Pouillion J.* *Présentation: une essays de définition* // *Temps modernes*. 1966. № 246.
- Redfield R.* The primitive world view // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1952. № 94.

- Rommetveit R.* Language acquisition as increasing linguistic structuring of experience and symbolic behavior control // *Culture, Communication and Cognition*. Wertsch J.V. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Rumelhard D.* Schemata: the building blocks of cognition // *Theoretical Issues in Reading Comprehension*. Spiro R., Bruce B., and Brewer W. (eds.). Hillsdale, N. Y.: Erlbaum, 1978.
- Runer J.S. and Postman L.* Emotional selectivity in perception and reaction // *Journal of Personality*. 1947. № 16. P. 69–77.
- Ryle G.* *The Concept of Mind*. L.: Hutchinson, 1949.
- Ryle G.* *The Concept of Mind*. N. Y., 1949.
- Sapir E.* Language, culture and personality // *Selected Writing of Edward Sapir*. Mandelbaum D.G. (ed.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949.
- Schaller M., Latané B.* Dynamic social impact and the evolution of social representations: a natural history of stereotypes // *Journal of Communication*. 1996. Vol. 46. № 4. P. 64–71.
- Schank R.C., Abelson R.P.* *Scripts, Plans, Goals, and Understanding. An Inquiry into Human Knowledge Structure*. Hillsdale. N. Y.: Erlbaum, 1977.
- Shore B.* Twice — born. Once conceived: meaning construction and cultural cognition // *American Anthropologist*. March. 1991. Vol. 93. № 1.
- Shweder R.A.* *Thinking through Culture: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1991.
- Simon H.* *Sciences of the Artificial*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- Sterelny K.* *Representational Theory of Mind*. Oxford (England); Cambridge (Mass.): Basil Blackwell, 1990.
- Swidler A.* Culture in action: symbols and strategies // *American Sociological Review*. 1986. № 51. P. 273–286.
- Trevarthen C., Logotheti C.* First symbols and the nature of human knowledge. Symbolism and connaissance // *Cahiers*. 1987. № 8.
- Turner V.* *The Ritual Process*. Chicago: Aldine, 1969.
- Urban W.M.* Language and Reality: the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism. L.: Allen G. and Unwin, 1939.
- Wartofski M.* *Models*. Dordrecht: D. Reidel. 1973.
- Washburn S.L.* Speculations on the interrelations of tools and biological evolution // *The Evolution of Man's Capacity for Culture*. Spuhler J.M. (ed.). Detroit, 1959.
- Wertsch J.V.* *Voices of the Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Wertsch J.V., Delrio P., Alvarez A.* Sociocultural studies: history, action and mediation // *Sociocultural Studies of Mind*. Wertsch J.V. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- White L.A.* Culturological and psychological interpretations of human behavior // *American Sociological Review*. December. 1974.
- White L.A.* *Science of Culture*. N. Y., 1949.
- Whitehead A.N.* *Symbolism: Its Meaning and Effect*. N. Y.: MacMillan, 1927.
- Whorf B.L.* The relation of habitual thought and behavior to language // *Classic contribution to Social Psychology*. Hollander E.P. and Hunt R.G. (eds.). N. Y.; L.: Toronto: Oxford University Press, 1972.
- Witkin H.A., Lewis H.B., Hertzman M., Machover K., Bretnall Meissner P., Wapen S.* *Personality Through Perception. An Experimental and Clinical Study*. N. Y.: Harper and Brothers Publ., 1954.

Wuthnow R. Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis. Berkeley: University of California Press, 1987.

Zavalloni M. Values // Handbook of Cross — Cultural Psychology. Triandis H.C. and Bristin R.W. (eds.). Boston etc.: Allyn and Bacon, Inc. 1980. Vol. V.

Интерпретация как антропологическая проблема

Итак, во второй половине XX в. новое поколение антропологов более не претендовало на построение общих теорий человека, общества, культуры. На смену поискам универсальных законов их развития в пространственных и временных макромасштабах приходит интерес к интересу субъективности, формальные модели структурализма уступили место принципам герменевтики, а культура стала пониматься как текст. Задачей антропологического исследования соответственно становилось его адекватное прочтение и понимание, а также трансляция понятого в изложении исследователя. Это означало смещение акцента с онтологического вопроса «что такое общество и культура» на методологический: «как понять чужое общество и культуру». А поскольку соответствующие методы пока еще разработаны плохо, использовался своеобразный синтез герменевтики, семиотики и гуманитарных приемов — сравнений, метафор, метонимий и др.

■ От претензий на реализм к изучению репрезентаций

В 1970 — 1980-х гг. «антропологическое знание представляет собой результат скорее интерпретации и герменевтических истолкований, чем позитивных исследований, основанных на экспериментах и умозаключениях»¹.

Интерпретация, или культурный анализ, представляет собой методологический принцип, определяющий роль антрополога как посредника, а не внешнего наблюдателя при трансляции чужого культурного опыта. Она всегда была составляющей этнографических и антропологических исследований, свидетельствующей о мастерстве или владении искусством осмысления и изложения эмпирического материала. Но, начиная с 1960-х гг. «она стала теоретической альтернативой антропологии, связанной с традицией эмпирических исследований, ориентированных на образец естественных наук»².

¹ *Smith P.B., Michael H.B. (eds.) Social Psychology Across Cultures. Analysis and Perspectives. N. Y. etc., 1983. P. 263.*

² *Winthrop R.H. Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. P. 147.*

Культурный анализ — это «объяснение значений, выраженных в символической форме, через их интерпретацию. Анализ культурных феноменов совершенно отличается по процедурам от описательного метода, базирующегося на научном анализе и классификации, отражающей эволюционные изменения и характер взаимосвязанностей. Изучение культуры более сходно с интерпретацией текста, нежели с классификацией флоры и фауны»³.

В течение длительного времени, вплоть до конца 1970-х гг., понятие «институт» было центральным при объяснении широкого круга социокультурных феноменов. Однако его ограниченность нормативными аспектами совместного существования людей оставляла за пределами внимания его микродинамику. В то же время все более очевидным становился тот факт, что именно вариации повседневных взаимодействий и коммуникаций составляют порождающую область истолкования институциональных норм и правил ролевого поведения применительно к конкретным ситуациям, что в конечном счете приводит к их функциональному и структурному изменению. Соответственно потребовались новые теории репрезентирования социокультурных явлений и процессов, с одной стороны, и техники интерпретации антропологических, прежде всего этнографических? данных — с другой.

Рефлексия к основаниям способов изучения не-западных обществ — до недавних пор основного типа объектов антропологических исследований — началась в 1960-х гг. Сегодня ее результаты начали интенсивно осваиваются в исследовательской практике, особенно применительно к способам описания не только сравнительно небольших этнических групп, но и сложных современных обществ. Появились новые экспериментальные стратегии фиксирования и анализа антропологических данных. По сравнению с прежними, представляющими культуру как самодостаточную, практически почти закрытую систему, они отмечены определенными отличительными признаками:

- внимание к процессам глобализации, из-за которых в разных культурах появляется все больше одинаковых черт, что затрудняет выделение и представление их самобытности;
- признание исторических и политико-экономических реалий в качестве объяснительных факторов поведения и отношений людей; в большинстве работ предшествующего периода их влияние, хотя и не отрицалось, но и не принималось во внимание в должной мере.

В настоящее время в антропологии отсутствуют общие темы, которые стали бы центрами притяжения для возникновения широкомасштабных профессиональных и публичных дискуссий. Как область социально-научного познания, она сейчас характеризуется фрагментарностью, многообразием узконаправленных исследований, побуждаемых отчасти стремлением к обновлению исходных оснований изучения человека, общества, культуры, а отчасти к сохранению прежней познавательной парадигмы.

С 1950-х по 1970-е гг. попытки построения общих антропологических теорий были связаны с заимствованием моделей из лингвистики. Каза-

³ Thompson J.B. Ideology and Modern Culture. 1990. P. 132.

лось, что она может обеспечить четкие формальные рамки для организации антропологии как генерализующей дескриптивной науки. Однако со временем оказалось, что структуралистских моделей недостаточно для понимания того, что происходит в изучаемой культуре, а также между исследователем и информантами. Соответственно в 1970—1980-х гг. возрастает интерес к научному потенциалу семиотики и семантики, а также к литературной критике, которые и стали важными источниками новых теоретических и методологических идей в антропологии. Сегодня здесь ведется активное экспериментирование с фиксированием и описанием этнографического материала, что побуждает исследователей продолжать погружаться в тонкости интерпретации.

Повышенное внимание к репрезентации культурных феноменов было вызвано все возрастающей неуверенностью антропологов в адекватности средств описания социокультурной реальности. Сомнению подверглась правомерность использования для этого классической позитивистской парадигмы: характерная для нее ориентация на унификацию многообразия фактов при объяснении устойчивости общества и культуры оказалась неприемлемой для интерпретации как глубинных трансформаций, так и микродинамики совместного существования людей в современных условиях.

Кризис интерпретации социокультурных событий и их научной репрезентации нередко рассматривается как период перехода от предыдущей познавательной парадигмы, выделяющей макроуровень социокультурной реальности (культуры и цивилизации в целом, историческое время), к новой, где предметной областью становятся микродинамика повседневной жизни людей (механизмы межличностных взаимодействий и коммуникаций, опосредованных вещественными, символическими и когнитивными артефактами). В такие периоды теоретические интересы перемещаются с отыскания общих социальных законов к пониманию смысла деталей обыденной жизни, для чего познавательные средства предыдущей парадигмы оказываются либо недостаточными, либо вовсе непригодными. В свое время на это указывал Х. Уайт в работе «Метаистория» (1973). Его наблюдения и выводы позволяют утверждать, что антропологию, как и другие социальные науки, где доминирует дискурсивная, описательная представленность предметной области, можно сравнить с историографией XIX в. Тогда тоже науку об обществе пытались создать путем реалистического и скрупулезного изображения условий и деталей описываемых событий, правда, при сохранении допущения и возможности построить «цепь бытия» применительно к обществу и культуре.

Уайт исходит из допущения, что любое дискурсивное социокультурное описание можно представить в трех основных измерениях: сюжет, аргументация и идеологическая ориентация. Тексты могут расходиться или находиться в неустойчивых связях с фактами по каждому из измерений. Эти расхождения обуславливают изменения в стилистике письма, поскольку связаны с более широким социокультурным контекстом через культурные характеристики самих измерений. Желание примирить эти расхождения при составлении исторических текстов порождает проблемы метода интерпретации социокультурной реально-

сти. Схема Уайта переводит их с уровня смены познавательных парадигм в плоскость авторской интерпретации.

В периоды смены парадигм, согласно Уайту, при описании социокультурных событий, в том числе историческом, появляется ироническая стилистика. Эта рефлексивная модальность репрезентации предполагает, что любые, самые изоциренные концептуализации событий субъективны, неполны и в этом смысле «неистинны». Она связана с использованием риторических приемов, сигнализирующих о неверии автора в истинность собственных утверждений. Часто это проявляется в сомнениях относительно возможностей языка адекватно описать реальные события и переживания. Формы выражения иронии различаются от одной историко-культурной эпохи к другой. Однако, по наблюдению Уайта, каждый раз проявляется стремление порвать с ней и найти «правильную», т. е. парадигматическую репрезентацию исторического процесса.

Внутри самой антропологии сегодняшнее отсутствие единой авторитетной парадигмы проявляется в одновременном сосуществовании нескольких известных теоретических течений: обновленные варианты британского функционализма, французского структурализма, этносемантики, психологической антропологии, попытки объединить неомарксизм с различными формами символического анализа; синтез социологии и антропологии в единую — социокультурную — теоретическую модель; сближение когнитивных и интеракционных теорий в контексте общих представлений о культуре. При всех различиях их объединяет необходимость обращения к эмпирическим данным, в том числе, и прежде всего, к этнографическим записям, и решения вопроса об их адекватной — близкой к реальности и понятной читателю — репрезентации. Именно в этом ключе развивается так называемая интерпретативная антропология. Она появилась в 1960-х гг., когда неудачные попытки построить общую теорию культуры «в ее собственных терминах» (в духе Л. Уайта) стали постепенно сменяться рефлексией относительно конкретных полевых исследований и научного смысла их результатов. Работы основателя этой ориентации К. Гиртца сделали ее самой влиятельной в течение последних десятилетий, породившей целый ряд плодотворных экспериментальных вариаций.

К этому времени амбициозные попытки построить модель культуры или цивилизации «в целом», используя неполные и частичные данные локальных в смысле места и времени этнографических исследований, были признаны несостоятельными подавляющим большинством антропологов. Однако это не означает, что антропология утратила практику построения эмпирических обобщений. Сегодня здесь обнаруживаются две основные тенденции такого рода⁴. Во-первых, построения утверждений глобального масштаба, характерные для конца XIX — начала XX в., сменил холизм другого рода: представить отдельный образ жизни в возможно большей полноте в результате его наблюдения с близкой дистанции и максимально подробного описания. «Суть хо-

⁴ G.E. Marcus and M.M.J. Fisher. *Anthropology as a Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Science*. Chicago, 1986. P. 22–23.

листской репрезентации в современной этнографии заключается не только в том, чтобы составить каталог или энциклопедию..., но чтобы контекстуализировать элементы культуры и установить систематические связи между ними»⁵. Во-вторых, на смену макроэволюционным сравнительным исследованиям пришел компаративизм иного масштаба: в рамках этнографического описания культуры «другого» все большее внимание уделяется имплицитно присутствующим или специально выраженным в явной форме соотношениям ее с мировидением автора и его соотечественников.

Ранние тенденции Маркус и Кушман назвали этнографическим (по аналогии с литературным) реализмом. Такая стилистика письма была обусловлена попыткой репрезентировать реальность любой социокультурной целостности в максимально возможной полноте. Соответственно описанию каждой части подразумевало ее соотношение с целым. Для нее также характерно пристальное внимание к деталям, подразумевающее, что сам автор записи разделяет представление об этой инокультурной целостности. Наконец, «реалистичность» этнографическим материалам придает тот факт, что они получены читателем «из первых рук» и указывают на интимную связь между этнографическими записями и полевой работой.

Таким образом, антропологический реализм задает ряд критериев для оценки результатов полевой работы и полученных на этой основе эмпирических обобщений:

- подтверждение присутствия исследователя в поле такими показателями, как точное описание условий полевой работы, повседневной жизни изучаемых людей, микропроцессов их повседневной жизни;
- перевод высказываний информантов в другие культурные и лингвистические рамки. Это подразумевает выражение специфичных для носителей культуры представлений в концептуальных и лингвистических антропологических категориях и свидетельствует о профессиональной компетентности антрополога, способного точно отразить культурные значения высказываний информантов и их субъективное отношение к окружению.
- холизм, т. е. соотношение отдельных высказываний и событий с представлением о культуре как целостности.

Однако с 1960-х гг. в интересах антропологов произошел сдвиг от описания таких целостностей к выявлению ментальных репрезентаций феноменов культуры у ее носителей, т. е., по ранее приведенному выражению Малиновского, «понять их видение их мира»⁶.

Теоретические истоки и становление концепции интерпретации в антропологии

Интерпретативная антропология представляет собой совокупность разнородных концептов и практик, относящихся к выявлению представ-

⁵ G.E. Marcus and M.M.J. Fisher. *Anthropology as a Cultural Critique*. P. 23.

⁶ Malinowski. *Argonauts of the Western Pacific*. N. Y.: Dutton, 1922. P. 25.

лений о культуре ее носителей. В качестве ее составляющих называют структурный функционализм Т. Парсонса, социологические идеи М. Вебера, феноменологию, французский структурализм, структурную и трансформационную лингвистику, семиотику, герменевтику, критические основания Франкфуртской школы. Основными темами в ее рамках стало определение того, с помощью каких средств антрополог может понять и репрезентировать значения, придаваемые «местными жителями» своим переживаниям и отношениям с окружением, а также выявить влияние различных культурных и ментальных конструкций на социальное действие, точнее на взаимодействие и коммуникацию, людей.

В этих же многомерных теоретических рамках анализируются интеракции, в ходе которых антропологи в полевых условиях получают знание о культурных значениях и когнитивных процессах изучаемых субъектов, чтобы представить их в этнографических отчетах и эмпирических обобщениях. Считается, что достоверность интерпретации полученных данных возрастает при условии более полного понимания и экспликации самого процесса исследования. Иными словами, антрополог должен работать на двух уровнях — описание изучаемых культур с точки зрения информантов и рефлексия к собственным эпистемологическим основаниям, лежащим интерпретации получаемой информации.

В течение последних двух десятилетий предметная область антропологических исследований изменилась. Содержание всех предыдущих глав свидетельствует о том, что акцент сместился от изучения наблюдаемого поведения и социальной структуры институтов в духе естественно-научной парадигмы к ориентации на когнитивные и семантические феномены, которые стали считаться специфичной предметной областью культурной (социальной) антропологии, представляющей ту сторону социального действия, которая носит интенциональный характер, выражается в сообщении, но не принималась во внимание в «реалистической», «объективистской» антропологии.

Чтобы подчеркнуть различие между позитивистской и интерпретативной ориентациями в антропологии, К. Гиртц (1973) использует метафорическое определение культур как текстов. Он исходит из допущения, что значения различных проявлений активности людей выводимы из социокультурного контекста, подобно тому как значения высказываний становятся понятными из устной речи или записей. Это равно относится и к антропологу, и к информантам, и к процессу их интеракции. Соответственно задачей исследования становится выявление способов, какими антрополог строит интерпретации данных, являющихся результатом истолкования информантами их переживаний и отношений с окружением.

Интерпретация в таком смысле имплицитно присутствует практически во всех отчетах о полевой работе. Но при последующих обобщениях естественно-научного характера эти процедуры исключались из описания окончательных результатов исследования и его методов. Иными словами, они использовались и прежде, но неререфлексивно. Привлекательность антропологических текстов всегда была обусловлена тонким проникновением авторов в ткань описываемых культур бла-

годаря их включенности в жизнь изучаемых сообществ и постоянному стремлению понимать, «что происходит» в отношениях между его членами, между ним и теми, с кем он вступает в контакт.

По интенциям антропология близка к другим социальным наукам — описание и объяснение совместной жизни людей. Однако она уникальна по своей предметной области и методам — представления о культуре ее носителей и отыскание путей к пониманию истоков и причин соответствующих значений и смыслов. Маркус и Фишер⁷ в общих чертах представляют изменение моделей интерпретации в антропологии с момента возникновения целенаправленных этнографических описаний (1920-е гг.) до настоящего времени (с конца 1980-х гг. сложившаяся к тому времени тенденция почти не изменилась). Вплоть до 1930-х гг. такие описания носили достаточно произвольный характер и по стилистике, и по широте охвата — от литературных описаний (А. Банделье) до документальных отчетов (Ф. Боас), от полной погруженности в жизнь сообщества (Ф. Кашинг) до максимального теоретического дистанцирования от изучаемой культуры (Р. Бенедикт).

С 1930-х гг. образцами эмпирических антропологических исследований стали функционалистские работы Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Функционализм принято считать не столько теорией общества и культуры, сколько набором методологических вопросов, организующих и систематизирующих полевую работу и ее описание:

- каким образом любой институт или убеждение связаны с другими;
- какой вклад они вносят в поддержание либо социокультурной системы как целого, либо отдельных паттернов социального действия;
- каким образом мифы и ритуалы служат медиаторами социальных отношений, кодифицируя и регулируя их.

Если первые работы в этом направлении отличались рефлексивностью и проницательностью, то позже они приобрели рутинный характер: один и тот же набор формальных процедур просто стал применяться к различным областям социокультурной реальности (экология, экономика, родство, политика, религия), в том числе в сравнительно-культурных исследованиях. В последнем случае все сводилось к вопросам о том, почему отдельные институциональные компоненты наличествуют в одних обществах и отсутствуют в других.

Влияние французского структурализма в течение 1960-х гг. снизило авторитетность функциональных интерпретаций социокультурной реальности. А обращение Т. Парсонса к ее культурному измерению (правда, теоретически так и не разработанному) позволило установить концептуальную связь между обществом и культурой. Его ученики — К. Гиртц и Д. Шнейдер — в этой ситуации сумели по-новому осмыслить идею интерпретации и, по сути дела, стали основателями интерпретативной антропологии.

Культурная система как составляющая любого общества была выделена Парсонсом в ее относительной функциональной автономии, что позволяло говорить о ее специфичном — ценностном — строении. В то

же время структурализм Леви-Стросса представлял собой попытку найти универсальную «грамматику» или «синтаксис» для всех культурных систем. Обе позиции, особенно при их теоретическом пересечении, позволяли совершить сдвиг от социальной (институциональной) структуры к культурным (ментальным) феноменам.

Как было показано в двух предыдущих главах, лингвистика и семиотика обеспечили возможности для изучения интерпретативных процессов, в том числе в интерактивном контексте. В рамках лингвистики сформировался наиболее строгий способ выражать паттерны культурных феноменов, принимая во внимание наличие глубинных лингвистических структур, неосознаваемых говорящими. Благодаря семиотике в центре внимания оказались проблемы связи между знаком и значением, означаемым и означающим. Экспериментирование с этими познавательными моделями породило несколько направлений исследования: когнитивно-антропологическое — Тайлер (Tyler, 1969), структуралистское — Леви-Стросс (Levi-Strauss, 1963, 1965, 1969) символическое — Гиртц (Geertz, 1973). Тайлер попытался упорядочить культурные категории в соответствии с наборами «объективных» факторов; Леви-Стросс описывал культуру как систему различений, где значение каждой единицы определялось через цепь оппозиций с другими единицами; Гиртц показал наличие множество стратифицированных сетей, образованных значениями слов, действий, концептов, других символических форм.

Такого рода теоретическая позиция с необходимостью привела к изучению коммуникативных процессов, в контексте которых индивиды осваивают и используют конвенциональные инструменты опосредования и выражения своих представлений о себе и об окружении. Причем это относится не только к изучаемым субъектам, но и к антропологам. В последнем случае стало очевидным, что исследовательские рамки нельзя считать культурно нейтральными: они полностью обусловлены собственными культурными категориями и допущениями аналитика. И хотя структурализм критиковали за чрезмерную дистанцированность от побуждений и опыта изучаемых субъектов, а символический анализ за несистематизированность, дискуссии на эти темы породили новые гипотезы.

Так, было высказано предположение, что понимание при межкультурном взаимодействии, как и при любом другом, — всего лишь аппроксимация, различными путями достигаемая в коммуникативных процессах через взаимную корректировку значений, используемых сторонами, вплоть до достижения согласия об их общем «правильном» для данной ситуации понимании. Гиртц считает (1973), что антропологу следует выбирать в чужой культуре то, что привлекает его внимание. Затем путем наблюдений и расспросов заполнить деталями недостающие для понимания этого феномена пустоты. После этого перед ним встает задача описать его так, чтобы читатели поняли значение в изучаемой культуре.

Однако проблема понимания чужой культуры в этом случае остается не разрешенной до конца, поскольку речь идет всего лишь о сопоставлении двух разных культурных кодов и достижении согласия между ними только применительно к конкретному случаю. Здесь уместна

поправка Гиртца об уровнях или степени аппроксимации и открытости как характеристиках интерпретации. Но это не снимает окончательно дистанции между ее субъектом и объектом.

Другим последствием дискуссий вокруг недостаточности лингвистического изучения культуры стало уточнение вопроса о том, что и как нужно делать, чтобы достоверно представить видение культуры ее носителями. Поиск ответов осуществлялся в нескольких теоретических направлениях. Прежде всего речь идет о феноменологии, обосновывающей значимость специфичных для культуры познавательных моделей в преобразовании внешних воздействий и предупреждающей о негативных последствиях жесткой объективистской позиции в изучении когнитивных и коммуникативных процессов. Далее, это вызвало внимание к понимающей социологии Вебера, основывающейся на разведении неоконтианцами номотетического и идиографического способов познания, Дильтеем — естественных наук и «наук о духе» и стоящая во главу угла «понимание» исследователем поведения и высказываний носителей изучаемой культуры. Вполне закономерным в этом интеллектуальном контексте стало обращение к герменевтике как способу определить, каким образом носители культуры декодируют ее сложные «тексты», выявить используемые ими правила вывода, паттерны ассоциаций, логику импликаций. Это обострило внимание антрополога к его собственной рефлексии в отношении отбора и интерпретации данных в рамках сравнительно-культурных исследований. Наконец, следует отметить влияние марксистских идей в изучении влияния экономических и политических процессов на другие области социокультурной жизни.

Объединение этих теоретических течений вокруг темы «культура другого» обусловило смену определяющих ее метафор: более ранние представления о культуре как тексте сменились образом диалога как способа вовлечения антрополога и его читателей в коммуникацию с другой культурой, предполагающую как ее внутрикультурный, так и межкультурный аспекты. Причем речь идет о достаточно сложной модели отношений между антропологом и информантами, опирающейся на предложенную Гадамером диалектическую концепцию диалога, представление Лакана о его «третьих сторонах», противопоставление Гиртцем концептов «ближний» и «дальний» опыт.

Гиртц полагает, что понимание представлений носителей чужой культуры не требует обращения к интуиции и эмпатии. Они могут служить лишь вспомогательным средством. Коммуникация, по его мнению, — это обмен сообщениями между участниками и взаимная коррекция «правильности» понимания его содержания вплоть до установления в отношении него общего согласия или разделяемого значения. В рамках межкультурной коммуникации и этнографического описания ближним опытом считаются концепты «культурного другого», а дальним опытом — представления антрополога и его соотечественников, с которыми сопоставляются полученные данные. Интерпретация в этом случае означает перевод одного культурного кода в другой. Но он всегда относителен, поскольку антрополог становится посредником между наборами категорий и концептов обеих культур и взаимодей-

ствует с ними по-разному в разных точках полевого исследования и описания его результатов.

Таким образом, метафора диалога предполагает сопоставление интерпретаций происходящего его участниками, принимая во внимание различие их культурной принадлежности. Но не только. Как отмечал Лакан, в диалоге всегда присутствует по крайней мере третья сторона, т. е. опосредование того, что говорится, неосознаваемыми культурными структурами, присутствующими в языке, невербальных кодах поведения, допущениях о том, что следует считать реальным, воображаемым, символическим. Эти структуры опосредуют коммуникацию и обязательно должны стать объектом антропологического анализа.

Обращение к исторической герменевтике Гадамера позволило объединить в концепции диалога и сопоставление, и медиацию. Гадамер решал задачу интерпретации прошлого, но исследовательские намерения антропологов, изучающих чужую культуру, оказываются сходными. Предполагается, что для каждого исторического периода (культуры) характерны собственные «гипотезы о мире» и предрассудки и процесс коммуникации состоит в том, чтобы исследователь смог перевести свои понятия в категории изучаемого исторического периода (культуры). Из этого следует неизбежность разного прочтения текстов прошлого исследователями разных времен. Историческая герменевтика рассматривается как средство выявления и определения причин таких различий, а ее антропологический вариант оказывается тем же самым в межкультурном контексте.

Из сказанного следует, что интерпретативная антропология представляет собой современный вариант культурного релятивизма, в принципе свойственного антропологии. Но если прежде, скажем, в 1920 – 1930-х гг., релятивизм рассматривался как доктрина, утверждавшая равнозначность всех ценностных систем, то в настоящее время это вопрос метода и рефлексии относительно самого процесса интерпретации инокультурного опыта. Работы Малиновского и Леви-Стросса проложили путь дальнейшей рефлексии относительно интерпретации и представления в антропологических текстах феноменов чужих культур. В 1970-х гг. показательными в этом смысле считаются работы «Reflections on Fieldwork in Morocco» П. Рабинова (1977) и «Headman and I» Ж.П. Дюмона (1978). В обеих работах отчеты фокусируются на теоретическом осмыслении процессов коммуникации внутри изучаемой культуры и между ней и культурой антрополога. И оба автора обращают особое внимание на исторический и политический контекст полевой работы, что открывало новое направление в интерпретации этнографических данных.

Трансляция культурного опыта другого

В ходе многочисленных попыток наиболее точно показать, чем одни культуры отличаются от других, многие антропологи пришли к выводу, что наилучший способ решить эту задачу связан с обращением к концепции личности. Известно, что она теоретически объединяет человеческие способности, активность, представления о себе и своем месте в

окружении, эмоции. Использование этого понятия позволяет преодолеть гомогенизацию социокультурной жизни, которая оказывается неизбежной при использовании институционального анализа. Его результаты стали вызывать все большее сомнение при интерпретации процессов социокультурной жизни, особенно на уровне повседневности. Выявление расхождений между ритуализованным и обыденным поведением, между идеологическими клише и неофициальными высказываниями, между провозглашаемыми и мотивирующими ценностями привело к необходимости пересмотра оснований интерпретации. Наступило осознание того, что традиционные медиаторы социокультурной жизни, например публичные ритуалы, кодифицированные системы верований, санкционированные семейные или микросоциальные структуры, больше не обеспечивают информацию о чужой культуре в нужном сегодня объеме. Чтобы достичь современного понимания культурных различий, необходимо описание на более глубинном уровне систем их значений — на личностном.

Это своего рода возвращение к позиции «методологического индивидуализма», сложившейся в первые десятилетия XX в. в противовес расистским и романтическим концепциям «духа нации», «национального характера» и других проявлений «коллективной ментальности». Она обеспечивала критерий приемлемости социальной теории, согласно которому любое обобщенное утверждение должно в принципе объяснять поведение и выборы индивидов как очевидных эмпирических субъектов социокультурной жизни. Акцент на концепции личности и ее составляющих выходит далеко за рамки традиционных программ полевых исследований. Речь идет о необходимости выявления и описания того уровня реальности, где культурные различия укоренены наиболее глубоко, — личностные переживания, чувства, отношение к социальным институтам и артефактам.

Исследования, в том числе психоаналитические, свидетельствуют о том, что личностные чувства и опыт не осознаются, не проявляются прямо и не передаются от одной культуры к другой без специального внимания к опосредующим способам их выражения. Чтобы их выявить и зафиксировать, необходимо обратиться к теориям и моделям личности, выводимым из наблюдений за поведением людей, участия в беседах с ними, выслушивания их комментариев по поводу разных событий и высказываний. А окончательные антропологические тексты должны содержать рассуждения автора о личностном уровне существования культуры, представленном изнутри различных культурных перспектив.

Описание опыта и переживаний предполагает ответы на вопросы, чем является жизнь для носителей изучаемой культуры и как они представляют опыт в разных социокультурных контекстах. Это предполагает специальную организацию категорий анализа и наблюдения, а также текста, отличную от функционалистской, ориентированной на непосредственное поведение людей и используемых ими символов. В настоящее время основное внимание уделяется не им, а риторике, категориям, метафорам и стоящим за ними когнитивным схемам информантов, которые антрополог пытается максимально точно ре-

презентировать в своих отчетах, представляющих результаты полевых исследований.

К. Гиртц в статье «Person, time, and conduct in Bali» (1973) уточняет возможности использования понятия «личность» в антропологических исследованиях. Он отмечает, что интроспективные рассуждения относительно опыта, связанные с моральными началами европейской философии, оказываются неприменимыми при выявлении тонких и глубоких межкультурных различий. В этом, по его мнению, может помочь обращение к идеям А. Шютца, который как ученик М. Вебера пытался уточнить и расширить спектр категорий, описывающих феномен понимания и используемых носителями культуры. Шютц стремился зафиксировать, как личностные различия классифицируются и понимаются на уровне здравого смысла. Он предположил, что типичное поведение и степень интимности в межличностных отношениях варьируются в соответствии с дистанцией «эго» по отношению к «альтер» в терминах различных категорий: дистанция межпоколенная (во времени), территориальная (в пространстве), социальная (в отношениях).

Работа Гиртца интересна тем, что он не прибегает к психологическим рассуждениям, даже если упоминает «балийский менталитет». Он описывает свои наблюдения, относящиеся к местным системам именованных, способам счета времени, ритуальным практикам деления жизненного цикла, рассматривая их не как индивидуальные проявления, но как составляющие внутрикультурной «этнотеории» личности, которая одновременно составляет системную концепцию опыта.

Д. Шнейдер в своей работе об американских системах родства (1968) также обоснованно утверждает, что такие термины, как «личность», «индивид», «родственник», не могут использоваться в сравнительно-культурных исследованиях в качестве универсальных, объективных единиц анализа. Он и его ученики обнаружили, что репрезентация «личности» меняется в зависимости от содержания культурной ситуации, где она осуществляется.

Эти и подобные результаты способствуют остранению категорий собственной культуры антропологов, т. е. возвращают внимание к тем из них, которые не замечались, считались чем-то само собой разумеющимся. Соответственно появляются аргументы в пользу того, что понятия, обозначающие человека-агента, конструируются культурным образом и в каждом изучаемом обществе должны анализироваться специально.

Если в прежних этнографических работах демонстрировались чужие экзотичные обычаи, но интерпретировались они в категориях собственной культуры исследователя, то сейчас ситуация существенно изменилась. Современные антропологи больше не нуждаются в доказательствах рациональности местных обычаев. Соответственно свою задачу они видят в том, чтобы выявить и описать когнитивные, лингвистические, эстетические модели, оценочные критерии, используемые в изучаемой культуре. Причем они описываются в подробностях, которые прежде встречались лишь при описании «больших» исторических культур — западных и восточных. Понятие «личность» используется в таких случаях для репрезентации культурных переменных, отображающих опыт отношения человека к реальности. Маркус и Фишер выде-

ляют три основных способа такой интерпретации межкультурных различий: психодинамический, реалистический, модернистский.

Психодинамический. В этом случае построения Фрейда пересматриваются применительно к изучению чужих культур. Исходное допущение психоанализа сохраняется: считается, что можно проследить системные связи между осознанным пониманием социальных отношений, бессознательными механизмами психодинамики и способами трансформации неопределенных, подвижных символических образов в структурированные паттерны. А психоаналитические способы поиска общих для аналитика и пациента оснований для интерпретации логики и бессознательной динамики символических репрезентаций, насколько возможно, переносятся в контекст коммуникации между антропологом и носителями изучаемой культуры.

В качестве показательных примеров приводятся, например, работы Р. Леви «*Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*» (1973), У. Крэка «*Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*» (1978), Д. Обейсекера «*Medusa Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*» (1981).

В своей работе Леви стремится раскрыть разнообразие за поверхностью кажущихся гомогенными публичных культурных проявлений. Он строит свои рассуждения в традиции Фрейда, разделяя понятия личности и «эго», однако он ставит акцент на выявлении интересубъективной природы большей части приватного поведения. Соответственно ему удалось разместить культурную организацию на уровне личностного самоопределения и выражения эмоций. В отличие от психоаналитического интереса, с помощью которого выявляются прежде скрытые защитные механизмы, уникальные для индивида, Леви пытается отыскать генерализованные, культурно разделяемые паттерны. Он старался не нарушить культурную интегрированность мировоззрения полинезийцев неподходящей теорией, порожденной западным опытом, и не дать ей слишком сильно повлиять на интерпретацию получаемой информации.

В отличие от Леви У. Крэк пытается напрямую соединить психоаналитические изображения индивидуального разнообразия с описаниями социальной структуры и динамики малых групп. Он не пытается специально акцентировать культурные различия, считая, что они лучше проявляются сами, если их не подчеркивать. Причем они становятся заметными в малых группах из двух-трех нуклеарных семей, которые, таким образом, могут выполнять классическую функцию «естественной» контрольной группы для изучения антропологически универсальных мотиваций.

Этнографы с клиническим психоаналитическим опытом, такие как Леви и Крэк, продемонстрировали эвристические возможности использования соответствующих техник в условиях межкультурной коммуникации. Крэк представляет свои материалы в форме нарративных жизненных историй, пытаясь передать ощущение непосредственного опыта носителей изучаемой культуры. Леви использует дискурсивную тактику письма. В то же время преимущества в текстах Крэка достигаются за счет того, что он не уделяет специального внимания культур-

ным различиям. Использование психоаналитических техник позволяет также получить представление о способах, какими в рамках культурных систем детерминируются проекции и осуществляются интерпретации.

В работе Обейсекера изучаются связи между публичными символами и их приватными значениями. Автор использует психоаналитическую модель не в качестве рамок для интерпретации данных, но как параллельный источник вопросов, которые задает антрополог, чтобы стимулировать высказывания тех, кого он интервьюирует. Идеи и ассоциации Фрейда иногда помогают ему локализовать события из ранних периодов истории жизни, которые порождают навязчивые символы в более поздний период.

При этом материал, относящийся к конкретному случаю, размещается в более общих описаниях социокультурного фона, демографических и экономических процессов, а используемый теоретический аппарат эксплицируется. Психоаналитические тексты такого рода в большей мере, чем любые другие этнографические записи, демонстрируют, как данные полевых наблюдений могут быть специализированы и организованы вокруг концепции личности, собственных высказываний антрополога, чтобы обнаружить отличительные для каждого общества характеристики культурного опыта.

Реалистический. В этом случае антрополог в поисках материала для анализа обращается к публичным формам представленности повседневного культурного опыта и обыденного сознания изучаемой культуры — чужой либо собственной. Реалистические тексты не предполагают описания тонкостей, связанных с достижением взаимопонимания между антропологом и информантами. Исследователь может дистанцироваться от чужой культуры и описывать репрезентации личностного опыта ее носителей так, как воспринимает. Он может быть рефлексивным и осознанно критичным, но лишь в той мере, в какой при написании текста способен проинтерпретировать все сказанное дистанцированным от него субъектом.

Как уже отмечалось, реалистическое письмо появилось в 1920 — 1930-х гг. как реакция на бессистемные наблюдения ранних антропологов. Здесь уже заметны научные претензии: результаты полевой работы, осуществляемые подготовленным специалистом, носили более упорядоченный и обоснованный характер, чем записи, не имеющие предварительной программы. Сбор и организация данных были связаны со стратегией функционализма, предполагавшей возможность репрезентировать целое по его части как в исследовательских процедурах, так и в письменных отчетах.

От исследователя требовалось знание местного языка, и даже если его уровень был не особенно высоким, этого оказывалось достаточно для общего понимания происходящего. А конвенционально принятое включение в этнографические записи многочисленных местных слов с их этимологией и описанием контекстов употребления означало контроль над глубиной и масштабом знания об изучаемой культуре. Такие списки слов часто были громоздкими и напоминали словари. Однако без них обсуждение чужих культур было бы бесплодным.

Родоначальниками антропологического реализма принято считать Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Но ключевыми поворотными пунктами в развитии этнографии, основывающейся на функционалистской теории, признаны работы Эванс-Причарда «The Nuer» (1940) и В. Тернера «Schism and Continuity in an African Society» (1957). Эванс-Причард представил свою книгу как аргумент в пользу того, что даже в сложных условиях подготовленный исследователь может проникнуть в культуру и достичь ее глубинного понимания. Дж. Клиффорд (1983) указывает на конструкцию текста «The Nuer», отмечая в его рамках интересное переплетение переводов местных идиом, обращений к читателю через произнесение их третьим лицом и использования местных метафор. Но такая работа могла быть только узкоориентированной, и этот стиль стал определяться как «проблемно фокусированный».

Работа В. Тернера считается вершиной иного стиля функционалистского письма. Он сформировался в рамках Манчестерской школы М. Глакмана, где предметная область определялась сочетанием индивидуальных акторов, социальной структуры в смысле Эванс-Причарда и социальной драмы. Взаимодействия между структурами, культурными идиомами и индивидами демонстрировались в нарративе, составленном из сложного набора реальных жизненных событий.

Дескриптивная стилистика Малиновского, структурный анализ Эванс-Причарда и драматические фреймы Тернера задали направление современному этнографическому реализму в описании личности и ее опыта в ее собственных репрезентациях. Сегодня этот стиль может быть представлен пятью фреймами: жизненная история, жизненный цикл, ритуал, эстетические жанры, драматичный инцидент.

Жизненная история. Показательными примерами такого рода исследований считаются работы М. Шостак «Nisa: Life and Words of a! Kung Woman» (1981) и В. Крапанзано «Tuhami: Portrait of a Moroccan» (1980). Обе работы представляют собой нечто большее, чем обычные истории жизни, документирующие формативные части личностной биографии. Авторы размышляют о своих отношениях с информантами и демонстрируют модель диалога, в котором разворачивается и совместно конструируется рассказ об истории жизни. В этих работах акцентируются местные конвенции, идиомы, мифы, с помощью которых репрезентируются истории жизни или значимые события, повлиявшие на формирование личностного опыта; фиксируется, как эти элементы дискурса и сопровождающие их эмоции появляются в беседах и интервью в ходе полевой работы.

Жизненный цикл. В отличие от истории жизни, где культурная конструкция личности демонстрируется через глубинное проникновение в жизнь отдельного индивида, эта исследовательская модель концентрируется на типичных для культуры фазах и событиях, через которые здесь проходит каждый индивид. Показательным примером может служить работа М. Розальдо «Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life» (1980). Она описывает общий институциональный фон, на котором прослеживает основные события, формирующие мужскую личность в культуре илонготов. Из ее описаний видно, что даже без специальной психиатрической подготовки, как у Леви, обычный ант-

рополог может организовать свои полевые материалы так, чтобы написать убедительный отчет о событиях в жизни личности, которые и прежде занимали исследователей, но не улавливались предыдущими стандартами этнографических описаний.

Ритуал. Ритуалы в антропологии принято рассматривать как медиаторы, позволяющие понять эмоции и наделение опыта значением. Поскольку они публичны, часто сопровождаются мифами, придающими им резон, их можно уподобить культурным текстам, которые без труда прочитываются антропологом. Эмпирически в них значительно более доступно коллективное и публичное «высказывание», чем то, что остается «невывыказанным», невыраженными значениями элементов повседневной жизни. От Э. Дюркгейма до В. Тернера ритуал анализировался как средство переведения обязывающих социальных норм в желания индивидов, формирования социализированных чувств, трансформации статусов, реинтеграции всякого рода отклонений и при этом как вполне самодостаточный драматический фрейм.

В. Крапанзано в статье «Rite of Return: Circumcrision in Morocco» (1980) пересматривает сложившиеся стереотипы и связывает ритуал с постоянным возобновлением у людей состояний тревожности из-за двусмысленностей, встречающихся в повседневных жизненных ситуациях. От ван Дженнепа до Тернера в ходе ритуальных перформансов выделялись интеллектуальный и эмоциональный полюсы символического опыта, которые отмечают переход в новый социальный статус и должны быть прочувствованы всеми, к кому относится ритуал. Крапанзано показывает, что ритуал может не менять социального статуса индивида, но приобщать к символам, вызывающим тревогу, и обыгрывать это состояние в символах, имеющих наибольшее значение для субъекта; что он может рассматриваться всего лишь как один из фиксированных моментов в целостном процессе личностного развития и самоопределения. В таком же ключе Э. Шифлин трактует ритуал в работе «The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers» (1976), рассматривая его как культурный сценарий, при помощи которого участники не только интерпретируют широкий круг событий. Для них это и эпизод в текущем процессе выражения и включения эмоций в личностное поведение и опыт.

Эстетические жанры. Исследования, связанные с изучением эстетических и экспрессивных культурных форм в этнографических сообществах относительно немногочисленны. В качестве примеров можно назвать работы Д. Чернова «African Rhythm and African Sensibility» (1979), С. Кила «Tiv Song» (1979), С. Фелда «Sound and Sentiment» (1982). В этих работах рассматриваются экспрессивные аспекты ритуала с использованием специально разработанных способов репрезентации эмоциональных проявлений. И все же исследователи, например Фелд, отмечают, что остаются уровни опыта, которые они улавливают, но не могут отразить в тексте. Иными словами, абсолютное понимание чужого культурного опыта оказывается недостижимым. Возможны только разные его степени, и они зависят от способности «сопереживания», навыков «перевода» эстетических проявлений с одного языка культуры на другой и качества используемого инструментария.

Драматичный инцидент. Б. Шор в работе «Sala'ilua: a Samoan Mystery» (1982) использует драматичный инцидент — убийство в сообществе, где он работал, — в качестве образца определенной тактики этнографического исследования. Суть ее состоит в том, чтобы при помощи литературных нарративов связывать абстрактные аналитические описания социальных структур и значений культурных категорий с подробным описанием отдельных событий социокультурной жизни.

Как и многие из современных «новых» этнографов, Шор побуждает читателя задуматься о культурных сходствах и различиях в отношении личностных переживаний. Он показывает, что, хотя различия и существуют, они никогда не выражаются как абсолютные, несопоставимые с проявлениями других культур, как считалось в ранние, более наивные периоды существования этнографии. Реалистические описания Шора передают текучесть, неопределенность, парадоксы изучаемых культурных форм. Он не пытается изобразить целостный национальный характер; его цель — представить параметры этой текучести, характерные как для личного опыта, так и для культурных форм.

Следует подчеркнуть, что все эти реалистичные тексты размыкают традиционные эпистемологические рамки, связанные с описанием межкультурных различий личного опыта. Они представляют собой образцы более утонченных репрезентаций и возможностей изучения альтернативных типов эстетики, познания, избирательной сензитивности, которые продолжают полноценно существовать в условиях глобализации. Они также уравнивают своей ориентированностью на личность более раннее преимущественное внимание к таким темам, как социальная структура, политика, экономика. Наконец, их появление ознаменовало собой новую тенденцию в антропологии, проявляющуюся в том, что конструирование теории становится функцией разработки стратегии построения текстов, отличной от объективистской стилистики прошлых десятилетий.

Модернистский. Он появился в качестве реакции на традиционный этнографический реализм с его претензиями на объективную репрезентацию чужой культуры. Если реалистический стиль письма подразумевает, что при написании отчета авторская позиция всегда остается доминирующей, то построение модернистских текстов направлено на репрезентацию дискурса, формирующегося между антропологом и информантами, или на вовлечение читателя в процесс анализа. Уже отмечалось, что аутентичный опыт носителя иной культуры непередаваем ни одной из существующих техник записи и интерпретации данных полевых исследований. Сторонники модернизма утверждают, что в этнографии может быть представлен только опыт диалога между антропологом и информантами, где обе стороны имеют собственный голос. Соответственно и вопрос, связанный с результатами исследования, ставится по-иному, чем прежде: что можно узнать о чужой культуре, анализируя разворачивание самого процесса исследования.

Модернистские авторы поставили под сомнение понятие культуры как единой, целостной системы. Большинство из них исходит из допущения, что люди, личности являются исходным и конечным пунктом

своего искусственного мира. Поэтому о культуре они говорят как о разделяемых людьми значениях и смыслах объектов окружения и своих отношений с ними. С этой точки зрения опыт определяется как прямой выход рефлексии индивида к наборам культурных кодов и значений, с которыми он сталкивается в своей жизни.

Сегодня те, кто в центр внимания помещает диалог, сомневаются во внутренней последовательности культуры в том смысле, в каком это понятие использовалось до начала постмодерна. Соответственно результаты исследования не могут репрезентировать ничего большего, чем непосредственный дискурс и полевой опыт диалога антрополога с информантами. Этим выводом нарушаются база и цель этнографии предыдущего периода, однако альтернативы ей пока не существует. Об этом свидетельствуют работы таких авторов, как П. Рабинов, Ж.П. Дюмон, К. Дуаер, Д. Фавр-Саада. Рассмотрение этих и других работ позволяет выделить ряд познавательных стратегий использования диалога при всей неопределенности этой метафоры:

- попытки отразить, как опыт иной культуры преобразует определенную реальность антрополога (работы Э. Боуэн, Д. Бриггс, П. Рисман, К. Кастанеда, П. Рабинов, Ж.П. Дюмон, К. Дуаер);
- предствление текста в риторике магии, практикуемой субъектом, с которым имеет дело антрополог; это позволяет читателю постепенно втягиваться в ее дискурс (Ж. Фавр-Саада);
- «кооперативный» текст, совместно составляемый антропологом и информантами; он представляет собой попытку придать этнографическим записям полифоничность за счет регистрации различий в точках зрения участников на предмет обсуждения (М. Линхардт, Д. Клиффорд, Й. Майнеп и Р. Булмер, Д.М. Бар, Х. Грегорио, Д.А. Лопец, А. Альварец);
- текст-«головоломка», загадочный и таинственный по содержанию, оставляющий активному читателю пространство для вовлечения в процесс исследования (В. Крапанзано).

Сказанное позволяет сделать вывод, что поэтика этнографических текстов при всем ее разнообразии ориентирована на достижения общей цели — найти аутентичные для изучаемой культуры способы прочитывать устные высказывания ее носителей как литературные формы. В некоторых исследованиях (например, Хаймс, 1981) разработаны формализованные системы нотаций для обозначения аффективных проявлений, мимики, жестов, сопровождающих устные рассказы информантов. Другие (например, Тедлок, 1983; Джексон, 1982) укладываются в диалогические, герменевтические схемы интерпретации. Анализ литературы стран «третьего мира» осуществляется способами, сочетающими этнографию и литературную критику (например, Фишер, 1984). Наконец, иногда из соображений этики при построении этнографических текстов допускается использование литературных приемов (например, Уэбстер, 1983, де Карто, 1983), а для охраны приватности информантов используются переаранжировка фактов, событий, изменение имен.

Принимая во внимание, что современные антропологические исследования осуществляются в условиях, где степень взаимозависимости и взаимной информированности на межкультурном уровне достаточно

велика, антрополог и его потенциальные информанты изначально оказываются по отношению друг к другу и чужими, и знакомыми. При таких обстоятельствах исследователю особенно важно научиться удерживать в памяти позицию носителей изучаемой культуры и отражать ее в своих отчетах о полевой работе. Экспериментирование с этнографическим письмом стимулирует поиск эффективных способов использования опыта теоретических и методологических ошибок, полученного в других странах, для обновления собственного исследовательского аппарата.

Теоретические основания интерпретации данных в многокультурном контексте

Из всего сказанного следует, что описанный способ познания есть производная от двух различных типов интерактивных процессов:

- освоения семиотической организации чужих культурных текстов (моделей);
- конструирования значений, посредством которых культурные символы, опосредующие диалог, осознаются как опыт⁸.

«Постструктуралистская критика предыдущих теорий культуры поставила под сомнение представление о ней как о целостности, единой системе значений. Еще раньше под влиянием герменевтики в отношении значения стали задавать вопрос — для кого? Возможность разных интерпретаций превращает любой культурный текст в открытую и полифоничную совокупность значений. Именно с этой точки зрения антропологи начали рассматривать этнографические тексты, придавая им таким образом историческое измерение. В результате решение проблемы культурных значений стало связываться с поиском причин, вызывающих изменение фокусов внимания людей в их отношениях с окружением.

Понятие социального действия как обуславливающего такие изменения уже было для символической и когнитивной антропологии центральным; однако в обеих не объяснялись соответствующие ему смены ментальных репрезентаций, и потому не были выявлены связи между когнитивными и социальными аспектами значения. Традиционно антропологи фокусируют внимание на вопросе о том, что означает данный предмет; теперь же акцент перемещается к более фундаментальному вопросу: как предметы вообще приобретают значения в процессах интеракции. В этом случае центром внимания становится интересубъективность. Полагают, что она находится между индивидами на пересечении значений, которыми они оперируют. Она вовлекает в свое содержание и культуру, и контекст, и стимульный материал»⁹. Такая теоретическая позиция, по мнению Гиртца, делала создание «общей интерпретативной теории культуры» не имеющим смысла, поскольку нужны были не кодифицированные абстрактные закономерности, но теоретические основания, обеспечивающие возможность подробного

⁸ Shore B. Twice born, once conceived: meaning construction and cultural cognition // American Anthropologist. Vol. 93. № 1. March. 1991. P. 9.

⁹ Shweder R.A. Thinking Trough Culture. P. 80.

и достоверного, «плотного» описания того, что происходит между антропологом и информантом. В этом контексте более ранние теоретические идеи утратили значимость для интерпретативных целей и их перестали использовать.

Включенное наблюдение стало замещаться наблюдающим участием. В первом случае этнограф старался установить эмоциональный контакт с носителями изучаемой культуры и наблюдать за их жизнью, не вмешиваясь в нее. Во втором предполагается, что исследователь одновременно «переживает и наблюдает этнографически значимые процессы, в которых он участвует наряду с другими»¹⁰. Со сменой методологии изменился и стиль изложения материала: «Этнографические мемуары с этнографом в качестве главного действующего лица или стандартные монографии с Другим в качестве объекта рассмотрения сменились повествовательной этнографией, концентрирующейся на процессе этнографического диалога, связывающего Я и Другого»¹¹.

Результаты интерпретации в этом случае рассматриваются как своего рода «компромисс между объективной реальностью и ее субъективным видением» как носителем культуры, так и антропологом. Это продолжение традиции, заложенной исследованиями «картины мира», связано с выявлением значений и смыслов, которые носители культуры придают своему опыту пребывания в ней.

Центральное место при интерпретации данных, полученных антропологом в поле, занимают концепты когнитивных процессов, канонических структур повествования, образов событий, с помощью которых у людей в повседневной жизни организуются процессы смыслообразования. Сценарии при этом рассматриваются как способы организации повествования, которые играют в его построении роль, подобную культурным моделям д'Анраде. Именно повествование, связь событий во времени составляют суть репрезентации опыта в коммуникации антрополога и информантов. В ходе диалога они обеспечивают фрейм, побуждающий обе стороны интерпретировать опыт как собственный, так и другого. Эти повествовательные рамки организуют опыт интеракций и делают взаимопонимание антрополога и информантов возможным. Перефразируя Брунера, можно трактовать такие сценарии как двойственные целостности, один аспект которых представлен в дискурсе и действиях, а другой в области интерсубъективности. Если высказывание «всегда помещено в культурное окружение и всегда зависит от использования ресурсов культуры»¹², то это и обеспечивает антропологу возможность отделить личностные переживания информанта от их культурных репрезентаций.

Формирование общего поля значений происходит в процессе осуществления целенаправленного действия антрополога в процессе коммуникации, когда информанту предлагается активно участвовать во взаимодействии с целью репрезентации его социокультурного опыта.

¹⁰ *Todlock B.* From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography // *J. of Anthropological Research.* 1991. Vol. 47; № 1. P. 69.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Bruner J.S.* *The Culture of Education.* Cambridge (Mass.), 1996. P. 4.

Интерсубъективность в этом смысле представляет собой область взаимопонимания, где существует разделяемое представление о культурных значениях и где диалог строится из реплик, опирающихся на него. Разрушение диалога рассматривается как неудавшиеся попытки достичь интерсубъективности.

Этим понятием охватываются процессы коммуникации между антропологом и информантами и все их составляющие — условия, свойства и способности участников, цели, взаимовлияние, результаты. «По своей природе коммуникация *предполагает* интерсубъективность»¹³ и обеспечивает достижение взаимопонимания между сторонами¹⁴. Она может осуществляться как в вербальных, так и в невербальных формах: в некоторых незападных культурах практика социализации значительно меньше вербализована, чем в западных странах, поэтому антрополог должен уделять внимание значениям, представленным в экстралингвистических проявлениях¹⁵. Коммуникация и интерсубъективность — центральные понятия при использовании «наблюдающего участия», в которое антрополог вовлекает информантов в процессе интерпретации чужой культуры.

К. Тревартен в исследовании ранних отношений между матерью и ребенком говорит о врожденных предпосылках интерсубъективности¹⁶. Он утверждает, что дети рождаются со способностью к коммуникации, которая вскоре приобретает «формы сензитивности и выражения, благодаря которым становятся возможными «акты, имеющие значения», ориентированные на других людей»¹⁷; младенец обладает способностью искать ответа, поддержки и понимания. Универсальные механизмы интерсубъективности определяются как свойства людей при обмене информацией одновременно распознавать значения, контролировать совместные интенции и сопрягать когнитивные модели. Соответственно на этом базируется и освоение чужой культуры в процессах интеракции с ее носителями.

Тадж, употребляя термин «интерсубъективность», предполагает, что индивиды приступают к решению задачи или проблемы, к беседе с собственными, субъективными способами их осмысления. Если далее они обсуждают свои различные точки зрения, то могут достичь общего понимания ситуации. Иными словами, в процессе коммуникации антрополог и информанты приходят к некоторому общему согласию относительно значений используемых понятий или межсубъективному пониманию¹⁸. Исходя из его позиции, можно предположить, что при наличии априорной «интерсубъективности» или разделяемом понимании культурных паттернов в процессе коммуникации они перестают замечаться и принимаются как нечто само собой разумеющееся. Это

¹³ Rogoff B. *Apprenticeship in Thinking: Cognitive Development in Social Context*. N. Y., 1990. P. 73.

¹⁴ Ibid. P. 67.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Trevarthen C. *Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity*. In: Bullowa (ed.) *Before Speech*. Cambridge, 1979.

¹⁷ Trevarthen C., Logotheti C. *First symbols and the nature of human knowledge // Symbolism et Connaissance*. Geneva. Cahier. № 8. 1987.

¹⁸ Tudge J. *Processes and consequences of peer collaboration: a Vygotskian analysis // Child Development*. 63. 1992. P. 1365.

обычно присутствует при изучении антропологом собственной культуры и должно стать предметом специальной рефлексии. Напротив, различия в представлениях приводят к когнитивным изменениям участников, и ведут к формированию такой зоны интерсубъективности, где отсутствие общего согласия способствует выявлению особенностей в представлениях взаимодействующих сторон¹⁹.

Р. Роммштейт, исходя из допущения о языке как о «полностью и подлинно социальном феномене», утверждает, что собеседники в диалоге достигают «состояния интерсубъективности» или «общей социальной реальности» тогда, когда у них один и тот же фокус внимания или тема и они понимают точку зрения друг друга относительно них. «Состояние интерсубъективности» зависит от «предпочтения говорящего» и «обязательства слушающего». Такой процесс может быть симметричным и асимметричным. При этом первый возможен лишь, когда «взаимообмен диалоговыми ролями (говорящего и слушающего) регулируется²⁰, и антрополог должен осуществлять такое регулирование.

Интерсубъективность в процессе исследования достигается тогда, когда у участников возникает «взаимная вера в общность переживаемого, воспринимаемого опыта», т. е. «интерсубъективность, чтобы быть достигнутой, должна в определенном смысле восприниматься как нечто само собой разумеющееся»²¹. Это молчаливое соглашение между собеседниками относительно обстоятельств — пространства, времени установления соглашения — «диалогического состояния». Таким образом, это своеобразный культурный сценарий, разделяемый антропологом и информантами и определяющий для антрополога границы интерпретации полученных данных.

В связи с этим возникает ряд вопросов, на которые нужно искать ответы:

- Как в контексте исследования и посредством интерактивных процессов формируется достоверная информация?
- Как интерсубъективные процессы влияют на репрезентацию индивидуальных и культурных когнитивных схем?
- Как формируются достоверные данные и конституируется их обобщение?

При интенсивном изучении этих вопросов пока остается неясным, следует ли рассматривать в качестве первичных внутриндивидуальные или межиндивидуальные факторы²². Процессы коммуникации связы-

¹⁹ Концепцию интерсубъективности разрабатывали: *Rogoff A. Apprenticeship in Thinking; Rommetveit R.*

Wertsch J.V. Language acquisition as increasing linguistic structuring of experience and symbolic behavior Control. In: Wertsch J.V. (ed.) Culture, Communication and Cognition. Cambridge, 1985; Tudge J. Processes and Consequences of Peer Collaboration. 1992; Threvarthen C., Logotheti C. First Symbols and the Nature of Human Knowledge.

²⁰ *Rommelveit R. On the architecture of intersubjectivity. In: Rommetveit R. Blakar R.M. (eds.). Studies of Language, Thought and Verbal Communication. L., 1979. P. 168–169.*

²¹ *Rommelveit R. Language acquisition as increasing linguistic structuring of experience and symbolic behavior control. In: Wertsch J.V. (ed.) Culture, Communication and Cognition. Cambridge, 1985.*

²² *Smolka A.L.B., De Goes M.C.R., Pino A. The constitution of the subject: a persistent question. In: Wertsch J.V. (ed.) Sociocultural Studies of Mind. Cambridge, 1995. P. 169–166.*

ваются с методами целенаправленной репрезентации представлений, принятых в социокультурном окружении, с одной стороны, и соответствующих личностному опыту — с другой. Однако механизмы регулирования субъектом их пропорции — даже при активном участии антрополога — остаются мало изученными.

В этом случае иногда используется понятие «определение ситуации» — «способ, которым представляются или определяются объекты и события в данных обстоятельствах» — для описания и характеристики не только соотношения культурно стереотипного и личностного, но и уровней развития интерсубъективности, зависящих от степени, до которой собеседники разделяют общие аспекты определения ситуации²³. Интерсубъективность при этом предполагает «взаимопонимание» и «симметричный диалог»²⁴.

В отличие от сторонников гармонии как условия интерсубъективности некоторые полагают, что такие формы социальной интеракции, как оппозиция идей, противодействие коммуникации и другие дисгармоничные эпизоды не мешают ее достижению.

Структура коммуникации строится на взаимности, подразумевающей, что субъекты согласны поддерживать и конституировать отношения согласно установленному распределению ролей. Но это не означает полной гармоничности взглядов — представления участников могут расходиться, а конституирование субъектов сводится к отношениям не только взаимности: у каждого остается своя степень автономии. В антропологическом диалоге обмен информацией шире, чем понятие интенционального действия. Он предполагает, что рассуждения, размышления сторон о своих проблемах концептуализируются в терминах фундаментальных оппозиций, риторических столкновений или «полифонического согласия», а не только гармоничного целедостижения и следования стратегии взаимного согласия²⁵.

Как уже отмечалось, когнитивное структурирование реальности имеет два измерения: интеграция опыта во фреймы действия субъекта, с одной стороны и в «Я-мировидение» (I – world – view), — с другой. Интерпретация значения получаемых сведений для антрополога, таким образом, означает поиск ответа на два вопроса:

- в какой степени и каким образом содержание опыта информанта (вещь, другой(ие), ситуация, образ, идея, чувство) передается используемыми им способами репрезентации;
- в какой степени и каким образом содержание диалога подтверждает, усиливает, совершенствует или, напротив, угрожает его мировидению. Построение интерсубъективных значений служит поддержанию непрерывности взаимодействия и стабильности критериев оценки его адекватности²⁶.

²³ Wertsch J.A. Language acquisition as linguistic structuring of experience and symbolic behavior control // Culture, Communication and Cognition: Vygotskian Perspective. Wertsch F.V. (ed.). Cambridge University Press, 1983.

²⁴ Wertsch J.V., Del Rio P. Alvarez A. Sociocultural studies: history, action and mediation // Sociocultural Studies of Mind. Wertsch J.V. (ed.). Cambridge University Press, 1995. P. 15.

²⁵ Wertsch J.V. Language acquisition. P. 16 – 17.

²⁶ Boesch-E.E. Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Berlin etc., 1991. P. 45.

Однако, предупреждая об опасностях чрезмерной психологизации антропологических интерпретаций, Гиртц писал: «Говоря о культуре, антропологи обычно умалчивают, что это концепт [а не реальность]. Что это значит? Рассмотрение представлений в психологическом смысле не позволяет задавать вопрос: каково их место в структуре понятий или идей; каковы психологические последствия разных [культурных] контекстов для разных людей? Такая теория прежде всего выделила бы психологические феномены. Но [в изучении культуры] первостепенны не они, но категория, изначально подразумевающая депсихологизацию концептов, смыслов, значений»²⁷.

Представления Гиртца существенны для согласования позиций когнитивных и культурных антропологов, поскольку, как отмечает М. Коул, он явно предпочитает чисто идеациональной трактовке культуры позицию, предполагающую опосредованность артефактами.

Если модель интерпретации, где обмен сообщениями определяется как текст, предполагает рассмотрение значения в качестве необходимого элемента его организации, то психологическая интерпретативная стратегия акцентирует роль понимания «различного рода знаков, которыми психическая жизнь выражает себя». Психологическое значение (значение-в-сознании) освобождается от логического (значения-в-тексте). При таком подходе текст уже не является первостепенной детерминантой значения, поскольку оно считается результатом взаимодействия (в пределе-конфронтации) текста и сознания. Для интерпретативной антропологии важно объединение логического и психологического аспектов при рассмотрении значения путем соотнесения семиотической структуры текста с когнитивными процессами, посредством которых значение осваивается.

Применительно к задачам интерпретативной антропологии Гиртц использует понятие «культура» в нескольких разных значениях. Например, определение культуры как «исторически устойчивого образа значений, воплощенного в символах», позволяет выделять ее структурные аспекты, а ее понимание как «системы механизмов контроля над поведением» — планов, способов, правил, инструкций (то, что компьютерные инженеры называют «программой») — подчеркивает динамические возможности использования понятия. В последнем случае «культура уподобляется схеме организации социальных и психологических процессов, которая, по мнению Гиртца, является необходимой для регулирования «предельной пластичности» человеческого поведения»²⁸.

Гиртц понимает культуру как «сеть значений», систему смыслов, созданную совместной активностью людей и потому позволяющую им ориентироваться в окружении. Поэтому он не согласен с концепцией культуры Л. Уайта как замкнутой на себе сверхиндивидуальной и «суперорганической» реальности. Он не разделяет и бихевиористскую трактовку культуры как совокупности моделей поведения, прямо наблюдае-

²⁷ Geertz C. Preview a colloque of cultural theories // Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Shweder R.A., Levine R. (eds.). Cambridge, L., N. Y. etc., 1984. P. 45.

²⁸ Thompson J.B. Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. Oxford: Polity Press, 1990. P. 132–133.

мых в изучаемом сообществе. Наконец, он возражает У. Гуденафу, считавшему, что «культура сосредоточена в умах и сердцах людей», называя ее сочетанием предельных субъективизма и формализма. Исходя из семиотической позиции, Гиртц утверждает, что цель этнографа состоит не в простой фиксации наблюдаемых фактов («поверхностном» описании) или попытках проникнуть в познавательные процессы носителей изучаемой культуры (которые до 1990-х гг. он считал бесплодными). Она заключается в том, чтобы понять культурные смыслы с точки зрения носителей культуры, зафиксировать свой опыт коммуникации с ними, разработать словарь для понятного другим описания полученных данных.

«Плотное» этнографическое описание обеспечивает материал для построения антропологических теорий, поскольку соответствующие обобщения должны иметь прямую связь с интерпретацией культурных явлений. Различие между описанием и объяснением в антропологии — это различие между «плотным» описанием и «диагнозом», между установлением значения действия для совершающего его и определением значимости полученного таким образом знания для обобщенного понимания социальной жизни данного общества. Интерпретативная позиция позволяет определить значения и смыслы явлений, незнакомых тому, кто не принадлежит к изучаемой культуре. Если между носителями разных культур устанавливается интерсубъективность, они начинают понимать содержание понятий, которыми обмениваются. Соответственно цель этнографии, согласно Гиртцу, — «плотное описание», интерпретация символических систем разных культур; цель антропологии — расширение дискурса человечества.

Если культура — это «стратифицированная иерархия значимых структур, состоящих из действий, символов, знаков», то «анализ культуры, т. е. этнографическое описание, выполненное антропологами, — это интерпретация интерпретации, вторичная интерпретация мира, постоянно описываемого и интерпретируемого людьми, которые его создают»²⁹. Существование культуры — это процесс ее интерпретации; быть носителем культуры означает ее интерпретировать.

Гиртц считает, что понятие культуры, по существу, является семиотическим. «Соглашаясь с Максом Вебером, что человек опутан сетью значений, сплетенной им самим, я рассматриваю культуру как эту сеть; поэтому для ее анализа не подходит экспериментальная логика поиска общих закономерностей, но нужен метод интерпретации изучаемых значений»³⁰. Этнографическая практика базируется на живых контекстах человеческих сообществ, а не на «бескровных универсалиях»³¹. Рассмотрение культуры как механизма контроля информационных обменов начинается с допущения, что когнитивные процессы социальные и коллективны по сути: «естественная среда их существования — любые места, где осуществляются контакты между людьми. Эти процессы не только внутрииндивидуальны. Это движение в среде, которую Дж.Г. Мид и другие называли символами, имеющими значения, —

²⁹ Geertz C. Interpretation of Culture. N. Y., 1973. P. 5.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. P. 43.

по большей части это слова, но также жесты, рисунки, музыкальные звуки, механические устройства, подобные часам»³².

Антропология Гиртца представляет собой скорее метод изучения культуры, чем ее субстанциональную теорию, поскольку его общие утверждения и термины носят инструментальный характер. Интерпретативный анализ базируется как на совокупности теоретических допущений, так и на потоке социокультурного дискурса в конкретных коммуникативных контекстах. Это обеспечивает тесную связь между углублением антропологических обобщений и практической этнографией. «Процесс анализа отождествляется с приобретением социальной и культурной компетентности в инокультурных условиях»³³.

Динамические механизмы интерпретации

В постмодернистском контексте культура рассматривается как состоящая из кодов и представлений, приоритетную значимость каждого из которых можно поставить под сомнение³⁴. Соответственно цель исследования заключается в том, чтобы понять значения уникального культурного феномена, построить картину реальности, «тождественную представлениям информантов, анализируя вместе с ними процесс реконструкции изучаемых состояний культуры»³⁵.

Согласно Э. Хатчинсу, познание является процессом распространения познавательных структур (когнитивных схем) внутри сложных динамических функциональных систем. Эти базовые познавательные процессы по-своему организованы для решения интерпретативных задач и не только иницируют и направляют деятельность антрополога и информантов, но также содержат мотивационные составляющие. Каждый объект обсуждения, к которому они обращаются в ходе коммуникации, находится вне их интересубъективного пространства. В интерактивном процессе оба вступают с ним в динамические отношения, результатами которых может стать как трансформация представлений о внешнем объекте под влиянием обмена информацией, так и изменение содержания беседы (корректировка когнитивного сценария). Такое взаимодействие Хатчинс называет координацией систем представлений участников коммуникации.

Процесс понимания дискурса, формируемого таким образом, заключается в отыскании конфигурации схем, которая обеспечивает его адекватную интерпретацию. В этом отношении можно выделить четыре основные ситуации, при которых антрополог:

- не располагает схемами, соответствующими обсуждаемой инокультурной теме, в этом случае он просто не поймет сообщения информанта;

³² Geertz C. Interpretation of Culture. P. 45.

³³ Thomas N. Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse. Ann Arbor, 1996. P. 25.

³⁴ Clifford J. Introduction: partial truths. In: Clifford J. and Marcus G.R. (eds.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles, 1986. P. 2.

³⁵ Rabel P., Rosman A. The past and the future of anthropology // J. of Anthropological Research. 1994. Vol. 4. № 4. P. 337.

- располагает нужными схемами, но не догадывается, что требуются именно они. При этом он также не улавливает инокультурного смысла сообщаемого, но со вспомогательной подсказкой информанта или литературных источников может прийти к его пониманию;
- воспринимает и интерпретирует сообщение, но не в том ключе, который вкладывает в него информант. Здесь антрополог понимает текст, но не коммуникативную интенцию информанта;
- располагает релевантной схемой и использует ее в одном ключе с информантом³⁶.

Теория схем при интерпретации не объясняет того, что не включается в рассказ о ситуации либо как незначимый материал, либо как само собой разумеющееся. Умолчание или бездействие обычно игнорируются как несущественные. Объясняются действия, а не бездействие³⁷, а также не уделяется внимание тому, как достигается самоконтроль. В этом ограниченность теории схем применительно к интерпретации этнографических данных.

В своей работе по языковому габитусу (близкому к понятию «схема») П. Бурдье писал, что самоконтроль должен быть центральным предметом исследования и что он тесно связан с отношениями запретов и наказаний в обществе. Однако теория схем «малополезна для понимания действий в условиях цензуры. Лучшее ее применение — объяснение культурно обусловленных интерпретаций опыта. Она хороша при описании того, как человек использует вчерашний опыт в сегодняшних ситуациях... Проблема в том, что ситуация может интерпретироваться по-разному. Теория схем помогает понять, как складывается множество ее возможных интерпретаций на базе культурных значений, но она не отвечает на вопрос, как люди связывают между собой эти альтернативные интерпретации, чтобы они стали руководством к действию... Теория схем не объясняет интернализацию социального контроля. Но этот вопрос важен для антропологии. Если она относится только к ситуациям, где нет асимметрии сил, то для антропологов особенно тех, кто занимается социальной теорией, проблемами конфликтов и контроля социальной жизни возможности ее применения весьма ограничены»³⁸.

Для более точного использования когнитивных образований при интерпретации этнографических данных С. Фрейк³⁹ применил один из лингвистических приемов, используемых в сравнительном языкознании, в изучении культуры, перенеся туда концепты «эмик» и «этик» понятий. Лингвисты провели различие между фонетикой, которая относится к универсальным свойствам произносимого звука, и фонемикой, описывающей способы произнесения звука в конкретных словах и языках.

³⁶ Rumelhart D.E. Schemata: The Building blocks of cognition. In: Spiro R.J., Brue B.C., Brewer W.F. (eds.). *Theoretical Issues in Reading Comprehension. Perspectives from Cognitive Psychology, Linguistics, Artificial Intelligence and Education*. Hillsdale, N. Y.

³⁷ Holland D. The woman who climbed up the house: some limitations of schema theory // *New Direction in Psychological Anthropology*. Т. Schwartz, G.M. White, C. Lutz (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 73.

³⁸ Ibid. P. 75.

³⁹ Frake C.O. The ethnographic study of cognitive systems. In: Gladwin T., Sturtevin W.C. (eds.). *Anthropology and Human Behavior*. Washington D.C., 1962. P. 72–85.

Применительно к культуре «эмические» понятия относятся к обозначениям, используемым в рамках изучаемой культуры; «этические» — к научной терминологии (по аналогии с фонемикой и фонетикой). Эмические категории указывают на организацию области изучения самими носителями культуры; этические — позволяют вписать эти специфичные системы представлений в контекст научных обобщений.

Различия между эмик- и этик-исследованиями:

Эмик	Этик
поведение изучается изнутри системы; изучается только одна культура;	поведение изучается с внешней позиции по отношению к системе; изучается и сравнивается несколько культур;
структура обнаруживается аналитиком; соотнесение характеристик с внутренними критериями;	структура построена аналитиком; соотнесение характеристик с критериями, принятыми как абсолютные и универсальные

В рамках лингвистики сложилась также исследовательская техника, которую У. Гуденаф перенес на другие аспекты культуры и назвал «компонентным анализом». Эта система формального семантического анализа позволяет исследователю выделить собственные когнитивные структуры информанта. Анализ компонент значений, составляющих понятия, принятых в рамках изучаемой культуры, позволяет исследователю выявить когнитивные структуры ее носителей и через их сравнение и обобщение выйти на более достоверное понимание характерных для нее систем значений⁴⁰.

Интерес к познавательному потенциалу компонентного анализа возрос после выхода в свет книги «Антропология и поведение»⁴¹. В ней собраны статьи, относящиеся к использованию лингвистического инструментария при изучении культуры. В дальнейшем это привело к активизации когнитивного и семантического направлений в антропологии (этносемантика, этнонаука). Так, центральным понятием когнитивной антропологии стала «концептуальная категория», а важной темой — структура и организация таких единиц в системы фолк-классификаций и культурный смысл (значение) таких систем. Во всех изучаемых обществах было обнаружено, что отличающиеся друг от друга объекты, действия, события группируются в категории, где считаются эквивалентными в соответствии с общим для них основанием. Культурные системы включают в себя множество концептуальных категорий. Некоторые из них являются специфичными, состоящими из нескольких единиц; другие — общие — содержат множество единиц.

⁴⁰ Goodenough W.H. Componentival analysis and study of meaning // Language, 1956. № 32. P. 195–216.

⁴¹ Gladwen T., Sturtevent W.C. (eds.). Anthropology and Human Behavior. Washington, D.C., 1962.

Системы классификации представляют собой иерархически структурированные когнитивные модели, а самая изучаемая из них — таксономия. В общем смысле это понятие тождественно по значению классификации; в специфичном — относится к классу систем, основанном на отношении между «типами». Структура таксономии (и всех других систем классификации) определяется семантическими сопоставлениями, различающими составляющие ее категории. Две категории сопоставляются, если имеют различный состав. Они могут контрастировать целиком, либо во многих или некоторых отношениях, либо только в одном отношении⁴².

Таксономические системы классификации структурированы с помощью особого семантического сопоставления — инклюзии (включения). Категории, которые сопоставляются по одному или нескольким, но не всем признакам (и потому являются семантически различными) могут включать одна другую или находиться в связи с некоторым типом: категория X целиком включает категорию Y, которая рассматривается как тип категории X. Концептуальные категории имеют словесные обозначения, но их семантические различия определяются содержанием концептов, а не значением слов.

Категории, которые часто называются таксонами, в изучении таксономий (в узком смысле) всегда являются взаимоисключающими, т. е. каждая занимает уникальное место в таксономической иерархии. Связи между семантическими категориями и их лексическими аналогами определяются эмпирически, поскольку значение и форма не всегда находятся во взаимно однозначном соответствии. Один концепт может быть связан более чем с одной лексической единицей, и более чем один концепт может быть связан с единственной лексической единицей. Первое отношение называется синонимией, а второе — полисемией. Полисемия по значению противоположна омонимии, семантическому отношению между двумя или более лексическими единицами, имеющими одинаковую форму, но совершенно различные значения. Полисемия — это отношение между несколькими концептуальными значениями одной лексической единицы. Такая единица имеет единственную форму, но множество взаимосвязанных значений.

Семантические категории не изоморфны их лексическим обозначениям. Структура системы классификации определяется различием категорий, а не лексических единиц, хотя изучение форм этих единиц помогает ее пониманию. Такая форма считается лексемой или нет в зависимости от значения ее составляющих. Она определяется как лексема при семантической непрозрачности, или экзоцентричности (ориентирована вовне), когда ее значение не определяется значениями ее составных частей. Она представляет собой нелексемическую композицию или фразу, если она семантически прозрачна, экзоцентрична (внутренне ориентирована) и ее значение определяется значениями ее составляющих⁴³.

⁴² Casson R.W. Cognitive anthropology // Handbook of Psychological Anthropology. Bock P.K. (ed.). Westport, Conn. L.: Greenwood Press, 1994. P. 60.

⁴³ Conklin H.C. Lexicographical treatment of folk taxonomies. In: Householder F.M. and Sapota S. (eds.) Problems of Lexicography. Bloomington, 1962.

Системы классификации использовались как модели интерпретации культурных феноменов в рамках этнонауки, задача которой — «репрезентировать классификацию в собственных терминах (изучаемой) культуры. Ее стиль может быть сходен, а может расходиться с тем, к которому мы привыкли на Западе»⁴⁴.

Первый шаг в этнонаучном изучении классификаций состоит в извлечении инокультурной информации об их типах («контролируемое извлечение»). Речь идет о выявлении того, как в языке изучаемой культуры классифицируются определенные сходные по какому-то признаку единицы (например, животные). Второй шаг — лингвистический — изучение способов мышления. Сортировка, выбор, подбор по сходству часто обнаруживают такие ментальные процедуры, которые не имеют выражения в языке. Третий шаг основан на допущении, что схемы классификации зависят от контекста ситуаций и характеристик их участников. Иными словами, считается, что им присуща гибкость, и ответы информантов зависят от содержания задаваемых им вопросов⁴⁵.

В обществах, где доминирует устная коммуникация, контекст извлечения нужной информации приобретает особую значимость. Поэтому данные, полученные только одним методом или в эксперименте нельзя считать достоверными. При изучении культуры и когнитивных процессов необходимо специальное внимание уделять реальным жизненным ситуациям, а не ограничиваться только экспериментами. «Нам нужна этнография, — пишет М. Коул, — которая позволяет анализировать когнитивные процессы как специфичную активность, осуществляемую в специфичных обстоятельствах... проводимое нами исследование я называю этнографической психологией познания. При изучении социальных и индивидуальных детерминант когнитивной активности здесь сочетаются психологический и этнографический подходы»⁴⁶.

При интерпретации любых инокультурных феноменов может использоваться семантический или психоаналитический типы анализа в трактовке символов. Различие между ними заключается в том, что в первом случае речь идет об описании (сознательной интерпретации) инокультурных значений как результате включенного наблюдения, а во втором — об извлечении неконцептуализированных значений личностного опыта. Соответственно и понятие «значение» имеет при каждом из типов интерпретации свое содержание. Информант, «объясняющий» символ или ритуал, будет рассказывать, как использование вещи или ситуация рационализированы в его сообществе. Если он предлагает собственную интерпретацию, то будет согласовывать ее с общепринятой или с представлениями антрополога, как он их видит. Иными словами, он будет репрезентировать социокультурный смысл символа.

⁴⁴ Price-Williams D. Cognition: Anthropology and Psychological Nexus.

⁴⁵ Tyler R.A. Cognitive Anthropology.

⁴⁶ Cole M. Ethnographic psychology of cognition — so far. In: The Making of Psychological Anthropology. 1973. P. 630.

Психоаналитик не спрашивает и не предлагает объяснений. Он пытается «извлечь» из рассказа информанта основанные на опыте сопутствующие составляющие события. «Он выделяет ситуативные, функциональные и другие связи символа, а также их субъективные валентности и выводит значение из их совпадения и согласованности. Результатом становится скорее комплекс личных коннотаций [символа], нежели социальные логические обоснования. Таким образом, антрополог выявляет идеациональные структуры группы, а психоаналитик — *внутренний опыт*. Соответственно различными будут и процессы символизации»⁴⁷.

Символичность объектов или действий часто воспринимается индивидом не как таковая, а как валентность: в связи с собственными прошлым и намерениями как личностное «значение», как возможность или препятствие, как близость или чужеродность по отношению к непосредственным импликациям его потенциала действия. Иными словами, символика переводится в его сознании как побуждение. Поскольку это выражается в обычном, привычном поведении, наблюдатель обычно не обращается к поиску символизации. Однако она как функция и как опыт сложнее, чем это представлено в антропологии.

Действия, взаимодействия и опосредующие их объекты в типичных ситуациях объединяются в сложные композиции из функционального опыта, аналогий, идей, возможных альтернатив, которые и обозначаются как символические значения. Культурный потенциал для их формирования обширен, что объясняет вариативность не только индивидуального символизма (обнаруживаемого в психоанализе), но и коллективного. Значения, придаваемые событиям на уровне индивида или культуры, никогда не покрывают весь возможный диапазон символических ассоциаций, а осознание значений никогда не включает всех компонент его валентности. Значения, с одной стороны, ориентированы на действие, а с другой — на интегрирование опыта в мировидение. Будучи вовлеченным в определенные действия и планы индивид одновременно старается структурировать и адаптировать применительно к ним свою базовую ориентационную систему: I—world—view, или свой субъективный универсум. Индивид находится внутри своего мира и в то же время структурирует мир, в пределах которого действие становится возможным, а сам он — понятным.

Таким образом, антрополог предполагает, что действия личности во времени внутри типичных социокультурных фреймов являются последовательными и одновременно согласованными с ее мировидением. Это предупреждает конфликт между личностными интенциями и существующими социальными паттернами. Однако и их согласованность не может быть полной. Поэтому при интерпретации следует принимать во внимание двойственную природу репрезентируемых информантом значений. Баланс между социокультурной идентификацией и личностным смыслом событий труднодостижим,

и это важное ограничение в антропологическом описании инокультурных систем значений.

Шоур полагает, что любая теория конструирования значения и, следовательно, его интерпретация должны удовлетворять следующим требованиям:

1. Представлять процесс конструирования значения, исходя из общих допущений эволюционизма, а именно:

а) адаптация человека символически опосредована;

б) в любой малой группе необходимы механизмы социальной координации и коммуникации;

в) между возрастающей социальной взаимозависимостью, с одной стороны, и развитием индивидуальной способности к ментальному отображению практического опыта, имеющей следствием формирование первоначальных личностных различий, — с другой, существуют расхождения;

г) в ходе развития сообщества возникает социальная память (традиции);

д) в качестве вариантов ответов общества на вызовы реальности формируются социокультурные институты.

2. Объяснять различия и связи между субъективным и интерсубъективным значениями, о которых писал Тейлор, подчеркивая необходимость различать миры коллективных значений и индивидуальных смыслов⁴⁸.

3. Объяснять историческую и локальную вариативность систем значений, исходя из позиции Гиртца, что культурные знания носят локальный характер, т. е. осознанно и разумно использовать релятивистскую позицию⁴⁹.

4. Объяснять возможность перевода одной системы-значения в другую, невзирая на локальный характер социально разделяемых значений. Культурные знания — консервативный феномен, но даже они допускают культурный перевод.

5. Согласовываться с психологическими теориями развития, их трактовкой онтогенеза формирования значения.

6. Принимать во внимание структуралистскую и практико-ориентированную перспективы формирования значения. Первая трактует структуры знаний в терминах схем, ментальных моделей и следствий прототипа. Во второй формирование значений рассматривается как креативный процесс, сопровождающий практическую активность и принятие решений и включающий в себя скорее анализ дискурсов в рамках опыта, нежели структуры опыта.

7. Соотносить логические (т. е. системные) аспекты знания с психологическими (т. е. субъективно специфичными).

8. Понятие «значение» не должно ограничиваться такими традиционно изучаемыми когнитивными феноменами, как идеи, убежде-

⁴⁸ Taylor C. Interpretation and the sciences of man. In: Sullivan W.M. (ed.) Interpretative Social Science: A Reader. Berkeley, 1979.

⁴⁹ Geertz C. The way we think now: toward an ethnography of modern thought. In: Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology. N. Y., 1983. P. 147 – 163.

ния, ценности. Новая концепция значения должна включать в себя практический опыт как аффективно-чувственный феномен. Значение чувственно и умозрительно одновременно. Антропологам следует найти язык для описания организации таких «микропрактик», которые обеспечивают исходную базу для формирования абстрактных значений.

9. Рассматривать значение как феномен, имеющий определенную «глубину». Значение многослойно; как музыка, оно характеризуется определенной гармонией, полифонией, диссонансами. Культурные знания иерархичны, они различаются по степени эксплицитности и разделяемости в обществе⁵⁰.

Резюме

Обобщая сказанное, можно представить интерпретативное направление в антропологии в значимых для его применения параметрах.

I. Обусловленность интерпретативной активности.

1. Тема интерпретации приобрела особую актуальность в рамках антропологии в связи с распространением так называемой новой этнографии. Последняя появилась в начале 1970-х гг. в ответ на ставшие явными несовершенства информации, получаемой прежними способами. Стало очевидным, что описание инокультурных событий и явлений предполагает понимание, во-первых, смысла сообщений, получаемых антропологом от местных информантов; во-вторых, значений своего собственного влияния на содержание получаемых сведений; в-третьих, более широкого культурного контекста происходящего. Иными словами, было признано, что этнографические записи не могут быть точной фиксацией объективных фактов, поскольку отражают цепь интерпретаций информантами и антропологом предмета обсуждения; характера коммуникации, обусловленной целями исследования; высказываний друг друга и т. п. Соответственно проблемы интерпретации актуализировались и рассматривались в большей степени в методологическом ключе, а не для построения субстанциональных антропологических теорий. Тем не менее эта область богата теоретическим содержанием, связанным с микропроцессами межкультурной коммуникации.

2. Предметную область того, что некоторые называют интерпретативной антропологией, составляют репрезентации культурных феноменов как артефакты, значимые для обеих сторон и потому становящиеся центрами формирования интерсубъективности. В этом случае за стимул к интерпретации антрополог принимает культурный факт, обсуждаемый с информантами и условно рассматриваемый как имеющий объективное содержание. Именно его наблюдаемые проявления становятся точкой отсчета для интерпретации его культурного смысла обеими сторонами в ходе коммуникации.

3. Интерпретативный процесс считается обусловленным несколькими классами факторов:

- когнитивными схемами, характерными для участников коммуникации как носителей определенной культуры и субкультуры;
- культурными сценариями или фреймами, в пределах которых интерпретируются обсуждаемые события;
- фреймом коммуникации, определяемым программой исследования;
- культурной ситуацией, более широким социокультурным контекстом, в рамках которых осуществляется исследование.

4. В процессе коммуникации действие этих факторов образует интерсубъективное поле возможных толкований культурных феноменов, в пределах которого можно выделить зоны согласий и разногласий в отношении их значений и смыслов. Это поле становится дополнительным источником факторов, определяющих содержание обмена сообщениями.

Есть предположение, что сила их влияния велика и возрастает по мере продолжения коммуникации, поскольку они порождаются совместной активностью и принимаются обеими сторонами как достоверные.

Таким образом, прежние представления о возможности получения информации о культуре от ее носителей подверглись пересмотру. Было признано, что антрополог получает сведения о ней не напрямую, а через цепь опосредований, определяемых интерпретацией обсуждаемых событий и явлений обеими сторонами. Совершенно очевидно, что выделение детерминант и механизмов интерпретации имеет фундаментальную значимость для изучения процессов интеракции, далеко выходящую за пределы решения этнографических задач.

II. Интерпретация как целостный процесс и его аналитические составляющие.

1. В качестве целостного процесса интерпретация рассматривается в настоящее время прежде всего на индивидуальном уровне. Этот концепт представляет последовательность переработки культурной информации в рамках когнитивной системы личности применительно к определенной ситуации интеракции. Изучаются функциональные связи между ее элементами, обеспечивающие, во-первых, идентификацию объекта интерпретации как артефакта и, во-вторых, наделение его определенными значением и смыслом в контексте разворачивающегося дискурса.

2. При изучении интерпретативного процесса как целого имеет смысл выделять его начало, конец и совокупность поддерживающих механизмов. Он начинается при условии, что есть необходимость идентифицировать определенное явление как факт культуры или понять высказывание либо акт партнеров по интеракции. Его окончанием можно считать подведение этого явления под конкретную культурную категорию или классификационную схему, релевантные ситуации, в пределах которой он осуществляется. К механизмам поддержания его целостности можно отнести те стандартизованные способы переработки информации, которые обеспечивают ее отбор и интеграцию в когнитивные единицы, соответствующие конкретной коммуникативной ситуации.

3. В теоретической форме процесс интерпретации в качестве системы определяется компонентами, представляющими собой механизмы переработки информации, связанной с объектом идентификации или понимания в контексте определенной ситуации. Соответственно можно выделить несколько их классов, каждый из которых позволяет описать отдельные стадии движения процесса от момента порождения до завершения. Речь идет об обеспечении его инициирования; выделения объекта истолкования; отбора соответствующей ему информации; ее преобразования в единицы, имеющие ситуативные значения и смыслы; их сравнение с характеристиками реального объекта или с их описаниями другими участниками ситуации и соответствующая корректировка.

4. Действие этих механизмов приписывается функционированию когнитивных схем на их различных уровнях:

- порождение побуждений к интерпретации и первоначальное восприятие информации обуславливаются их базовыми универсальными характеристиками, которые можно рассматривать как предпосылки реализации процесса безотносительно к его содержанию. Такая концептуализация делает теоретически возможным не только наделение значением и смыслом определенных элементов окружения, но и их сходное понимание даже носителями разных культур;
- отбор и организация необходимой информации связываются с теми компонентами когнитивных схем, которые осваиваются людьми в качестве индивидуального опыта непосредственных взаимодействий с окружением; они действуют в качестве селективных механизмов, определяющих личностно специфичный аспект интерпретации объекта или высказывания;
- сравнение элементов собственного истолкования событий, происходящих в рамках ситуации, с их реальными последствиями или мнениями других участников обеспечивается действием схем на уровне, теоретически связывающем индивидуальный и культурно объективированный опыт отношений людей с окружением; в этом случае осуществляется отбор тех компонент интерпретации объекта, которые соответствуют как индивидуально специфичным, так и культурно разделяемым представлениям.

Разумеется, такое строение процесса интерпретации и выделение его составляющих представляет собой результат теоретического конструирования. Когнитивные процессы не поддаются прямому наблюдению и моделируются исходя из косвенных признаков. Последние выделяются на уровне либо нейрофизиологических исследований, либо внешних проявлений — поведения и вербально или письменно выраженных суждений. Пока между этими качественно различными данными исследований устанавливаются только корреляционные, но не причинно-следственные связи. Тем не менее существующие модели интерпретативных процессов имеют для антропологических исследований важное инструментальное значение. Они помогают формулировать гипотезы относительно того, на какой стадии процесса

интерпретация объекта или сообщения участниками ситуации приобретает интерсубъективный характер и при каких обстоятельствах она остается индивидуально или культурно специфичной. Ответы на эти вопросы значимы при изучении взаимопонимания участников межкультурных коммуникаций, в частности в ходе этнографических исследований.

III. Сходства и различия в интерпретации артефактов и событий.

1. Сходства и различия в интерпретации артефактов и событий наблюдаются у носителей как одних и тех же, так и различных культур. Этот факт имеет важное значение для антропологических исследований форм социокультурных процессов, взаимодействий и коммуникаций, культурной изменчивости. В настоящее время уходит в прошлое представление о том, что члены определенного общества сходны в своих личностных, культурно обусловленных характеристиках (это подразумевалось в концепциях национального характера, базовой, модальной структуры личности и т. п.) или когнитивных позициях (на это указывали понятия «картина мира», «мировоззрение» и т. п. применительно к «культуре в целом»). Но именно такие идеи послужили основой для допущения о том, что они сходным образом интерпретируют события прошлого и настоящего, привлекающие их внимание. На этом допущении строились программы этнографических исследований, обеспечивающих данные для описания и типологии «культур в целом».

Только по мере расширения сферы антропологических изысканий и накопления эмпирических данных становилось все более очевидным, что все не так просто. Вначале отказались от идеи реконструировать культуру как целостность по интерпретации ее характеристик ограниченной выборкой информантов. Затем возник вопрос о том, как переводить их суждения о своей культуре в научные понятия и категории, не теряя при этом специфично-культурного содержания. Наконец, центром внимания стала тема интеракции между антропологом и информантами с точки зрения того, как они интерпретируют сообщения друг друга.

2. Сходства в интерпретациях культурных событий и явлений объясняются наборами необходимых для этого условий:

- разделяемостью культурных кодов при ориентированности участников коммуникации на достижение и поддержание согласия относительно объекта обсуждения;
- стремлением участников к взаимопониманию даже при различии в используемых культурных кодах;
- ориентацией участников на совместное решение задачи или достижение цели;
- оперированием общепринятыми культурными стереотипами и клише в стандартных коммуникативных ситуациях.

Во всех подобных случаях сходство в интерпретации предмета обсуждения появляется в контексте интерсубъективности, заданном культурно или сложившемся ситуативно и обеспечивающем схему кодирования и декодирования сообщений, общую для участников и используемую ими одинаковым образом.

3. Различия в интерпретациях культурных фактов участниками коммуникации принято считать обусловленными следующими обстоятельствами:

- использование разных культурных кодов;
- при общем культурном коде различие в точках зрения на предмет обсуждения;
- различные уровни культурной компетентности;
- ориентированность участников на конфронтацию или конкуренцию.

Выделение обстоятельств, обуславливающих сходства и различия в интерпретации участниками коммуникации предмета обсуждения, значимо для этнографических исследований, описания инокультурных событий и явлений, межкультурных коммуникаций. Но не только. Знание такого рода оказывается важным и для теоретических построений, связанных с изучением социокультурной микродинамики. Действительно, для символической области культуры именно сходства и различия в смыслах и значениях составляющих ее единиц, в их истолковании применительно к разным коммуникативным ситуациям являются источниками изменчивости. Соответственно обращение к этому аспекту концепции интерпретации обеспечивает возможность проследить формы и содержание процессов, происходящих в этой зоне социокультурной реальности.

IV. Изменение интерпретации.

1. Поскольку интерпретация рассматривается как производная коммуникации, которая по определению динамична в своей основе, истолкованию используемых в ее контексте символов также изначально присваивается свойство изменчивости. Иными словами, значения и смыслы одних и тех же символических объектов могут меняться в зависимости от стадии коммуникативного процесса и характера ситуации интеракции.

2. Изменчивость интерпретации считается обусловленной двумя классами факторов — внутриличностными и внешними, ситуативными. Это вполне понятно, поскольку принимается исходное допущение, что смыслы и значения, которыми люди наделяют свои отношения с окружением, детерминированы работой их когнитивных схем. Сами же схемы, как уже говорилось ранее, имеют структурные составляющие, обращенные как к внутриличностным переживаниям, так и вовне. Соответственно и интерпретация событий может меняться в зависимости от личностного состояния и от культурного контекста, в котором они реализуются.

3. Следует подчеркнуть, что сами личностные предпосылки интерпретации рассматриваются как культурно обусловленные. Они формируются в ходе социализации, по мере обретения жизненного опыта, расширения сферы культурной компетентности. Их определение как личностных связано с выделением индивида в качестве активного агента в отношениях с окружением.

4. При таком уточнении к внутриличностным факторам, обуславливающим изменение интерпретации однородных событий и сообщений, можно отнести следующие:

- изменение настроения индивида или его «позиции наблюдателя», точки зрения в отношении объекта интерпретации; в зависимости от этого объект может восприниматься в позитивном или негативном ключе;
- расширение объема жизненного опыта; благодаря этому возможности интерпретации становятся более многообразными;
- повышение уровня культурной компетентности; в этом случае интерпретация приобретает глубину, связанную с пониманием сущности объекта истолкования;
- развитие способности к рефлексии; соответственно процесс интерпретации становится более осознанным и подконтрольным индивиду.

5. В качестве внешних факторов, вызывающих изменение интерпретации, можно выделить:

- переход от одного культурного кода к другому, обуславливающий изменение значения объекта интерпретации;
- переход из одной социально значимой ситуации в другую, вызывающий изменение смысла объекта интерпретации;
- давление со стороны окружающих, которое может заставить индивида изменить точку зрения на объект;
- влияние агентов социализации, помогающих индивиду совершенствовать интерпретативные навыки.

Внимание к динамическому аспекту интерпретации обусловило признание исходной потенциальной многозначности символических объектов. Гипотетически выделяются факторы и механизмы изменения их значений и смыслов в различных коммуникативных ситуациях, и часть предположений нашла эмпирическое подтверждение, например, гипотеза Виттгенштейна о размывании значения слова по мере расширения контекстов его использования или же обоснование и объяснение смены истолкования события или явления в зависимости от настроения субъекта.

Фиксируются периодические замены одних обозначений целого ряда понятий другими, причем в рамках как специализированных культурных кодов (правового, научного, специфичного для СМИ и т. п.), так и обыденных коммуникаций. Наблюдаются случаи как расширения, так и сужения объема понятий. Отмечается практика частого использования тропов (метафор, метонимий и т. п.). Из всего этого следует, что символическая область социокультурной реальности подвижна по своей природе. Более того, ее изменчивость постоянно проявляется на микроуровне повседневной жизни, а не только, как об этом было принято говорить прежде, в макроисторическом времени.

Пока не существует общей теоретической модели, объясняющей и классифицирующей интерпретативные процессы и описывающей переход от скоропроходящих изменений смыслов и значений культурных явлений к устойчивым формам их истолкования, от локально специфичного содержания символов к общекультурному, и наоборот. Однако то, что сегодня известно о процессах интерпретации, в первую очередь из материалов новой этнографии и их семантического осмысления, позволяет сделать вывод, что основания для изучения микроди-

намики различных областей социокультурной реальности — и обыденных, и специализированных — уже формируются.

Из сказанного следует, что интерпретация как заметная тема в рамках современной антропологии имеет существенную значимость для углубленного понимания социокультурной реальности. И хотя она появилась в ответ на проблемы коммуникации антрополога с инокультурными информантами и точности этнографических описаний, речь может идти о фундаментальных теоретических построениях, относящихся к совместному существованию людей. Во-первых, уже сейчас можно говорить о многообещающих попытках логического объединения структурных, функциональных и семантических принципов при изучении символической области социокультурной реальности. Во-вторых, дифференциальный анализ механизмов, факторов, коммуникативных ситуаций, обуславливающих сходства и различия в истолковании людьми культурных фактов, позволяет уточнить содержание такого важного для трактовки природы социальности понятия, как интерсубъективность. В-третьих, рассмотрение интерпретации как процесса, имеющего начало и завершение, внутреннюю последовательность, форму реализации, позволяет считать этот концепт одним из базовых оснований изучения интеракции — по крайней мере ее коммуникативной, символической составляющей — на микродинамическом уровне. Таким образом, работа в этом направлении открывает новые перспективы для фундаментальных исследований социокультурной реальности.

Литература

- Abrams M.H.* Natural Supernaturalism. N. Y.: Norton, 1971.
- Bourdieu P. and Wacquant L.D.J.* An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Bruner J.* Acts of Meaning. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990.
- Clifford J. and Marcus G.E.* (eds.). Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Clifford J.* On ethnographic authority // *Representations*. 1983. Spring. № 2. P. 132 — 143.
- Clifford J.* On ethnographic surrealism // *Comparative Studies in Society and History*. 1981. № 23. P. 539 — 564.
- Derné S.* Common sense understanding as cultural constraint // *Contribution to Indian Sociology*. 1992. № 26. P. 195 — 221.
- Eco U.* The Limits of Interpretation. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Fisher M.M.J.* From interpretative to cultural anthropology // *Trabalhos de ciências, Serie Anthropologia Social*. № 34. Fundação Universidade de Brasília. 1982.
- Fisher M.M.J.* Interpretative anthropology // *Reviews in Anthropology*. 1977. vol. 4. № 4. P. 391 — 404.
- Freeman M.* Paul Ricoeur on interpretation: the model of the text and the idea of development // *Human Development*. 1985. № 28.
- Geertz C.* From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding // *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Shweder

- R.A., LeVine R. (eds.). Cambridge, L., N. Y. etc.: Cambridge University Press, 1984.
- Geertz C.* Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology. N. Y.: Basic Books, 1983. (1977).
- Geertz C.* The transition to humanity // *Horizons of Anthropology*. Tax S. (ed.). Chicago, 1967.
- Geertz C.* The way we think now: toward an ethnography of modern thought // *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. N. Y.: Basic Books, 1983. P. 147–163.
- Geertz C., Geertz H., and Rosen L.* Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis. N. Y.: Cambridge University Press, 1979.
- Gelman R., Greeno J.G.* On the nature of competence: principles for understanding in a domain // *Knowledge and Learning: Essays in Honor of Robert Glase. Resnick L.B.* (ed.). Hillsdale, N. Y.: Erlbaum, 1989.
- Hallman Ch.* Implicitness in Discourse. Stockholm: Dep. of Linguistics, Stockholm University, 1992.
- Hollinger R.* (ed.). *Hermeneutics and Practice*. South Bend, In: Notre Dame University Press, 1985.
- Hsu F.L.K.* Passage to understanding // *The Making of Psychological Anthropology*. Spindler G.D. (ed.). Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1978.
- Karp I. and Kendall M.B.* Reflexivity in field work // *Explaining Human Behavior*. Secord P.F. (ed.). Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1982.
- MacCannell D., and MacCannell J.F.* The Time of the Sign: A Semantic Interpretation of Modern Culture. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Marcus G.E., Cushman D.* Ethnographies as texts // *Annual Review of Anthropology*. 1982. № 11. P. 25–69.
- Marcus H.* Self-schemata and processing information about the Self // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1977. № 63.
- Precy W.* The symbolic structure of interpersonal process // *Psychiatry*. 1961. № 24. P. 39–52.
- Rabinow P. and Sullivan W.M.* (eds.). *Interpretative Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Ricoere P.* The model of a text: meaningful action considered as a text // *Social Research*. 1971. № 38(3). P. 529–562.
- Roger T., Kulper N., Kirker W.* Self-reference and the encoding of personal information // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1977. Vol. 35. № 9.
- Romney A.K., Weller S.C., Batchelder W.H.* Culture as consensus: a theory of culture and informant accuracy // *American Anthropologist*. 1986.
- Schutz A.* Common sense and scientific interpretation of human action // *Schutz A. Collected Papers*. Natanson M. (ed.). The Hague: Martinus Nijhoff. Vol. 1. The Problem of Social Reality. 1962. P. 3–47.
- Secord P.F.* (ed.). *Explaining Human Behavior*. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1982.
- Shweder R.A.* *Thinking Through Cultures*. Cambridge, Mass.; L. (England): Harvard University Press, 1991.
- Sica A.* Hermeneutics and axiology: the ethical content of interpretation // *Sociological Theory in Transition*. Nardell M.L. and Turner S. J. (eds.). Boston: Allen and Unwin. 1986. P. 141–157.

- Sperber D.* Ethnographie interpretative et anthropologie théorique // Le savoir des anthropologues. Paris: Hermann, 1982.
- Taylor C.* Interpretation and the sciences of man // Interpretative Social Science: A Reader. Rabinow P. and Sullivan W.M. (eds.). Berkeley: University of California Press. 1979.
- Tedlock D.* The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Tyler S.* Ethnography, intertextuality and the end of description // American Journal of Semiotics. N.d.
- Walzer M.* Interpretation and Social Criticism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Webster S.* Ethnography as storytelling // Dialectical Anthropology. 1983. № 8. P. 185 – 206.

Часть VI. Вместо заключения

Социальная значимость антропологического знания

В последние десятилетия XX в. в антропологии, как и в других социальных науках, произошел существенный сдвиг в отношении целей и стиля теоретических построений по сравнению не только с периодом их первоначального становления, но и с 1960-ми гг. Причины изменений были обусловлены совпадением во времени двух классов факторов. Во-первых, после Второй мировой войны начинается цепь серьезных геополитических изменений, для объяснения и прогнозирования которых имеющиеся социально-научные теории оказались недостаточными. Во-вторых, сомнению начали подвергаться наличные средства описания социальной и культурной реальности: новые научные факты перестали укладываться в рамки ранее сложившегося понятийного аппарата. Одновременное действие этих групп факторов побудило представителей социальных наук говорить об их кризисном состоянии и определять пути выхода из него.

Был предпринят целый ряд попыток переориентировать предметную область в новом направлении, например перейти от макроуровня рассмотрения социальных и культурных феноменов к их микроанализу; от социетально-институциональных объектов к событиям повседневной жизни; от изучения общества и культуры по отдельности к теоретическому объединению социологических и антропологических познавательных стратегий. Стали меняться и исследовательские объекты: от общества, культуры «в целом», от отдельных институтов внимание переключается на социальные и культурные проблемы.

Развитие современной антропологии обусловлено стремлением решить центральную проблему: какими должны быть адекватные репрезентации социокультурной реальности в подвижных условиях повседневной жизни. Причем речь идет не только о научном дискурсе. Обращение к социально значимым проблемам означает, что полученные в исследованиях результаты должны использоваться в прикладных целях, а также представляться широкой публике в ходе решения актуальной в эпоху интенсификации межкультурных коммуникаций задачи — массового просвещения. Соответственно речь идет о погружении антропологии в более широкий политический, исторический, философский контекст, помещение ее на пик дебатов в отношении актуальных социокультурных проблем с использованием современных дискурсивных практик.

Центральным вопросом исследования становится: «Что происходит?» Движимые им работы представляют собой подробное описание совместного опыта исследователя и тех, кого он изучает как участни-

ков различного рода типичных и экстраординарных социокультурных ситуаций. Это подразумевает процесс реконструирования уже существующих теорий от исходных допущений до проверки гипотез, выявления новых путей познания и репрезентации различных моделей адаптации людей в современном сложном и подвижном окружении. В широком социокультурном контексте такая работа связана с решением целого ряда просветительских и этических задач: критический анализ европейских обществ, пересмотр оснований существующих здесь традиционных культурных норм, ценностей, привычек, жизненных стандартов; демонстрация иных, чем европейский, способов организации совместного существования людей и того, что модели эффективной социокультурной адаптации многообразны; привлечение внимания к неосознаваемым глубинным основаниям, исходя из которых представители разных культур и субкультур воспринимают друг друга.

Антропология уже давно перестала быть средством коллекционирования экзотичных обычаев и раритетов, поставщиком развлекательной информации. Сегодня, как никогда раньше, она открывает возможность использования мирового культурного богатства для саморефлексии и интеллектуального роста представителей всех народов. В то же время в современной глобальной ситуации, когда взаимодействие и взаимозависимость культур возрастают, нужны новые точки зрения на изменившуюся социокультурную реальность и новые стили ее репрезентации. Их суть сегодня заключается в том, чтобы перейти от наблюдения и описания иных культур к их рефлексивному критическому сопоставлению с европейскими образцами, чтобы лучше познать сходства и различия в способах организации совместного существования людей и понять их причины и последствия.

Просветительский потенциал антропологии

С момента зарождения социальной и культурной антропологии здесь существуют две основные просветительские тенденции. Одна из них связана со стремлением постоянно напоминать о существовании самобытных культур и форм социокультурной жизни и оберегать их от глобальной экспансии вестернизации. В этом смысле антропологию можно считать одной из самых гуманных социальных наук. Часто иронизируют по поводу ее романтической окраски, тем не менее антропологам до сих пор удается противостоять широко распространенным представлениям о неизбежности гомогенизации мировой культуры по западным образцам. Их работы также являются убедительными проводниками толерантного отношения к культурным меньшинствам, к инокультурным обычаям и нравам, сколь бы экстравагантными они ни казались носителям западных культур. Другая тенденция, возможно, менее заметная и непрерывная, чем первая, проявляется в критической позиции по отношению к собственной культуре. Сравнивая инокультурные типичные ситуации и паттерны поведения с присущими своей культуре, антрополог демонстрирует относительность ценностей, стереотипов, норм, кажущихся естественными, побуждает чита-

теля к размышлениям о повседневных событиях, принимаемых как нечто само собой разумеющееся.

Антропология как культурная критика пока используется не так уж широко. Однако ее потенциал в этом отношении весьма велик. Во-первых, сегодня существует обширный эмпирический материал, представляющий самые разнообразные инокультурные сообщества с описанием и интерпретацией полевых наблюдений. Во-вторых, характерный для антропологии компаративный метод делает обязательными межкультурные сравнения. Все это предполагает рефлексивное отношение к инокультурным феноменам и явное или неявное их сравнение с западными. Поэтому одна из отличительных черт антропологического исследования — «это утонченная рефлексия антрополога относительно себя и своего общества при описании чужой культуры. Она может быть вычленена из области экспериментального описания и перенаправлена во всей полноте на культурную критику в своем обществе. Идентичность современной культурной антропологии связана с объединением ее критической функции применительно к своему обществу и трансформацией ее традиционно описательной функции в отношении чужих обществ. Результатом может быть интеграция целей и практики этой науки, которая сможет ответить на вызовы новой среды, где ей приходится существовать»¹.

В то же время, как и любая социальная наука, антропология не свободна от априорных культурно-оценочных суждений, от идеологических коннотаций. Так, в период после Второй мировой войны в развитых странах сложилась общая идеологическая модель либерального государства благосостояния. Сопровождающие ее настроения уверенности и безопасности нашли отображение в социальных науках в приоритетном внимании к идеям системной целостности, общим моделям стабильности и «естественности» социального порядка.

Последующие события глобального масштаба как в Европе и США, так и в странах «третьего мира», поколебали уверенность социологов и антропологов в универсальности общесистемной парадигмы. Уже в 1960-х гг., особенно к их концу, академическая культура отличалась политическим активизмом и направленностью на существенные общественные и культурные трансформации. В это время в рамках социальных наук и в более широких интеллектуальных кругах происходили серьезные дискуссии относительно смены познавательной и даже культурной парадигмы, доминировавшей в предыдущий период и утверждавшей идеи единства и целостности мира, в том числе социального. Повышенный интерес к динамике и многообразию процессов, активизировавшихся в этот период и нарастающих в дальнейшем, породил сомнения в отношении необходимости, а затем и возможности широких социальных-научных построений, которые могли бы — как в период приверженности стилю «общей теории» — объяснить разнообразие локальных реакций на действие глобальных процессов. Разочарование в существующих субстанциональных теориях общества и куль-

¹ Marcus G.E. and Fisher M.M.J. Op. cit. P. 4.

туры привело к тому, что наиболее интересные дебаты переместились на уровень методологии, эпистемологии, интерпретации, дискурсивных форм репрезентации микросоциальных процессов, в том числе отношений, складывающихся между антропологом и носителем изучаемой им культуры. Центральными в антропологии стали — и остаются до сих пор — вопросы: что именно изучается, когда речь идет об изучении общества и культуры; какого рода знание извлекается из данных о чужих культурах; каким образом можно репрезентировать это знание, чтобы оно стало социально полезным и интересным для читателей.

Вначале о позитивистской парадигме. По-видимому, накопление данных, совершенствование методов, расширение сферы *ad hoc* допущений и т. п. с течением времени привели исследователей к пониманию того, что она не универсальна. Ее границы стали непосредственно ощутимыми на уровне как получения, так и интерпретации научной информации. В науках о человеке, обществе и культуре такое положение дел привело к возникновению ряда фундаментальных социально-философских проблем. Среди них особый интерес представляют следующие.

Во-первых, в исследовательской практике обнаружилось, что далеко не все, что устойчиво и повторяется в социокультурной реальности — это Универсальные Законы, подобные законам природы. Многие устойчивые элементы общественной и культурной жизни людей порождаются ими самими и существуют в неизменном виде лишь ограниченное время. Сейчас исследователи все более осознают познавательную целесообразность отделить «законы» от «регулярностей» и придать им свой собственный эпистемологический статус.

Во-вторых, в рамках этой парадигмы были выявлены универсальные формы социальности. Однако в ходе дальнейшей работы обнаружилось, что сведение к ним текущих социокультурных процессов не объясняет их генезиса, динамики и формы развития. Кроме того, стало очевидным, что не сами эти «универсалии», но их специфичные соотношения, место и смысл в этих конфигурациях имеют значимые последствия для социокультурной жизни людей. Таким образом, вновь возникла проблема, как следует строить объяснение в социальных науках.

Тем не менее можно говорить, что в сфере изучения человека, общества и культуры эта парадигма сыграла известную положительную роль. По крайней мере теоретические и эмпирические данные, накопленные в ее рамках, позволяют подойти к постановке вопросов о видовых границах и специфике человека, о границах его экологической ниши.

Ограниченность позитивистской парадигмы социально-научного познания еще более резко обнаружилась в контексте текущих социокультурных изменений. Расширение международных контактов в условиях сосуществования государств с различным социально-политическим строем; распространение идей о национальном и расовом равенстве как универсальной человеческой ценности; взаимодействие представителей различных культур в контексте глобализации — все это повысило значимость проблемы соотношения универсальных и специфичных характеристик социокультурного существования людей в мировом масштабе. На уровне отдельного общества эти проблемы приобрели

особую значимость в связи с процессами модернизации. Профессиональная дифференциация и изменения процессов социализации; расширение информационного поля и сферы индивидуального выбора в культуре; увеличение меры многообразия субкультур в современных обществах — вот те факторы, которые повсеместно стимулировали интерес к социокультурному многообразию в новых условиях.

Изменения в общественной практике отразились в концепциях общества и культуры как повышенное внимание к индивидуальной и локально-культурной специфике совместного существования людей. В рамках более гуманизированной по сравнению с позитивистской познавательной ориентацией исследовательский интерес фокусируется на иных проблемах.

Во-первых, центральной темой здесь становится изменение социокультурной жизни, а не сохранение социальной системы. Соответственно внимание привлекается к тому, что социокультурные системы порождаются, «живут» и разрушаются, а не просто «поддерживаются».

Во-вторых, первостепенное значение придается тому, что люди, человеческая активность составляют единственную движущую силу этой динамики. Поэтому прежде всего следует изучить и понять то, как они поддерживают или изменяют характеристики общества и культуры.

В-третьих, ценностные и нормативные суждения признаются равноправными с логическими. Поэтому построение идеальных моделей общества и культуры считаются важным дополнением к дескриптивным и объясняющим.

Наконец, в-четвертых, на методологическом уровне проблемой стало стремление объединить поиск социокультурных закономерностей (номотетическая позиция) с определением специфики значений, смыслов отдельных событий общественной жизни в их историческом и культурном контексте (идиографическая позиция). Иными словами, надо было интегрировать метод «понимания» в набор исследовательских инструментов социальных наук. Такие попытки, хотя и начали предприниматься с конца 1960-х гг., но их результаты до сих пор остаются весьма скромными. И отчасти потому, что провозглашаемые теоретические послышки, включающие в себя идеи семантической многомерности символической реальности и значимости социокультурной микродинамики, расходятся с применяемыми методами сбора информации, которые еще не приспособлены для улавливания изменчивости смыслов и значений культурных фактов в стандартных социокультурных ситуациях.

Итак, антропология характеризуется стремлением соединить гуманистические ориентации с научными методами, и не только на уровне провозглашаемой идеологии. Само исследовательское внимание к повседневной социокультурной жизни людей, к ее процессам, а не только результатам, к содержательным, а не только структурным ее аспектам означают важные дополнения к некоторым фундаментальным представлениям о том, что на Западе традиционно считалось научным познанием. В таком контексте следует ожидать, что новые ориентации без особых затруднений отчасти дополняют, а отчасти заменяют традиционные. Но для этого нужно время и тщательный анализ возможностей их

взаимодействий и взаимовлияний. Поскольку для каждого из них характерен свой образ социального мира, свои цели и методы исследования, в настоящее время их сторонники постоянно дискутируют друг с другом и порой считают свои теоретические основания несовместимыми. Но уже сейчас можно видеть, что целый ряд данных, получаемых в рамках каждого из них, носит взаимодополнительный, «взаимоосвещающий» характер. И это позволяет говорить о том, что их взаимодействие способствует расширению и углублению знаний людей об обществе и культуре.

Значимость антропологического знания для других профессий

В период, когда социальные изменения второй половины XX в. привлекли всеобщее внимание, стали все более заметными расхождения между процессами глобализации и этноцентризма. Соответственно организация межкультурных контактов в разных сферах общественных отношений все более опиралась на те возможности социальных наук, которые могли бы способствовать определению возникающих здесь проблемных ситуаций и поиску способов справиться с ними. В это время тщательно анализируются те области в системе общественного разделения труда, в рамках которых социально-научное знание могло бы стать полезным для решения профессиональных задач². В ходе изучения этого вопроса были выявлены аспекты такого рода знания, которые оказались бы особенно необходимым для каждой из них, анализировались препятствия, мешающие его непосредственному практическому использованию, рассматривались возможности эффективной организации обучения общественным наукам соответствующих специалистов. Речь шла также о просветительстве в области знаний об обществе и культуре и возлагались надежды на то, что таким образом можно поднять уровень культурной компетентности в широких масштабах.

Среди рассматриваемых категорий системы общественного разделения труда были так называемые «профессии» — право, медицина, инженерия, социальное консультирование, — менеджмент в сферах бизнеса и индустрии, работники учреждений федерального правительства, локального управления и служб. Из официальных документов, опубликованных в США в конце 1960-х — начале 1970-х гг., например, явствует, что целесообразность применения социально-научного знания во всех перечисленных случаях не вызывает сомнения.

Так, обращаясь к сфере профессий, следует отметить, что это один из самых влиятельных институтов в современном обществе, поскольку его представители располагают и высоким статусом в рамках социаль-

² См.: The Behavioral and Social Science: Outlook and Needs. The Behavioral and Social Science Survey Committee. N. Y. 1969. A.D. Biderman, E.T. Crawford. The Political Economics of Social Research. The Case of Sociology. Washington DC. Bureau of Social Research, 1968. M. Random. The Social Scientist in American Industry. N.Y., 1970. A.M. Rivien Systematic Thinking for Social Action. Washington D.C. Broolyeis. N. Y., 1971. Knowledge into action. Improving the Nation's Use of the social Sciences. Report of the Special Commission on the Social sciences of the National Science Board. Washington DC, 1969.

ной структуры, и высоким престижем. Все это делает их общественно значимым слоем, влияние которого таково, что специальные социально-научные знания для них совершенно необходимы, и их нельзя подменять техническими навыками³. Считается, что специалисты такого рода могут извлечь для себя пользу из знания и понимания социальных условий, культурных кодов, образа жизни, характерных для общностей, с которыми они имеют дело. Социология и антропология помогают им также в процессе принятия решений, входящих в сферу их компетенции.

Это становится чрезвычайно важным сейчас, в частности, для представителей инженерных профессий. Изменение самой социальной ситуации такого рода деятельности в странах «третьего мира», ставит перед инженерами целый ряд новых проблем, решить которые помогает знание в области социальной антропологии. Среди них можно назвать следующие:

- возросла необходимость в умении выбирать среди технологических альтернатив и оценивать их последствия в соотношении с локальным качеством трудовых ресурсов и образом жизни пользователей;
- значительно расширилась традиционная сфера эргономики. Теперь речь идет о связи между человеком и физическим окружением вообще. А это, в свою очередь, требует от инженера не только хорошей технической подготовки, но и культурно-экологических знаний;
- акцент на социальных последствиях технической модернизации в развивающихся странах требует, чтобы к экономическим подсчетам затрат и выгод прибавлялась оценка социальной эффективности совершаемых технических выборов.

Важность использования знания из области социологии и антропологии отмечается и для таких профессий, как право, журналистика, медицина. Причем наряду с социальной «полезностью» использования этого знания подчеркивается также и возможность вклада общественных наук в развитие самих профессий. Так, если говорить о журналистике, то считается, что антропология может оказать существенную помощь при репрезентации материала, освещающего текущие вопросы межкультурной значимости, придавая ему глубину и размещая в соответствующем социокультурном контексте. Что касается права, то здесь вопрос становится еще более важным, так как до сих пор недостаточно изученными остаются проблемы функционирования международного права и правовых институтов.

Повышенное внимание к социальным и культурным проблемам в настоящее время делает чрезвычайно важным вопрос применения социально-научного знания при построении национальной политики в отношениях с другими странами. Это относится и к правительству в целом, и к локальным управлениям и службам. Например, уже в конце 1960-х гг. в федеральном правительстве США происходят некоторые изменения, свидетельствующие о повышении внимания к социальным

³ Knowledge into Action: The Improving the Nation's Use of the social Sciences. Report of the Special Commission on the Social Sciences of the National Science Board. Washington DC., 1969.

наукам. Так, если до 1968 г. The President's Science Advisory состоял главным образом из представителей естественных наук (при лидирующем положении физиков), то с 1968 г. в состав Комитета был включен представитель социальных наук, и в дальнейшем это представительство расширяется. Социальные науки представлены также и в Federal Council on Science and Technology. Возник вопрос о необходимости ввести в профессиональный штат Office of Science and Technology специалистов в этой области. Появилась даже заинтересованность в учреждении Council of Social Advisers при White House Office, выполняющего роль советника, подобную роли Council of Economic Advisers⁴. Сейчас и под давлением общественного мнения, и преследуя собственные цели, любое правительство вынуждено, разрабатывая свои внешнеполитические программы, опираться на результаты анализа социальных и культурных аспектов жизни в обществах-партнерах и оппонентах.

В последнее время стала совершенно очевидной недостаточность изучения лишь экономических возможностей и последствий модернизации в развивающихся странах, решения вызванных ими проблем только в технических терминах. Правительства развитых стран столкнулись с необходимостью признать, что городское планирование, разработка новых проектов транспорта, связи, информационных технологий в модернизирующихся обществах при участии одних лишь технических специалистов часто не приводят к ожидаемым результатам. Здесь нужны эксперты, способные оценить эти решения с точки зрения социокультурных последствий. Например, размещение трудовых ресурсов — это не просто вопрос определения функционального соответствия специалистов рабочим местам. Речь идет о сложной проблеме формирования и поддержания организационной культуры.

Уже накопленный опыт в разработке таких социальных программ, как Программа по борьбе с бедностью, появившаяся в США в начале 60-х гг. XX в., показала, что подобного рода деятельность «без тщательной консультации специалистов в области социальных наук может обойтись очень дорого. Штат, хорошо подготовленный в области социальных наук, — это существенные ресурсы в разработке и переформулировании политики, влияющей на общество... Знание из области социальных наук необходимо при планировании, исследованиях, разработке, применении, опосредовании и оценке такого рода деятельности»⁵.

То же самое полностью относится и к органам местного управления и служб («community organization»), которые включают в себя и общественные, и частные агентства, осуществляющие решение проблем на уровне локальных сообществ. В их состав входят отделения местного управления, полиция, службы здравоохранения, социального обеспечения, пожарной безопасности, а также добровольные благотворительные организации. Естественно, что по сравнению с проблемами, входящими в круг компетенции правительства, здесь речь идет о меньшем объеме работ, но зато об обязательной локальной специфике принимаемых

⁴ Knowledge into Action. P. 54.

⁵ Ibid. P. 55.

решений. Следует отметить, что, например, в связи с особенностями американской культуры органы локального управления и служб не только оказались более тесно связанными с самими социальными проблемами, но и их взаимодействие с представителями социальных наук оказалось более успешным и имеет длительную историю. Например, еще в 1915 г. в Рочестере (штат Нью-Йорк) было организовано Bureau of Municipal Research, в котором работали профессиональные ученые — представители социальных наук. Целями их работы были оценка и улучшение местного управления в Рочестере и окружающих областях. Сотрудники бюро провели многочисленные исследования, связанные с локальной городской политикой — вопросы экономики, права, управления, образования и культурной неоднородности.

Другой, более поздний пример — это исследования в области городской политики, проводимые совместно работниками местного управления Нью-Йорка и RAND Corporation. Это одно из самых больших исследовательских объединений подобного рода, штат которого включает около 40 профессионалов, в число которых наряду с математиками, программистами, инженерами входят также и специалисты социально-научного профиля. Эти и ряд других исследований подтверждают позитивные аспекты включения знания из области социологии и антропологии в разработку и оценку социальных программ, разрабатываемых органами местного управления. К 1960-м гг. уже имелось значительное количество работ, позволяющих делать заключения и о социальной дифференциации участия в добровольных организациях, и об их влиянии на локальную политику. Ряд социологических исследований, относящихся в основном к концу 1950-х гг., был посвящен изучению различий в доступе к органам локального управления и служб и связи этих различий с социальным статусом претендентов. Несколько более поздние исследования (середина — конец 1960-х гг.) предпринимались с целью понять, каким образом локальные организации управления адаптируются к социальным нормам, нравам и обычаям, принятым в американской жизни.

Наконец, еще одна чрезвычайно важная социальная сфера, где обращение к социальным наукам имеет, пожалуй, самое широкое распространение — это деловые и промышленные круги. В настоящее время соответствующие знания применяются здесь не только при стратегическом планировании и прогнозировании, изучении социального воздействия отдельных компаний, стандартизации продукции, но и при решении проблем управления персоналом, при попытках определить соотношение организационной и корпоративной культуры, при разработке новых и улучшении уже существующих способов связей с общественностью.

До сих пор остаются проблемой социокультурные аспекты управления персоналом в организациях разного рода. Попытки решить ее имеют длительную историю. В конце XIX в. попытки размещения рабочей силы и регулирования производственной деятельности исходили главным образом от инженеров. Достаточно вспомнить систему «научного управления» Ф. Тейлора, более чем скромный успех которой объяснялся ошибочными представлениями ее создателя о человеческих побуждениях и мотивах. Дальнейшие попытки относятся к периоду между двумя

мировыми войнами и связаны с более сложными представлениями о человеческой природе и способах построения промышленной политики. Исследования были направлены на изучение «человеческих отношений в промышленности». Однако это снова привело к известной односторонности, ибо здесь чрезмерно большое значение стало придаваться уже нефункциональным аспектам трудовой деятельности. Следует отметить, что этому аспекту поведения приписывалось лишь негативное значение. А поскольку практически вся масса исследований адресовалась менеджерам, рекомендации были направлены на сокращение пространства такого поведения в соответствии с критериями рациональности. Хотя при изучении человеческих отношений акцент ставился на сокращении зоны неформальных отношений в структуре внутригрупповой и межгрупповой коммуникации в формальных организациях и был явно односторонним, такая ориентация с тех пор вплоть до настоящего времени продолжает оказывать влияние на их восприятие.

В 1960-е гг. именно в этой области были построены и проверены модели, связанные с системным и организационным анализом. Здесь интегративная идея о целостной природе организации объединялась с точным логико-математическим описанием ее функционирования как системы. Сейчас такого рода анализ давно уже вышел за рамки научных лабораторий и активно применяется при построении политики различных компаний.

Одним из самых недавних (начиная с середины 1980-х гг.) применений социально-научного, в особенности антропологического знания в сфере организационных отношений является обращение к культурным и личностным различиям при отборе и размещении персонала. Широкое распространение получила практика деловых игр, коллективной выработки решений, межкультурных коммуникаций. Еще до сравнительно недавнего времени руководству деловых компаний приходилось, принимая решения, опираться лишь на собственные опыт и интуицию. Современные учебные программы в университетах обязательно включают в себя технику и теорию решений, имитацию и моделирование, современные методы коммуникаций и связей с общественностью, другие достижения социальных наук, причем с широким использованием антропологических теорий и данных.

Наконец, представителям деловых кругов приходится сталкиваться еще с одним типом проблем, требующим обязательного знакомства с социальными науками. Дело в том, что в начале 60-х гг. XX в. в мире усиливается процесс формирования транснациональных корпораций. Такого рода процесс порождает «наднациональные» объединения, и их лидеры ищут поддержку у социологов, антропологов, историков, лингвистов — у тех, кто имеет подготовку, необходимую для изучения различий и способов иметь дело с ними при необходимости функционирования культурно неоднородных коллективов.

Особенно актуальной становится проблема построения внешней политики западных государств в отношении со странами, имеющими разные ориентации в отношении процессов модернизации и глобализации. В этом случае акцентирование национально-культурной специфики сопровождается особенно настороженным отношением к тем

процессам, которые нивелируют социокультурную самобытность целых регионов и отдельных этнических сообществ. Вот почему представители высших политических, деловых и финансовых кругов и развитых, и развивающихся стран сейчас, как никогда, заинтересованы в практическом применении антропологического знания и осуществлении сравнительно-культурных исследований.

Сказанное выше относится к общемировой ситуации. В современных условиях, когда социальные проблемы начали привлекать внимание все более широких кругов общественности во всем мире, увеличилось поле возможностей применения социальных наук теми, кто заинтересован в повышении степени эффективности межкультурных взаимодействий и коммуникаций.

Возможности антропологии в решении текущих социокультурных проблем

При анализе состояния социальных наук в определенный период времени важным показателем является мнение тех, кто прямо заинтересован в использовании их результатов: правящие круги, представители деловых и неправительственных организаций, органов местного самоуправления и т. п. Отношение их к социальным наукам складывается из оценок адекватности связей, существующих между научными организациями и заказчиками, внутренней оснащенности и готовности социальных наук к решению общественно значимых, с точки зрения заказчика, проблем, эффективности коммуникации между ним и исследователем. Положительные или отрицательные реакции потенциальных и реальных заказчиков в отношении результатов прикладного использования социальных наук, в том числе антропологии, становятся важным показателем наиболее вероятных тенденций изменений внутри них. Во-первых, такого рода реакции определяют степень оказываемой финансовой поддержки и распределения фондов между различными направлениями антропологических исследований. Во-вторых, оценка, даваемая заказчиками их результатам, является одним из определяющих факторов при формировании общественного мнения по отношению к социальной полезности антропологии как науки.

В разное время антропология привлекала то большее, то меньшее внимание правящих и деловых кругов, и это имело для ее динамики существенные последствия. Однако ни признание ее важности при решении текущих проблем, ни, наоборот, сокращение объема финансирования исследований и разработок в этой области не могут служить признаками социального потенциала и культурной значимости их современного состояния. Выявление сфер возможного применения антропологических теорий и данных и анализ преимуществ, которые можно получить при их использовании, позволяет оценить, насколько сейчас эти преимущества реализуются, и каковы препятствия, мешающие такой реализации.

Изучение возможностей использования социальных наук, в том числе антропологии, для разработки национальной государственной и локальной политики выявило целый ряд затруднений, которые следует

преодолеть, прежде чем такое использование может принести значимые результаты. Препятствия, имеющиеся на пути применения социокультурного знания на практике, можно условно разделить на два типа. Часть из них зависит от политиков. За другие ответственны сами антропологи.

Препятствия к использованию антропологического знания в политической практике

Важный набор факторов, препятствующих эффективному применению результатов исследований в области антропологии непосредственно при разработке стратегических политических решений, связан с системой ее финансирования и институционализации. Очень часто, когда речь заходит о необходимости справиться с социально значимой проблемой и есть институты или агентства, где концентрируются соответствующие специалисты, способные найти для нее нетривиальное решение, осложнения возникают при необходимости действовать на основании имеющегося знания. Безусловно, ученые могут располагать необходимыми сведениями; знать соответствующие факты или закономерности, даже иметь теоретическое обоснование выходов из соответствующего класса ситуаций. Однако до сих пор в институциональной системе самых разных государств не существует конвенционально установленного проводника, обеспечивающего адекватную связь между содержанием социально значимых решений и теми, кто желает или вынужден участвовать в их реализации, особенно если речь идет о вопросах социального масштаба.

Сегодня правительства многих стран предпринимают шаги, направленные на поддержание связи с представителями социальных наук. Обычно она нужна для компетентной оценки социальных программ, которая по сравнению с другими типами исследований имеет, с точки зрения потребителей социокультурного знания, ряд преимуществ. Во-первых, речь идет о работе по контракту, а не о бюджетных ассигнованиях. Считается, что такая форма финансирования повышает конкуренцию среди претендентов и стимулирует поиск более эффективных результатов и рекомендаций. Во-вторых, оценка конкретных социальных программ непосредственно относится к текущим социальным проблемам в отличие от долгосрочных академических исследовательских стратегий. С этим связана также надежда на то, что вырабатываемые рекомендации могут вводиться непосредственно в практику и сразу же давать желаемые результаты. Сейчас количество таких исследований в мире возрастает с каждым годом. Хотя официальные круги возлагают большие надежды на их эффективность, об этом можно говорить весьма условно, поскольку пока не изучены те социокультурные последствия, которые может вызвать реализация предложений, кажущихся в данный момент целесообразными, и способы их контроля.

Встречается и другой способ укрепить связь между социальными науками и решением проблем локального и глобального масштабов. Речь идет о новом типе институтов, имеющих своей непосредственной целью осуществлять прикладные социокультурные разработки, связанные

с темами бедности, миграции, сепаратизма, межконфессиональных, межэтнических различий и конфликтов, социальных рисков и безопасности. Они обычно носят междисциплинарный характер и, ориентируясь на решение текущих задач, являются существенным элементом в процессе доведения социально-научного знания до максимально возможного использования в сфере практической политики. Такого рода институты носят прикладной характер, но они кумулируют знание, необходимое для построения теорий среднего уровня.

Таким образом, в настоящее время существует вполне удовлетворительные организации, обеспечивающие научно обоснованное решение социально значимых проблем. Однако институциональные средства их реализации вызывают определенные сомнения относительно эффективности их действия. Во-первых, практически все корпорации, которые и сейчас являются, и в дальнейшем будут основными заказчиками для антропологов и социологов, связаны с получением прибыли. Это обстоятельство имеет для исследователей целый ряд последствий.

Социально значимые результаты исследований могут быть отвергнуты из-за того, что полученные рекомендации противоречат явным или скрытым целям руководителей корпорации. Далее, даже если заказчик будет согласен с выводами, сделанными на основании социокультурного знания, он может отказаться от использования соответствующих рекомендаций из-за того, что их воплощение потребует слишком больших затрат. Наконец, ориентированность заказчика на решение текущих проблем прямо возвращает исследователей, работающих в этой сфере, в рамки «чистого» эмпиризма. Заказчику невыгодно затрачивать средства ни на разработку теоретических обобщений, ни на оценку долгосрочных последствий принимаемых им решений, поскольку эффект подобных исследований он считает слишком отдаленным во времени, чтобы оправдать затрачиваемые средства. Следовательно, между социокультурными теориями и решениями общественно значимых проблем существует зазор, обусловленный различием в интересах тех, кто их представляет в обществе. Для тех, кто может выступать в роли заказчика, нормы научного познания часто становятся предлогом для отказа от осмысления социокультурных последствий своей деятельности.

Другой фактор, препятствующий адекватному использованию социально-научного знания в повседневной жизни, связан с его слабой освоенностью на уровне общественности. Это относится даже к той ее высокопрофессиональной части, где такого рода знание оказывается совершенно необходимым, например образование, юриспруденция, массовые коммуникации, медицина. Программы обучения в области социологии и антропологии здесь весьма далеки от совершенства. Во всем мире отмечается недостаточная связь между журналистикой и социальными науками. Что касается юриспруденции, то правовым учебным заведениям можно адресовать упрек в том, что они до сих пор остаются центрами узкопрофессиональной подготовки, а не развития и трансляции знания относительно действия права и правовых институтов в социокультурном контексте. Очевидна серьезная недостаточность социально-научной информации, используемой инженерами, а также работниками системы общего образования. Со временем ситуация мало

меняется, и до сих пор предпринимаются попытки так или иначе компенсировать дефицит знаний в этой области. Так, разрабатываются специальные программы по работе с социальными проблемами. Есть образовательные учреждения, обеспечивающие возможность широкому кругу специалистов получить дополнительную социально-научную подготовку. Некоторые организации для своих работников выделяют часть собственных финансовых ресурсов на эту же цель. Подобного рода усилия предпринимаются в областях менеджмента, связей с общественностью, СМИ, права. В ряде стран с этой целью создаются программы университетского типа, предназначенные для междисциплинарной подготовки специалистов такого рода с упором на социальные науки. Однако большинство таких программ и общая сумма их финансовой поддержки остаются недостаточными. Следовательно, и вопрос массовой подготовки всех этих типов специалистов в области социологии и антропологии, на современном уровне пока остается нерешенным.

Наконец, еще одним важным фактом, препятствующим оптимальному применению социокультурного теоретического знания в общественной жизни является неадекватная организация сбора социально значимой информации. Этот вопрос имеет три основных аспекта. Во-первых, в настоящее время не имеется координирующего информационного центра, способного обеспечить связь между социально значимыми данными, сведение воедино информации, собранной различными организациями о различных секторах общества так, чтобы отношения между данными могли быть изучены и обобщены. Такого рода обобщения являются, однако, необходимыми для построения межгосударственной политики, тем более в условиях все повышающегося уровня глобализации.

Во-вторых, сам характер информации также часто вызывает сомнения. Сейчас, как никогда, для тех, кто участвует в построении политики, возросла значимость наиболее точного описания социально значимых ситуаций. Необходимость среднесрочного прогнозирования и планирования, убедительного обоснования законодательных и исполнительных решений и обеспечения их эффективной реализации, оценки их возможных последствий требуют достоверных дифференцированных данных о состоянии различных секторов общества и культуры и способов их обобщения. Попытки определить, чем чреватые текущие социокультурные процессы и события и formalизовать программы их мониторинга, желание «рационализировать» построение политики вообще в 1960-х гг. вылились в социальных науках в своего рода «движение за построение социальных индикаторов». Теоретическому обоснованию и описанию самих индикаторов, их соотношению и взаимосвязи была посвящена многочисленная литература. Среди авторов можно назвать У. Мура, И. Шелдона, Р. Будона, А. Этциони, Р. Наролла и др.

Однако следует отметить, что уже на методологическом уровне между политиками и исследователями возникла существенная проблема, решение которой до сих пор вызывает известные затруднения. Ее характер обусловлен спецификой структуры современного общества, в рамках которой связь между политикой и социокультурным знанием затруднена. Представители деловых и политических кругов, непосред-

ственно занятые решением социальных проблем, в том числе на международном уровне, нуждаются в системах индикаторов, обеспечивающих сопоставимость данных из разных областей общественной жизни для принятия оперативных решений. При отсутствии единой, унифицированной схемы сопоставлений, — а таковой до сих пор не существует — это означает, что различные исследования и программы порождают множество разнородных показателей, и это затрудняет возможность их сравнения, оценок, обобщения не только в компаративных исследованиях, но и при диагностике состояния отдельных обществ и культур.

Далее, тот небогатый набор показателей, который является в настоящее время более или менее общепринятым, может стать ограничивающим фактором: в сферу внимания не попадают важные события и явления социокультурной жизни только потому, что они не подходят ни под один из имеющихся формальных критериев. Таким образом, возникает противоречие. С одной стороны, у тех, кто использует социальные индикаторы, существует стремление к некоей неизменной их системе, позволяющей сравнивать во времени оценки состояний общества и культуры по одним и тем же критериям. С другой — сама изменяющаяся действительность порождает новые явления, не укладывающиеся в такую схему и, следовательно, остающиеся за пределами внимания. Рано или поздно это приводит к тому, что решения, принимаемые без учета новых явлений, становятся неадекватными. Наконец, отсутствие четкой теоретической базы для выделения и коррекции эмпирических социальных индикаторов делает их недостаточно обоснованными и надежными. А это, в свою очередь, ведет к тому, что многие важные аспекты социальной, особенно инокультурной жизни остаются либо незамечаемыми, либо описываются неадекватно или слишком редко. Следовательно, и само содержание собираемой информации вызывает некоторые сомнения в смысле ее соответствия задачам национальной социокультурной политики.

Эта сторона связи между наукой и обществом специфична в том отношении, что за нее равно ответственны обе стороны. Что касается антропологии, то вполне справедливыми являются упреки, адресуемые ей в связи с тем, что до сих пор здесь не существует единого методологического основания, позволяющего разработать систему гибких индикаторов, обеспечивающих сопоставимость различных культур. С другой стороны, построение такой системы, как было продемонстрировано в предыдущих главах, требует серьезных фундаментальных исследований междисциплинарного характера.

Если принять во внимание, что социальные индикаторы и зародились, и применяются главным образом в прикладных исследованиях, а эти последние направлены на решение текущих и, следовательно, теоретически не ранжированных по важности проблем, то положение в этой области социальных наук отражает весьма важное явление. По сути дела, это свидетельство того, что в области социокультурной антропологии существует разрыв между его *фундаментальным* и *прикладным* аспектами.

Близость прикладных исследований к разработке политических решений дает им известные преимущества в смысле как финансирова-

ния, так и оперативного апробирования результатов. Однако им не хватает теоретической глубины, и, как уже говорилось, внимание лишь к отдельным частным проблемам в совокупности не может обеспечить целостную картину положения дел в обществе ни по какому из аспектов, ибо результаты исследований несопоставимы друг с другом из-за отсутствия общего методологического основания для сравнения разнородных индикаторов.

С другой стороны, фундаментальные исследования, которые могли бы способствовать таким разработкам, далеки по своим целям от текущей политики. Заказчики, заинтересованные в быстром решении конкретных задач, практически игнорируют фундаментальные исследования, хотя и предъявляют к социологии и антропологии претензии в связи с невозможностью построения крупномасштабных моделей социокультурных процессов, с несопоставимостью имеющихся здесь данных.

В-третьих, в связи с первыми двумя проблемами, возникает еще одна, связанная уже не с потребителями информации, но с теми, кто является ее носителями. Речь идет о приватности граждан. Успехи развития компьютерной техники, рекламирование ее возможностей в смысле обобщения данных и «беспристрастной» оценки ситуации вызвали во многих обществах негативную реакцию. Поэтому неудивительно, что с самого начала предложение комитета Social Science Research Council об учреждении в США центра статистических данных, или национального «банка данных» (1965) не вызвало одобрения у широких слоев американской общественности. Люди были «обеспокоены возможностью того, что... будет существовать гигантский компьютерный центр... с многочисленными и постоянно возобновляющимися данными о каждом американце... Тот факт, что частные кредитные бюро и страховые агентства уже имеют досье на десятки миллионов американцев само по себе дает основание для такого рода страхов и начинает привлекать внимание конгресса⁶.

Однако в связи с новыми рисками и угрозами не только государственная администрация, но и общественность вынуждены быть заинтересованными в доступе к данным, имеющим высокий уровень как социальной значимости, так и достоверности. Это побуждает их искать современные средства контроля над информацией, с одной стороны, и пытаться принять необходимые меры для сохранения приватности — с другой. Следует отметить, однако, что пока вопрос о примирении этих требований остается важным для современных обществ, и сопротивление всякого рода дополнительному контролю сохраняется.

Таким образом, существует ряд затруднений в получении социально значимой информации, а также в применении уже имеющегося теоретического социокультурного знания, ответственность за которые прежде всего несут те, кому это знание необходимо для принятия политических решений. Наличие такого рода препятствий есть свидетельство того, что связь между социальными науками и теми учрежде-

586 ⁶ Garter L.J. National data bank: its advocates try to erase «Big Brother» image // Science, 1969. № 163. P. 160.

ниями, которым они нужны, сегодня во всем мире не является удовлетворительной. Сейчас это уже широко известный факт, признанный представителями государственных и деловых кругов.

Внутринаучные препятствия, мешающие использованию социальных наук в обществе

Наряду с перечисленными затруднениями, связанными с практическим использованием достижений антропологии, существует набор препятствий, в наличии которых потенциальные и реальные потребители их продукции обвиняют самих ученых. Основной претензией, выдвигаемой в адрес антропологов, является ориентированность их в первую очередь на фундаментальные исследования, которые долгое время относились к традиционным и бесписьменным обществам. Как известно, институциональной базой антропологии, был и остается университет, и она развивалась во всех отношениях как академическая дисциплина. Не удивительна и ее относительная автономия по отношению к непосредственной политической деятельности. Если антропологи и занимались изучением «социальных проблем» — как это было принято в Чикагском университете в период расцвета Чикагской школы, — то такого рода деятельность, как правило, не имела целью разработку практических рекомендаций или конкретных способов решения. В академической среде она концентрируется главным образом на построении базовых понятий, концепций, теорий, на их эмпирической проверке.

Когда злободневные вопросы попадали в сферу внимания антропологов, они осмысливали их главным образом как научную проблему с позиций той теоретической ориентации, к которой принадлежали, пытаясь скорее вписать события в рамки соответствующей концептуальной модели, нежели отыскать технические средства для того, чтобы справиться с социальной проблемой. Безусловно, такие поиски не ограничивались лишь теоретическими построениями. Известно, что эмпирическая, этнографическая тенденция была и остается ярко выраженной, и результаты исследований, проведенных в полевых условиях, применялись в практике межкультурных политических отношений, в области массовой коммуникации и рекламы и т. п. Следует отметить, однако, что инициатива в выборе проблематики главным образом исходила от самих антропологов.

Ориентированность академической антропологии на фундаментальные исследования имела свои последствия для самого характера эмпирической деятельности. Она здесь носит главным образом поисковый характер или же служит для проверки гипотез и теоретических моделей. Социальные проблемы как таковые входят в число задач исследования с точки зрения их выявления и определения идеально-типических альтернатив решения. Это означает, что рекомендации, подходящие для потребителя антропологического знания, в таких условиях в лучшем случае могут быть побочным продуктом деятельности ученого. Чаще всего, однако, завершением этнографической работы становится либо сравнительное описание институтов в разных культурах, либо анализ поведения участников диалога между антропологом и информантами,

либо построение методологических моделей анализа и репрезентации этнографических данных (например, «эмик» — «этик» категоризирование, компонентный анализ и т. п.).

Однако, даже если у антропологов имеется готовность принять участие в решении проблемы, заданной им извне, здесь также возникают затруднения, связанные с самой академической культурой, к которой принадлежит исследователь. Если речь идет, например, о специфичной субкультурной или межкультурной проблеме, для которой нет готового решения, антрополог в соответствии с нормативными требованиями научной деятельности должен вернуться в поле для получения дополнительных фактов и для дальнейших исследований. Клиенту это может показаться неприемлемым по нескольким соображениям.

Во-первых, такого рода исследование потребует дополнительных временных затрат и, следовательно, повышается срок окупаемости средств, вложенных в решение проблемы. Это обстоятельство обычно не устраивает руководство организаций, ориентированных на получение дохода. А среди потенциальных заказчиков для представителей социальных наук такого рода организации составляют большую часть. Во-вторых, клиенту часто нужен ответ, который по своему содержанию значительно проще, чем тот, который требуется в соответствии с научными стандартами. Он обычно нуждается не столько в исследователе, сколько в консультанте, который мог бы использовать свои профессиональные навыки и опыт и оказать помощь на основании имеющейся под рукой информации. В-третьих, когда ученый либо на основании исследования, либо исходя из наличной информации, говорит о том, что проблема сформулирована так, что совет невозможен, заказчик скорее всего откажется от его дальнейших услуг. Попытки исследователя предложить переформулировать проблему, пользуясь научными критериями, обычно не встречают энтузиазма второй стороны. Это происходит из-за того, что научный анализ затрагивает более глубокие слои социокультурной реальности, чем оценка ситуации на уровне здравого смысла. И часто то, что кажется на первый взгляд легко разрешимым, на самом деле требует радикальных структурных изменений самой системы, находящейся в проблемной ситуации.

В качестве примера можно использовать работы, касающиеся модернизации развивающихся стран. Любые локальные изменения без учета их культурной специфики — стандартные технологические и образовательные нововведения, насаждение демократических политических институтов, попытка принудительного преодоления традиционных обычаев и т. п. — могут дать лишь кратковременный результат, либо даже вызвать конфликты в обществе, не имеющем достаточных оснований для таких преобразований. Радикальное же решение проблемы модернизации предполагает последовательное структурное изменение общества на его собственных культурных предпосылках. Это самое общее направление возможного объединения научной и политической деятельности. А в каждом отдельном случае рекомендации переформулировать проблему могут касаться отыскания конкретных компромиссов между традиционными и модернизационными культурными чертами. Совершенно очевидно, что такого рода изменения потребуют

дополнительных исследований или каким-то иным образом нарушат интересы заказчика. Поэтому чаще всего предлагаемое консультантом переформулирование проблемы игнорируется.

Кроме того, антропологи часто оказываются неадекватными консультантами еще по одной причине, связанной с их академической культурой. Подобно всем другим дисциплинам антропология имеет свой специфичный словарь, свою терминологию. Поэтому, как и в случае любой другой науки, общение между заказчиком и исполнителем несколько затруднено из-за необходимости переводить понятия из системы научного языка в систему обыденных представлений. Обычно такое затруднение принимается как должное, когда речь идет, например, о математике, физике, химии, биологии и т. п. Заказчик исходит из того, что консультант говорит на ином языке и принимает его суждения как компетентные, не обвиняя его в том, что тот выражает свои рекомендации в свойственных его науке терминах.

Совершенно иная картина наблюдается при взаимодействии заказчика с консультантом-антропологом. В этом случае непонимание терминологии, применяемой консультантом, чаще всего вызывает негативное отношение и к нему, и к его науке. Отчасти такая реакция понятна, и связана с самой ее спецификой. Во-первых, антропология и ее различные ветви, как это следует из всего сказанного ранее, имеют своим предметом различные аспекты социокультурной жизни, т. е. то, что люди сами создают, внутри чего они живут, и, разумеется, считают, что знают, что делают и как следует действовать. Поэтому рекомендации антропологов-консультантов, идущие вразрез с общепринятыми представлениями, подразумевают, что тот, к кому они обращены, до сих пор действовал «неправильно». Поскольку речь идет о сфере максимальной включенности человека — о социокультурной жизни, — такого рода рекомендации сродни совету заменить одни нормативные, ценностные представления, привычки, сценарии на другие. Разумеется, человек встречает такой совет в лучшем случае с известным сопротивлением.

То же самое относится и к языковому аспекту антропологии. Дело в том, что за исключением терминов, заимствованных у философии, лингвистики, социологии, и некоторых новообразований ее язык состоит в основном из слов обыденного языка, наделенных учеными статусом терминов, т. е. имеющих отличное от обыденного значение. При общении с заказчиком эта особенность также становится источником затруднения. У участников коммуникации создается иллюзия взаимопонимания, хотя на самом деле одни и те же слова каждый может интерпретировать по-своему. Это неизбежно, ибо даже самый рефлексивный ученый не может, строя картину социокультурной реальности в научных терминах, одновременно принимать во внимание специфику их значений в обыденном языке.

Когда в конце концов заказчик осознает, что то, что казалось ему вполне понятным из-за его собственной интерпретации научно обоснованных предложений, на самом деле имеет какой-то дополнительный, с первого раза недоступный ему смысл, он также начинает предъявлять претензии к консультанту. Они состоят в том, что, говоря на одном языке с ученым, заказчик плохо понимает его. Таким образом, близость

антропологии и по предмету изучения, и по языку к миру повседневной жизни является источником затруднения при взаимодействии с теми, кто нуждается в консультации по социокультурным вопросам. Как правило, упреки в этом случае направляются в адрес представителей социальных наук.

Однако языковые расхождения можно рассматривать как признак возможного наличия более существенных, идеологических различий, существующих между заказчиком и антропологом. Обращаясь к нему за консультацией те, кто непосредственно участвует в разработке государственной или локальной политики, уже имеют перед собой определенные цели и, следовательно, руководствуются при их выделении определенными ценностными представлениями, позволяющими оправдать, почему выбраны именно эти направления действий. В антропологе или социологе такие люди нуждаются только как в консультантах, в технических специалистах, способных предложить им набор средств, способствующих наиболее эффективному целедостижению. Однако ученые в своей деятельности исходят из определенной теоретической системы, и, как известно, она в основе своей тоже имеет мировоззренческие исходные допущения. Если системы ценностей тех, кто принимает политические решения, и научного консультанта, опирающегося на определенную теорию, различны, рекомендации последнего могут оказаться бесполезными для заказчика.

Такого рода несоответствия и сопротивление советам специалистов нередко имеют серьезные социальные последствия. Примером может служить случай с исследованием в области расовых конфликтов Р.М. Уильямса мл., профессора Корнеллского университета⁷. Еще в 1947 г. Уильямс предсказал, что США придется столкнуться с расовыми мятежами и другими проявлениями насилия, по мере того как уровень притязаний афроамериканцев в стране будет повышаться. Следует отметить, что предсказание Уильямса носило весьма обоснованный характер: оно имело хорошо разработанную теоретическую базу, подкреплялось значительным эмпирическим материалом. Более того, его работа получила положительную оценку в профессиональной среде. Это предсказание осталось без внимания, ибо в политических и широких общественных кругах США в то время превалировала точка зрения, что постепенное решение проблем национальных предрассудков и сегрегации приведут к мирному разрешению этой исторически сложившейся расовой проблемы. Без внимания осталась указанная Уильямсом возможность, что усиление воинственности среди темнокожего населения может стать интегрирующим процессом для этнополитического движения. События 1960-х гг. подтвердили правоту Уильямса, и лишь после этого его концепция расового конфликта попала в центр внимания, была признана значимой для политических целей.

То же самое имело место и в другом случае. Акт о Гражданских правах от 1964 г. предписывал исследование неравенства в отношении

возможностей образования для основных расовых, этнических и религиозных групп. Национальный центр по статистике образования при Министерстве образования США провел в соответствии с этим предписанием ряд исследований. В частности, начальными и средними школами занимался Дж.С. Коулмен, профессор Университета Джона Гопкинса⁸. Его исследования показали, что понятие неравенства усваивается детьми до школы, куда они приходят, уже имея эти представления, изменить которые чрезвычайно трудно. Было продемонстрировано, что в среднем у афроамериканцев, поступающих в школу, уровень подготовки ниже, чем у белых; при окончании школы оказывается, что по результатам обучения они уже значительно отстают от белых. Безусловно, эти данные имели важное социальное значение. Однако отчет не получил достаточного внимания ни на одном из правительственных уровней. Отчасти это объясняется тем, что, во-первых, полученные результаты находились в противоречии с официально провозглашаемой в США эгалитаристской идеологией, а во-вторых, они противоречили широко распространенному представлению о том, что образование выравнивает любое, не связанное с биологическими причинами, отставание в области развития интеллекта.

Ценностный априоризм в антропологии

Критический пересмотр теоретических и методологических позиций в социальных науках, в том числе в антропологии, обусловил изменение представления о месте социально-научного знания в обществе и культуре.

Важную роль в этом процессе сыграло новое определение характера социокультурной закономерности. Теории общества и культуры перестали рассматриваться как «объективное отражение реальности». Их активное начало в общественной жизни стало подчеркиваться практически во всех основополагающих постмодернистских работах. Само познание регулярностей в этой области считается здесь фактом, нарушающим то единообразие, которое удалось обнаружить исследователю. В ходе познания он вмешивается в последовательность ритмов протекавших до этого социокультурных процессов, по словам Р. Фридрикса, освобождает будущее от прошлого. «Если социальный детерминизм, — пишет он, — операционально доказывается повторением связанных между собой фактов взаимодействия, а свобода — появлением уникально нового, то логика социальной науки в принципе становится логикой освобождения, а ее грамматика — грамматикой превзойдения»⁹.

Изучая порождение и функционирование социокультурных институтов, способы кодирования и декодирования культурной информации, принципы взаимопонимания участников коммуникативных процессов, исследователь начинает выявлять механизмы их поддержания и изменения, а следовательно, условия и направления действий, при которых

⁸ Coleman J.S. et al. *Equity of Educational Opportunity*. Washington DC, 1966.

⁹ Friedrichs R. *A Sociology of Sociology*. N. Y., 1971. P. 181.

они могут быть преобразованы. Такая роль социальных наук, особенно антропологии, во многом обусловлена их изначальной направленностью на познание человеческой природы, оснований совместной жизни людей. Используемый здесь познавательный аппарат позволяет выделить устойчивые и повторяющиеся, а также подвижные аспекты в социокультурном опыте людей, спроецировать его в прошлое и будущее и сделать выводы о возможных причинах или последствиях различных альтернатив социальных взаимодействий. «Умение выявить порядок во времени обеспечивает карту, в соответствии с которой мы можем двигаться, зная заранее, что может произойти, и вследствие этого отвечать за последствия нашего поведения»¹⁰. В этом случае социальным наукам принадлежит роль активного фактора социокультурного изменения и средства, обеспечивающего людей известной мерой надежности при определении того, что происходит и что может случиться, при каких условиях их выбор может быть свободным, а когда предпочтительнее руководствоваться общепринятыми стандартами.

Изменение представлений о субъекте исследования также имело важные последствия этического характера. Осознание того, что в социальных науках нет «субъектов» и «объектов» изучения, а есть только взаимодействие и коммуникация между людьми, подчеркнуло их статус источника знаний людей о самих себе. При более тщательном анализе собственной исследовательской деятельности как таковой антропологи обнаружили ее непосредственную вплетенность в жизнь носителей изучаемой культуры. Тематика и направленность работы каждого исследователя явно или неявно определяются стремлением эффективно справиться с социальными или индивидуальными проблемами. Совершенно очевидно, что такая деятельность не может быть ценностно нейтральной, ею обязательно руководит совокупность представлений о том, почему и для чего нечто происходит именно так, а не иначе. Тогда структура исследования представляется как выявление и взвешивание важнейших факторов, определяющих изучаемую социокультурную ситуацию, определение тенденций ее движения и оценка того, насколько ее последствия будут позитивными или негативными для людей, а не для «общества или культуры в целом».

Современные антропологи видят в своей науке потенциальное средство освобождения людей от устаревших, мешающих их благополучию социальных структур и культурных стереотипов и осознанного сохранения жизнеспособного наследия прошлого, поскольку познавая их как собственное порождение, люди начинают понимать свои возможности изменять или сохранять их. Задача антропологии, таким образом, заключается в том, чтобы понять порожденные самими людьми причины и характер текущих социальных и культурных проблем и помочь людям преодолеть их, а если это невозможно, научиться оптимальным образом жить с ними.

Такая совокупность представлений обуславливает совершенно иную, чем объективистская, позицию исследователя по отношению к социо-

культурной реальности. Он больше не присваивает себе уникального права оценивать чужие культуры только с европейских позиций, а их будущее — только в терминах однолинейной эволюции, принявшей сегодня идеологические формы модернизации и глобализации. Напротив, его роль видится в том, чтобы показать людям, каким образом они сами создают, рутинизируют и институционализируют структуры определенных социальных отношений и мифологизируют совокупности некоторых частных значений; как эти образования приобретают статус «реальных» и «естественных» характеристик социокультурной жизни и в этом качестве представляются людям неизбежными. Благодаря такого рода знаниям они получают возможность увидеть и понять, как сами своими взаимодействиями и коммуникациями поддерживают социальные процессы и культурные мифы, которыми недовольны, и на основании приобретенного знания при необходимости выходить за их пределы. Иными словами, сегодня критическая, просветительская функция антропологии состоит в рефлексивном выходе за пределы одномерного видения культуры и ее динамики, представлений о непреодолимости процессов и последствий глобализации, о «естественности» и неизменности существующего положения дел. Итак, этический аспект современной антропологии связан с утверждением критичной позиции исследователя по отношению к собственной культуре, его приверженности идеям самоценности каждой культуры, значимости взаимопонимания в межкультурных взаимодействиях.

Однако, выражая на теоретическом уровне постмодернистские взгляды, современные «новые» антропологи не согласны с доминирующей сегодня критикой просвещения и, напротив, сами активно занимаются просветительством. Более того, теперь они уже не адресуются к читателю как к некоторой универсальной абстракции, моделью для которой был идеализированный образ представителя западного среднего класса. Привлекая внимание к культурным различиям между людьми, они пытаются как можно шире охватить разнообразие социокультурной реальности современного мира. Именно поэтому можно говорить о ценностной оторефлексированности такой антропологии. Для исследователя результатом становится система, с которой в ходе критического анализа он соотносит данные своих изысканий и их интерпретацию. Такое соотношение позволит выявить, в какой мере та или иная теоретическая модель или концепция способствуют или, напротив, препятствуют пониманию чужих культур, а через них и собственной.

Теперь можно обратиться к тому, каким образом ценностные представления проникают в систему антропологического знания. Ученые создают теории, изучая других людей и внося в свою работу взгляды и предпочтения, свойственные своей культуре. Можно рассмотреть процесс их освоения и проследить те каналы, по которым антрополог вносит их в свои построения, а также те ограничения, которые они налагают на научную деятельность.

Индивид рождается в определенную историческую эпоху и попадает в уже сложившееся до него социокультурное окружение. Это, в частности, означает и то, что он с момента своего рождения оказывается в пределах представлений о мире, о месте человека в нем, о его целях и

жизненной среде и т. п., свойственных данной культуре. Однако, как уже отмечалось выше, нельзя говорить о ценностях абстрактно. Поэтому следует конкретизировать те явления ценностного порядка, с которыми индивид встречается на ранних, «допрофессиональных» стадиях своего становления.

Первую их группу он осваивает как некоторые самые общие мировоззренческие представления, обусловленные накопленными опытом и знаниями предыдущих поколений. На начальных стадиях социализации он относится к этим представлениям как к «реальности», вне зависимости от личного отношения к ним. Лишь позже в своей научной деятельности он сможет подвергнуть «данность» некоторых из них сомнению, сделать предметом своего изучения. Однако многое из того, что изначально принималось без доказательства, остается таковым на всю жизнь.

Как правило, речь идет о понимании добра и зла, справедливости, места человека в мире. Короче говоря, обоснованность существующих моральных и этических норм редко подвергается сомнению. Однако у этого вопроса имеется два аспекта. С одной стороны, часть из них индивид осваивает на уровне непосредственного столкновения с социокультурным окружением: в ходе взаимодействия и коммуникации с другими, в процессе оценки их и своих собственных действий и поступков и т. п. Получаемый таким образом опыт носит достаточно рефлексивный характер, и по большей части индивид осознает, в каких границах они применимы. Более того, он способен судить об истинности или ложности такого рода представлений, ибо они порождаются и проверяются в процессе совместной жизни людей. С другой стороны, существуют ценностные априоризмы, которые получают от других, без непосредственного столкновения с соответствующими явлениями. В этом случае истинность или ложность представлений, а также границы их приложения не верифицируются. Люди принимают их без доказательств.

Таким образом, одним из аспектов того, что индивид считает «данным», являются изначально освоенные мировоззренческие позиции, полученные им из собственного опыта и внушенные агентами социализации. Разумеется, когда индивид приобретает профессию антрополога, эти идеи неизбежно вносятся в его теоретические построения, что особенно важно, поскольку представления о человеке, обществе, культуре являются предметом его изучения. Можно назвать их дотеоретическими представлениями на уровне здравого смысла.

Вторая группа ценностных представлений обусловлена социальной принадлежностью исследователя. Здесь также возможно выделить две стороны вопроса — разумеется, чисто аналитически. С одной стороны, система ценностей социального слоя, группы осваивается индивидом на самых начальных стадиях социализации. Рождаясь, он уже попадает в ту социокультурную среду, к которой принадлежит его родители. Это во многом обуславливает последующий круг его контактов, характер получаемого воспитания, часто даже предопределяет содержание приобретаемых знаний в силу того, что в рамках его социального слоя принято получать образование в определенных учебных заведениях. Таким образом, субкультурный, групповой этос частично осваивается

уже на донаучном уровне. Позже, вступив в профессиональную и активную социальную жизнь, индивид, получивший социально-научное образование, становится проводником определенных мировоззренческих позиций.

Это обусловлено самим характером его деятельности, особенно когда он изучает общество, членом которого является сам. Здесь различные ценностные основания мировидения сосуществуют, сталкиваются, влияют на культурную динамику, а те из них, которые в данный период являются доминирующими, поддерживаются и распространяются всеми институциональными средствами и неизбежно в той или иной форме закрепляются в общественном мнении. Как носитель своей культуры антрополог, уже будучи профессионалом, вступая в те или иные профессиональные отношения, решая те или иные проблемы, подходит к ним, исходя из представлений об обществе и культуре, соответствующих тем социальным группам и слою, внутри которых он воспитывался и с представителями которых больше всего имел контактов. Следовательно, другим аспектом того, что антрополог считает «данным», становится набор его субкультурных ценностных представлений. Хотя это лишь часть всех мировоззренческих ориентаций, существующих в культуре, она тем не менее выполняет роль селективного механизма, когда речь идет об оценке оснований той или иной антропологической теории и выборе собственной познавательной позиции. Именно такие априоризмы в максимальной степени окрашивают исследовательские интенции и интерпретации.

Таким образом, сегодня при инициировании теоретических или эмпирических антропологических исследований от ученого требуется отрефлексировать собственную мировоззренческую позицию. Эта необходимость вызвана тем, что субкультурные ценности и их восприятие как плода собственных познавательных поисков, как свободно выбранных убеждений сливаются воедино в процессе исследования в активную и чаще всего неосознаваемую силу. Она обуславливает выбор, отчасти «по убеждению», отчасти неосознанный, как проблемы, так и направления исследования, и право считать их соответствующими «логике» предметной области. Представления, о которых шла речь выше, можно назвать субкультурными.

Третья группа априорно оценочных представлений связана более тесно уже с собственно профессиональной деятельностью антрополога. Еще в процессе обучения ему приходится сталкиваться со своего рода «научной идеологией». Вступая в университетскую среду он застаёт там некий образ того, что такое «подлинно научное» знание и каким способом его следует получать. Он осваивает антропологию как набор исходных, выраженных в явной форме допущений, концептов, связей между ними, способов оперирования ими, методов получения и обработки соответствующей информации. Следует подчеркнуть, однако, что такого рода образ во многом диктуется не столько внутренним развитием самого антропологического знания, сколько обобщенным на философском уровне представлением о природе науки, о ее необходимой структуре и специфичных способах деятельности. Это еще один набор предпочтений, который антрополог принимает как «данное».

Антропология как наука включает в себя общие теории, частные концептуальные модели и, наконец, данные эмпирических полевых, этнографических исследований. Для каждой из перечисленных компонент этой структуры существуют свои оценочные критерии. В наибольшей степени это относится к общим теориям части, поскольку в них отражаются свойственные определенному времени идеи о природе социальности, о роли человека в построении своего искусственного окружения, о том, что в совместной жизни людей является добром и злом. Каждая дает возможность обоснованно отбирать и решать те проблемы, которые в соответствии с нею оказываются первостепенно важными для данного состояния науки либо общества и культуры. Если же она исчерпывает свой эвристический потенциал, постановка новых проблем в ее рамках становится невозможной: для изучения социокультурных изменений, поиска способов модернизации исследовательского инструментария, определяющего ее познавательную ценность, не оказывается необходимых оснований и аргументов.

Отбор и интерпретация фактов зависят от того, занимает исследователь когнитивистскую или бихевиористскую позицию. Каждая из них заключает в самой себе оценочный априоризм, который переплетается с тем, что внесен исследователем как носителем определенной культуры. Эти компоненты антропологической теории детерминируют эмпирическую область исследования. На их основании теория приписывает различные значимости охватываемым ею социокультурным проблемам; внутри этих проблем она диктует, что считать фактами и какие из них следует рассматривать как первостепенные; она определяет и ограничивает набор методов, с помощью которых происходит отбор информации об объекте; обуславливает логику организации и интерпретации получаемых в исследовании данных. Следовательно, априорные оценочные критерии, заключающиеся в любой антропологической теории, обуславливают содержание всех компонент исследования, проводимых на ее основании.

В период классического позитивизма в социальных науках постоянно предпринимались попытки доказать, что научные суждения могут быть свободными от ценностного априоризма. Поскольку вначале социология и антропология моделировались по естественнонаучному образцу, нормативным требованием здесь считалось получение объективного, «беспристрастного знания». В этом отношении особенно показательной может служить попытка построить позитивистскую этнографию. Подобно всем интенциям такого рода претензия на объективное описание чужой культуры оказалась совершенно необоснованной.

Выше было показано, что при отборе эмпирического материала исследователь неизбежно руководствуется какими-то соображениями, на основании которых одни данные он принимает, а другие оставляет вне сферы своего внимания. Если эти соображения не продиктованы общей теорией, которая, будучи всегда односторонней и неполной, представляет собой все-таки определенным образом организованную концептуальную систему, то они черпаются на уровне здравого смысла. Суждениям же такого рода, как известно, свойственна чрезвычайная

стереотипизированность, они часто бывают окрашены предрассудками. Они несут в себе заряд того мировоззрения, которое в данный период времени доминирует в культуре и субкультуре, к которым принадлежит исследователь.

Далее, этнограф неизбежно сталкивается с необходимостью систематизации и интерпретации того, что он считает научными фактами, а там, где есть выбор и истолкование, уже открывается путь влиянию оценочных суждений. Следовательно, любые обобщения, индуцированные из эмпирических «фактов», обязательно отмечены ими, хотя очень часто у естественно-научно ориентированных антропологов этот факт прикрывался позицией ценностной нейтральности. Сегодня широко признается тот факт, что при изучении тенденций в динамике культуры, определенной социокультурной проблемы или же состояния отдельного института в целом в определенный временной период антрополог должен принимать во внимание ценностную окраску принятых им теоретических и методологических представлений, которые можно назвать допущениями.

Наконец, влияние определенной ценностной позиции на антропологические исследования может осуществляться непосредственно, через систему социальных заказов. Социология и антропология в большей степени, чем какая-либо другая наука, связаны с интерпретацией происходящих социокультурных процессов. В любом обществе представители правящих кругов часто обращаются за помощью к антропологам: на основании результатов исследований они строят свою национальную политику. Связь с ними через систему социальных заказов заранее определяет тематику исследований, ограничивая набор проблем лишь теми, решение которых содействует достижению национальных целей. Обращаясь к опыту социальных заказов в ряде современных обществ переходного типа, можно отметить, что дело не ограничивается тем, что государственные органы и монополистические объединения, давая заказы научным учреждениям, тем самым диктуют темы разработок. Через использование результатов исследований по собственному произволу они ставят формирование общественного мнения в прямую зависимость от своих целей и идеологии. Таким образом, в этих случаях заказчик контролирует не только содержание, но и результаты социально-научной деятельности, по договору ограничивая авторские права научных коллективов и отдельных ученых. Социальный заказчик волен использовать для своих целей лишь те социологические и антропологические данные, которые он сочтет необходимым. При социально-научном анализе этнических проблем, организации предвыборных кампаний, пропаганды и т. п. в транзитивных обществах политики, как правило, используют лишь те результаты, которые подтверждают нужные им решения, и не принимают во внимание указания на негативные последствия применения тех мер, которые кажутся им выгодными.

Таким образом, антропология и социология оказываются связанными с идеологией заказчика, через область прикладных исследований. Проблематика и направление работ, выполняемых по контракту, диктуются и контролируются теми, кто финансирует их исследования,

которые оказываются ограниченными достаточно жесткими селективными рамками.

Обобщая все сказанное выше о ценностном априоризме в антропологии, можно выделить несколько наборов соответствующих представлений, которые определяют направление теоретических и прикладных исследований:

— антрополог вносит в свою работу набор общих мировоззренческих допущений о человеке и мире вообще, свойственных обществу, в котором он живет в данный период времени. Иными словами, в любые антропологические построения проникает то, что выше было названо дотеоретическими ценностными представлениями на уровне здравого смысла;

— каждое антропологическое исследование обязательно носит на себе отпечаток ценностных представлений, свойственных тому социальному слою, той субкультуре, к которым принадлежит исследователь. Их также можно назвать дотеоретическими, поскольку культурные предпочтения на этом уровне (в какой бы степени они ни были выражены) начинают формироваться задолго до того, как человек становится профессионалом. Таким образом, в антропологические построения неизбежно проникают собственные субкультурные ценностные представления исследователя;

— в антропологические исследования проникают оценочные критерии, обусловленные общим состоянием научного знания, свойственным определенной познавательной парадигме. Такие метафизические основания обуславливают внутреннюю структуру исследования, отбор соответствующих методов сбора и анализа данных, способ их интерпретации и построения логических обобщений. Теоретические построения обусловлены определенным соотношением донаучных представлений, относящихся к уровням субкультуры и здравого смысла, с одной стороны, и представлений, продиктованных образом «научности», свойственным определенной познавательной парадигме, — с другой;

— проблематика и использование результатов антропологических и социологических исследований несвободны от идеологических рамок в силу того, что ученые как члены общества, как профессионалы выполняют социальный заказ. В обществе, где финансирование исследований осуществляется представителями высших деловых и политических кругов, направление и результаты исследований, проводимых по заказу, обычно ценностно окрашены, так как используются для удержания властных позиций и оправдания принимаемых решений.

Сказанное выше представляет собой попытку выделить те аспекты социально-научных построений, которые являются при анализе их критической функции наиболее значимыми с точки зрения априорной ценностной «нагруженности». Это позволяет определить их социальную направленность. Соотнося антропологического знания с парадигматическими основаниями, с одной стороны, и с культурно-ценностными — с другой, исследователь может в каждый период отрефлексировать свою работу по ряду параметров. Сопоставление содержания полученных результатов с парадигматическими основаниями позволяет судить о том, насколько они являются новыми и обоснованными. Таким образом, речь

идет об оценке вклада в развитие общего социально-научного знания. Сопоставление содержания исследований с определенной ценностной позицией выявляет социальные границы применимости полученных выводов. При этом очевидными становятся как определенные исходные мировоззренческие посылки (явные или неявные) антропологической теории, так и идеологические импликации получаемых при ее применении результатов.

Осознание ценностных допущений антропологических теорий позволяет понять причины принятия или отвержения определенных концептуальных построений в зависимости от того, насколько получаемые с их помощью выводы помогают переосмыслению или, наоборот, поддержанию устоявшихся представлений о человеке, обществе, культуре. Таким образом, антропология сегодня выполняет функцию не только получения достоверного знания о социокультурной жизни, но и рефлексии к ее мировоззренческим основаниям, а также критического сравнения собственной культуры исследователя с другими.

- Аверкиева Ю.П.* Проблема историзма в современной буржуазной этнографии // Вопросы истории. 1964. № 10.
- Александренков Э.Г.* Диффузионизм в зарубежной этнографии // Концепции зарубежной этнографии. Критические этюды. М., 1976.
- Апресян Р.Т.* Утилитаризм // Новая философская энциклопедия. М., 2000.
- Аронсон Э.* Общественное животное. Введение в социальную психологию / Пер. с англ. М.А. Ковальчука. М.: Аспект-Пресс. 1998.
- Артановский С.Н.* Современная зарубежная философская мысль и проблемы этнокультурных исследований // Этнологические исследования за рубежом. М., 1973.
- Арутюнова Н.Д.* Лингвистические проблемы референции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. Логика и лингвистика (Проблемы референции). М.: Радуга. 1982.
- Баксанский О.Е.* Козволюционные репрезентации современной направленности познания. М.: Альтекс, 1999.
- Барт Ф.* Личный взгляд на культурные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 3.
- Бахитов М.Ш.* Проблема причинности и критика функционализма // Вопросы философии. 1963. № 9.
- Бейлис В.А.* Традиция и ритуал. Ритуал как выражение социальной и культурной динамики (по трудам Виктора Тэрнера) // Традиция в современных культурах Африки. М., 1986.
- Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. Очерки теории и истории. М., 1981.
- Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973.
- Брунер Дж.* Психология познания. М.: Прогресс, 1977.
- Бутинов Н.А.* Американская антропология (формализм и субстантивизм) // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979.
- Бюттнер Т.* Лео Фробениус — исследователь Африки: достижения и заблуждения // Изучение истории Африки. Проблемы и достижения. М., 1985.
- Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер. с англ. М.: Логос, 2003.
- Весёлкин Е.А.* Понятие социальной сети в британской социальной антропологии // Концепции зарубежной этнологии. М., 1976.
- *Кризис британской социальной антропологии.* М., 1977.
- *Структурализм: претензии на философию (теоретические проблемы британского этнологического структурализма) // Этнография за рубежом.* М., 1979.

- Гаврилова М.В. Критический дискурс — анализ в современной зарубежной лингвистике. СПб.: СПбГУ, 2003.
- Гагамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Геллер Э. Нация и национализм. М., 1991.
- Гернес М. Первобытная история человечества. СПб., 1911.
- Гольб Г.Ф. История человечества и культуры. Киев, 1897—1899.
- Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации человеческого опыта. М.: Институт социологии РАН, 2003.
- Григорьев С.И., Субетто А.И. Основы неклассической социологии: Новые тенденции развития культуры социологического мышления на рубеже XX—XXI веков. М.: РУСАКИ, 2000.
- Григулевич И.Р. Социальная антропология: есть ли у нее будущее? // Советская этнография. 1975. № 2.
- Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург: Раритет: Деловая книга, 1998.
- Дильтей В. Введение в науку о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.
- Диффузионизм // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 8. М., 1972.
- Доналдсон М. Мыслительная деятельность детей. М.: Педагогика, 1985.
- Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
- Дюркгейм Э. Метод социологии. Киев; Харьков, 1899.
- О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
- Здравомыслов А.Г. Функционализм и его критика // Информационный бюллетень ССА и ИКСИ АН СССР. 1968. № 6.
- Зильберман Д.Б. Социальная антропология: динамика развития и перспективы (обзор) // Вопросы философии. 1971. № 11.
- Золотарев А.М. Кардинал Шмидт и Отмар Шпан (к вопросу о классовых корнях культурно-исторической школы) // Сообщения Государственной Академии материальной культуры. 1932. № 1—2.
- Расовая теория и этнография // Наука о расах и расизме. Труды НИИ антропологии МГУ. Вып. 4. М.; Л., 1938.
- Золотарев А.М. Фритц Гребнер // Советская этнография. 1936. № 1.
- Инкелес А. Личность и социальная установка // Американская социология. М.: Прогресс, 1972.
- Ионин Л.Г. Альфред Шюц и социология повседневности // Современная американская социология / Под ред. В.И. Добренькова. М.: МГУ, 1994.
- Ионин Л.Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ. М., 1979.
- Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса / Сост. П. Серио. М.: Прогресс, 2002.
- Ковалев А.Д. Структурно-функциональный подход // Критика современной буржуазной социологии. М., 1977.
- Козлов С.Я. Западная этнология и Африка // Концепции зарубежной этнологии. М., 1976.
- Козлова Н.Н. Жизненный мир в контексте социальной антропологии: новое исследовательское поле // Социальная антропология на пороге XXI века. Тезисы и материалы конференции 20—21 ноября 1997 г. М., 1998.

- Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. М.: Ключ-С, 1999.
- Конт О. Курс позитивной философии. Т. 1. Отд. 2. СПб., 1899.
- Косвен М.О. И.Я. Бахофен // Советская этнография. 1933. № 1.
- Косвен М.О. Рихард Турнвальд и его этнографические труды // Советская этнография. 1933. № 3–4.
- Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997.
- Коул М. Культурные механизмы развития // Вопросы психологии. 1995. № 5.
- Крипке С.А. Виттгенштейн о правилах и индивидуальном языке // Логос. 1999. № 1(11). С. 151–185 (сокращенный перевод).
- Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М.: МГУ, 1991.
- Кунов Г. О происхождении брака и семьи. М., 1928.
- Всеобщая история хозяйства. М.; Л., 1929.
- Возникновение религии и веры в бога (н. д.).
- Купер А. Постмодернизм, Кембридж и «Великая калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение. 1993. № 4.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- Леви-Строс К. Структурная антропология (сборник переводов). М., 1980.
- Лингвистический антропологический словарь. Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Современная энциклопедия, 1990.
- Липерт Ю. История культуры. СПб., 1894.
- История культуры в отдельных очерках. СПб., 1902.
- Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954.
- Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001.
- Лэбок Дж. Начало цивилизации и первобытное состояние человека. Нравственное и общественное положение диких народов. СПб., 1871.
- Маркарян Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде. М., 1989.
- Марков Г.Е. Взлет и крушение теории — немецкая этнология на рубеже веков. Лео Фробениус // Этнографическое обозрение. 1998. № 4.
- Марков Г.Е. История хозяйства и материальной культуры. М., 1979.
- Марков Г.Е. Немецкая этнология. М.: Академический Проект, 2004.
- Очерки истории немецкой науки о народах. Часть 1. Немецкая этнология. М., 1993. Часть 2. Народоведение. М., 1993.
- Марков Г.Е. От истоков немецкой этнологии к ее расцвету. Вопросы теории // Этнографическое обозрение. 1996. № 4.
- Матурана У.Р., Варела Ф.Х. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания. Пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс-Традиция. 2001.
- Милль Дж. С. Утилитаризм. О свободе. СПб., 1900.
- Монтескье Ш.Л. Избранные произведения. М., 1955.
- Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1934.
- Московичи С. Социальное представление: исторический взгляд // Психологический журнал. 1995. Т. 16. № 1. С. 3–18.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Никишенков А.А. Социальная антропология как научная традиция // Социальная антропология на пороге XXI века. М., 1998.

- Британская социальная антропология. Становление и развитие научной дисциплины. М.: Академический Проект, 2005.
- Николис Дж. С.* Хаотическая динамика лингвистических процессов и образование паттернов в поведении человека. Новая парадигма селективной передачи информации. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Орлова Э.А.* Культурная (социальная) антропология. М.: Академический Проект, 2004.
- Петренко В.Ф.* Психосемантика сознания. М.: Издательство МГУ, 1988.
- Преображенский П.Ф.* Курс этнологии. М.; Л., 1929.
- Работы Л.А. Уайта по культурологии: Сборник переводов. М.: РАН. ИНИОН, 1996.
- Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-пресс. Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Райхман Дж.* Постмодернизм в номиналистской системе координат // Флэшарт. 1989. № 1.
- Расовая теория и этнография // Труды Научно-исследовательского института антропологии МГУ. Вып. 4. М.; Л., 1938.*
- Ратцель Фр.* Человек как жизненное явление на земле. М., 1901.
- Ришар Ж.Ф.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М.: Институт психологии РАН, 1999.
- Русанов Н.* Жизнь и сочинения Бахофена // Русская мысль. 1889. № 6.
- Рэдклифф-Браун А.Р.* Метод в социальной антропологии. М., 2001.
- Свод этнографических понятий и терминов. Этнография и смежные дисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988.*
- Современная западная социология: Словарь / Сост. Ю.Н. Давыдов, Н.С. Ковалева, А.Ф. Филиппов. М.: Политиздат, 1990.*
- Современная западная философия: Словарь / Сост. В.С. Малахов, В.П. Филатов. М.: Политиздат, 1991.*
- Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины: Энциклопедический справочник / Ред. и сост. И.П. Ильин, Е.А. Цурганова. М.: Интрада-ИНИОН, 1996.*
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика: исследования изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000.
- Спенсер Г.* Воспитание умственное, нравственное и физическое. СПб., 1898.
- О законах вообще и о порядке их открытия // Опыты научные, философские и политические. Т. II. СПб., 1899.
- Основания социологии. Т. I СПб., 1876.
- Селир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс: Универс, 1993.
- Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.
- Токарев С.А.* Венская школа этнографии // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 2.
- Токарев С.А.* История зарубежной этнологии. М., 1978.
- Толстов С.П.* Расизм и теория культурных кругов // Наука о расах и расизм. М.; Л., 1938. Труды научно-исследовательского института антропологии МГУ. Вып. 4.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

- Унгер И. Брак в его всемирно-историческом развитии. Киев, 1884.
- Фермойлен Х.Ф. Происхождение и институционализация понятия «Völkerkunde» (1771–1843) // Этнографическое обозрение. 1994. № 5.
- Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.
- Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996.
- Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
- Черноушек М. Психология жизненной среды. М.: Мысль, 1989.
- Шнирельман В.А. Методы использования этнографических данных для реконструкции первобытной истории в зарубежной науке // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979.
- Шурц Г. История первобытной культуры. 1-е изд. СПб., 1970; 2-е изд. СПб., 1910; 3-е изд. М., 1923.
- Шюц А. Структура повседневного мышления (фрагмент статьи *Schutz A. Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action* // *Collected Papers. Vol. 1. The Problem of Social Reality. The Hague. 1962. P. 7–26* // СоцИС. 1988. № 2. С. 129–137.
- Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М., 1985.
- Эванс-Причард Э.Э. История антропологической мысли. М., 2003.
- Этнография и культурная, социальная антропология на Западе // Советская этнография. 1971. № 5.
- Неозволюционизм, релятивизм и расизм // Расы и народы. М., 1971.
- История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979.
- Этнография и смежные дисциплины / Отв. ред. М. Крюков, И. Зельнов. М., 1994.
- Юнг К.Г. Психологические типы. М.: Университетская книга: АСТ, 1996.
- Язык и интеллект. М.: Прогресс: Универс, 1995.
- Явилехто Т. Мозг и психика. М.: Прогресс: Универс, 1992.

Автономия функциональная — мера независимости компоненты социальной системы от нормативно предписанных функций; в отношении индивида обусловлена его принадлежностью к различным социокультурным группам со специфичными для них нормами, с одной стороны, и зонами свободного выбора, присутствующими в рамках любого нормативного установления, — с другой.

Агрессия — тип поведения, обычно проявляющийся в ситуации конкуренции и связанный с возможным нанесением ущерба сопернику, со стремлением достичь превосходства в статусной иерархии, с получением права доступа к дефицитным ресурсам. Может принимать форму насилия.

Адаптация социокультурная — активный способ взаимодействия человека с окружением, в ходе которого человек как приспосабливается к его императивам, так и приспосабливает его элементы к своим нуждам; в результате формируется жизненная среда, характеризующаяся относительно высокой степенью комфортности, устойчивости, предсказуемости.

Актема (термин Э. Боша) — элементарная осмысленная составляющая действия (акта), выполняющая инструментальную функцию в процессе его разворачивания во времени.

Актор — обозначение активных сторон взаимодействия; человек, совершающий действие в процессе взаимодействия.

Альтруизм — тип поведения, не столько отвечающий интересам индивида, сколько способствующий сохранению целостности группы. Альтруистическое поведение не приносит пользы и даже может повредить проявляющему его индивиду. Однако за счет него возрастает приспособленность других.

Антропология когнитивная — раздел антропологии, где изучаются универсалии человеческого познания — его биологические основания, социокультурная обусловленность когнитивных структур и процессов. Основное внимание уделяется механизмам научения, действующим в контексте взаимодействия и коммуникации, распределению знания в обществе, формированию культурных значений в ходе интеракции, ее опосредованию артефактами. В то же время изучаются механизмы работы мозга, центральной нервной системы, которые оформляют и ограничивают культурную представленность знания, его трансляцию от поколения к поколению. Теоретические дискуссии разворачиваются вокруг того, как коллективная интерпретация опыта обуславливает индивидуальные когнитивные процессы с широким привлечением линг-

вистической тематики. Однако акцент помещается на дискурсе, а не на лексике, на культурных схемах, а не на семантике языка.

Антропология культурная, социальная, этнология — область социально-научного познания, в рамках которой изучается совместное существование людей, его формы и содержание, обусловленные социальным взаимодействием и коммуникацией, порождение артефактов и обмен ими в этих процессах. Первоначально ее предметной областью были бесписьменные общества и макроисторические реконструкции их динамики; в настоящее время произошел сдвиг в сторону изучения современной социокультурной жизни, что обуславливает сближение этой науки с социологией.

Антропология психологическая — область антропологии, в рамках которой изучается, каким образом индивидуум приобретает культурную компетентность взаимодействия. Такая предметная область предполагает объединение элементов биологического, психологического, психиатрического, социологического, лингвистического, этологического знания. На этой междисциплинарной базе осуществляются отбор и интерпретация данных.

Антропология экологическая — направление неозоволюционизма, для которого характерно комплексное, системное изучение механизмов структур, результатов и последствий взаимодействий людей с их естественным и искусственным окружением, закономерных связей между природными и социокультурными фактами. Основное внимание в исследованиях уделяется процессам адаптации человеческих обществ к жизненным условиям; энергетическому обмену между обществом и физической средой; сравнительно-культурному анализу характеристик общей и специфичной эволюции.

Ареал культурный — в контексте диффузионистских исследований обозначение ограниченной географической области распространения определенных культурных паттернов, черт, тем, их композиций и вариаций.

Артефакт (искусственный объект) — искусственный объект, создаваемый людьми в процессах взаимодействия и коммуникации и опосредующий их в ходе социокультурной адаптации (удовлетворение потребностей, интересов, запросов; установление и поддержание отношений с окружением; формирование и изменение жизненной среды). Артефакты можно разделить на следующие категории: вещи, когнитивные модели (идеи, образы), технологии, нормативные образования, оценочные критерии — и представить в следующих фундаментальных измерениях: функциональное (для чего создан объект), технологическое (как он создан), коммуникативное (какую культурную информацию он несет). Понятие было введено в социально-научный оборот для преодоления дихотомии материального и идеального в определении культуры.

Вариация культурная — тип изменчивости культурных феноменов, не затрагивающий основных принятых в обществе принципов формирования, предусматриваемых такими организационными началами, как художественный стиль, познавательная парадигма, культурные таксономии и нормы.

Взаимность (взаимодополнительность) — отношения между сторонами взаимодействия, при которых права каждой из них составляют обязанности другой.

Взаимодействие социальное — совместное распределение и приложение усилий, специально организованные для поддержания или изменения людьми их жизненной среды.

Габитус (по Б. Бурдьё) — система устойчивых диспозиций (побуждений, интенций), интегрирующая прошлый опыт и переносимая из одной социокультурной ситуации в другую. В каждой из них габитус функционирует как матрица для организации восприятия и интерпретации информации, а также действий; комбинация соответствующих ситуаций габитусов обеспечивает цеledостижение. Считается, что габитус формируется в результате повседневного жизненного опыта и образует ненаблюдаемую глубинную детерминанту активности, придающую ей резон и смысл при отсутствии явных порождающих ее причин.

Действие — элементарная единица интенциональной активности, представленная через цели, средства, условия. Обычно рассматривается в контексте типичных ситуаций социального взаимодействия.

Деконструкция — процедура разъятия на части того, что представлялось как единая целостность; рефлексия к парадигматическим основаниям с целью проверить их на взаимную совместимость.

Децентрирование — концепция множественности социокультурных порядков в обществе, не имеющих иерархической соподчиненности, рассматриваемых как равнозначные.

Деятельность — систематическим образом организованная активность, направленная на выполнение определенной функции, получение заранее предусмотренного результата (цели). Процесс, составляемый из последовательно соединенных действий.

Динамика социокультурная — понятие, обозначающее совокупность разнородных изменений и процессов, происходящих в обществе и культуре с выделением их направленностей и движущих сил.

Дискурс (в терминологии М. Фуко) — аналитическое поле объектов, понятий, стратегий построения и типов высказываний. Конкретная система их взаимосвязей обозначается как дискурсивная формация и определяется правилами:

- образования дискурсивных объектов, т. е. специфичными формами связей между «словами» и «вещами», означающими и означаемыми;
- построения высказываний, т. е. их модальностями, позицией безличного субъекта в рамках формации;
- конструирования понятий, т. е. формами связей между дискурсивными элементами (атрибуция, артикуляция, десигнация, деривация);
- дискурсивных стратегий, предполагающих осуществление выбора высказывания в ситуациях неопределенности.

Понятие дискурса позволяет в совокупности разнородных культурных текстов определить:

- причины появления высказывания в пределах данных места и времени;
- условия и границы существования данного высказывания в соотношении с другими.

Дистанция межличностная — в процессах взаимодействия и коммуникации мера интенсивности контактов участников. Определяется в пространстве измерений «индивидуальность — коллективность» и «доступность — недоступность». Она контролируется механизмами регулирования приватности, персонального пространства, тактильных контактов.

Дифференциация социокультурная — понятие, которое в статическом смысле означает внутреннюю расчлененность социальной системы, а в динамическом — процесс формирования в рамках системы новых функциональных и структурных единиц.

Диффузия культурная — распространение культурных паттернов, тем, черт от одной культуры к другой путем добровольного заимствования или принуждения.

Дополнительность — отношения между сторонами взаимодействия, при которых в рамках системы с функциональной дифференциацией каждый имеет свои права и обязанности, связанные с ее поддержанием.

Знак — конвенционально принятый артефакт, используемый в качестве заместителя реального объекта, модель, обозначающая его функциональные характеристики, репрезентирующая этот объект и задающая программу его истолкования. Согласно Ч. Моррису, знак следует рассматривать в трех аспектах: прагматика (отношение знака к интерпретатору), семантика (отношение знака к означаемому), синтактика (формальные отношения знаков между собой).

Значение — социально функциональная, культурно кодифицированная связь между означаемым и означающим, знаком и референтом, устанавливающаяся в процессах коммуникации и сохраняющаяся относительно постоянной в сходных социокультурных ситуациях. Ч. Моррис выделяет атрибутивные свойства значения знака: десигнативное (указывающее на предмет, несущее информативную нагрузку), оценочное (указывающее на рейтинг означаемого среди других, ему подобных), прескриптивное (предписывающее направление действий в определенной ситуации). По функциональным характеристикам значения принято относить к одной из следующих категорий: сигнификативные (отношение знака к сигнификатам, или содержанию понятий), денотативные (отношение знака к означаемому, референту), ситуативные (относящиеся к интерпретации знака в зависимости от контекста его употребления).

Идентичность — представление индивида о себе и представление о нем других, определяющее его самоидентификацию в различных социокультурных ситуациях и группах.

Изменение эволюционное — процесс перехода любой социокультурной единицы из более простого и менее упорядоченного состояния в более сложное и организованное путем вариаций или реструктурирования ее составляющих с целью повышения уровня ее адаптированности к окружению.

Инкультурация — освоение индивидом общепринятых способов действий и построения суждений, приобретение навыков овладения своим телом и оперирования элементами окружения, характерных для культуры. Продолжается на протяжении всего индивидуального жизненного цикла.

Институт социальный (культурный) — устойчивая социокультурная форма, с помощью которой люди включаются в контекст нормативных порядков, поддерживающих общество как целое. Каждый институт связан с решением определенного класса социально значимых задач, соответствующих удовлетворению базовых потребностей, реализации интересов людей. Структура института характеризуется тем, что его функции зафиксированы в нормативной форме.

Интеграция социокультурная — понятие, которое в статическом смысле означает отношения между компонентами социокультурной системы, построенные по принципу дополнительности или взаимодополнительности, а в динамическом — процесс объединения или включения отдельных единиц в целостную систему в соответствии с этими принципами.

Интенциональная личность (объект-зависимые субъекты) — отображение на уровне психики культурно обусловленных совокупностей процессов целеполагания, расчетов, эмоционального реагирования, саморегуляции, а также состояний — верований желаний, фантазий, оценок — их распределение и организация в ментальном индивидуальном пространстве, определяющие включенность индивида в интенциональный мир.

Интенциональный мир (субъект-зависимые объекты) — одна из репрезентаций культуры; включает в себя разделяемые людьми концепции, цели, суждения, оценки, которые на интерсубъективном уровне воплощаются в социокультурные институты, технологии, дискурсивные формации. Иными словами, жизненная среда людей, состоящая из созданных ими самими артефактов (искусственных объектов). Они выстраиваются преднамеренно (интенционально) и существуют только благодаря тому, что люди оперируют ими и реагируют на них. Зависимость от человеческих действий и понимания делает их причинно активными как производная интеракции интенциональный мир зависит от способов его поддержания, от того, как люди организуют свою индивидуальную и совместную жизнь. Из него извлекаются смыслы и возможности использования социокультурного опыта.

Интерпретация — процесс конструирования значений в ходе интеракций, который определяется следующими характеристиками:

- базируется на способности людей к ментальному отображению практического опыта;
- обеспечивает различие коллективных значений и индивидуальных смыслов;
- позволяет переводить одну систему-значение в другую;
- опирается на имеющиеся когнитивные модели, с одной стороны, и дискурсивные практики, используемые в контексте текущей интеракции — с другой.

Это производная коммуникации в ходе которой участники стараются понять высказывания друг друга путем взаимной коррекции вплоть до установления общего согласия или разделяемого значения относительно их содержания. Такой перевод из одного культурного кода в другой всегда относителен, поскольку участники становятся посредниками между наборами категорий и концептов, используемых каждым неодинаково на разных отрезках коммуникативного процесса.

Интерсубъективность — характеристика пространства интеракции (взаимодействия и коммуникации), предполагающая наличие у акторов разделяемых представлений, общих культурных кодов, составляющих основания взаимопонимания. Первичная интерсубъективность формируется в младенческом возрасте посредством различных форм синхронизации значений физических контактов — тактильных, визуальных, звуковых — со взрослыми. Вторичная интерсубъективность формируется на базе первичной с помощью предметных и символических медиаторов (артефактов), опосредующих взаимодействие и коммуникацию. Таким образом, речь идет о пространстве между стандартными формами социокультурной жизни и их индивидуальными когнитивными репрезентациями, поле воспроизведения конвенциональных образований в практике социальных взаимодействий и коммуникаций.

Категоризация культурная — определение личности, объекта, события как компоненты определенной обобщенной единицы (категории) в контексте социокультурной коммуникации. Категория выделяет особенности личности, события, отношений, ролей, я-концепции в соответствии с определенным культурно установленным основанием.

Коммуникация — обмен информацией, значимой для контроля над изменениями социального взаимодействия, или обсуждение на символическом уровне возможных направлений активности, связанных с воздействием на ситуативные факторы.

Компетентность культурная — мера освоенности и владения индивидом знаний и навыков, необходимых для эффективного взаимодействия и коммуникации в стандартных социокультурных ситуациях, а также для идентификации проблемных ситуаций. Приобретается в ходе процессов социализации и инкультурации.

Компетентность лингвистическая — мера владения языком в процессах обмена информацией; определяется следующими параметрами:

- правильность — соответствие высказывания принятым в культуре грамматическим правилам;
- реализуемость — способность контролировать размер и смысловую глубину грамматически правильных высказываний;
- приемлемость — соответствие высказывания конкретной коммуникативной ситуации;
- частотность — вероятность употребления языковой единицы.

Лингвистическая компетентность определяется, с одной стороны, врожденными свойствами человека (лингвистическая компетенция), а с другой — приобретенным опытом использования языка в устной и письменной формах.

Контекст культурный — по отношению к событию или факту определяется совокупностью условий их реализации (социально-структурных, функциональных, нормативных, ценностных) с одной стороны, и совокупностью выразительных средств (культурным кодом), в которых они репрезентированы — с другой.

Культура — понятие, обозначающее содержание совместной жизни людей, определяемое искусственными, созданными людьми объектами-артефактами и заученным поведением. Она относится к организованным совокупностям: вещей, идей и образов, технологий их

изготовления, освоения, использования; способов регулирования отношений между людьми; критериев оценки всех этих типов артефактов. Это созданный самими людьми искусственный жизненный мир, среда их существования и самореализации в процессах социального взаимодействия и коммуникации.

Культурный круг — предположительное представление о возможности свести все многообразие явлений и процессов истории человеческой культуры к определенным центрам сосредоточения специфичных устойчивых комплексов конкретных элементов («культурным кругам»). Каждый такой комплекс считался первоначально уникальным для каждого круга, а затем по мере диффузии отдельные культурные элементы распространялись из одного круга в другой — что и трактовалось как история. Предполагалось, что при таких исходных допущениях открывается возможность проследить происхождение разных культур и их изменение в пространстве и во времени.

Макродинамика социокультурная — уровень изучения социокультурных изменений и процессов, соответствующий масштабам исторического времени и таким единицам изучения, как панкультура (человеческая культура в целом) и цивилизация.

Маргинальность — модальность существования индивидов и групп на периферии социальной структуры, предполагающая немерное, неструктурированное пространство, образуемое нецентрированными множествами ризомных движений.

Медиация (опосредование) — антропологически универсальный процесс включения и использования артефактов в ходе взаимодействия и коммуникации. Медиативные средства (вещи, технологии, когнитивные модели, язык) определяют форму и содержание интеракции только когда используются акторами.

Микродинамика социокультурная — уровень изучения социокультурных изменений и процессов, сопоставимых по времени с продолжительностью жизни одного — трех поколений, где прослеживаются их непосредственные сетевые связи; единицами изучения являются отдельные черты и темы в контексте различных субкультур.

Модуль когнитивный (концепция Д. Фодора) — формальная технологическая схема когнитивной переработки информации. Включает в себя:

- органы чувств как датчики, принимающие внешние сигналы и преобразующие их в нейронном коде;
- систему ввода как специализированный селективный механизм, дифференцирующий информацию по определенному признаку (например, для зрительного восприятия — цвет, яркость, форма);
- центральный процессор — устройство общей переработки информации, место осуществления когнитивных процессов.

Входной импульс в датчиках описывается в терминах физической энергии; на выходе предполагается сформированный символ.

Направление научное — совокупность теорий, имеющих общие основания, предметную область изучения, принципы сбора, анализа, интерпретаций информации, границы применимости.

Норма социокультурная — социокультурный механизм закрепления и контроля в отношении реализации определенных функций, зна-

чимых с точки зрения удовлетворения жизненно важных нужд людей или поддержания совместности их существования. Норма налагает ограничения на индивидуальные желания и претензии, делая их социально приемлемыми. Границы определяются представлениями о требованиях и запретах, допустимом и недопустимом, одобряемом и порицаемом поведении. Между одобрениями и порицаниями располагается пространство свободного выбора индивидуальных проявлений.

Обучение — в антропологическом и социобиологическом смысле освоение и использование индивидом адапционно полезного опыта, которые нельзя объяснить ни развитием организма, ни сенсорным приспособлением. Обучение принято подразделять на следующие виды: кратковременное и долговременное запоминание, классическая инструментальная обусловленность, развитие способностей.

Организация социальная — совокупность функциональных связей между элементами социальной системы, определяющих их соподчиненность, контроль над эффективностью взаимодействий и коммуникаций между ними, обеспечивающих целедостижение.

Парадигма познавательная — устойчивый набор оснований, принципов и методов познания, изучаемых явлений и процессов, результирующих построений, критериев их оценки, позволяющий выделить рациональный, научный способ культурной переработки информации из всех остальных, отличить один период в истории познания от другого.

Письмо («археписьмо», первописьмо) — понятие, которым Ж. Деррида обозначает динамическое образование, формирующееся на пересечении следов различий и различий следов, составляющих исходную сетку различения. Оно аналитически дает возможность говорить о «графии» как таковой, т. е. любой записи в пространстве и времени — письменность, фонограмма, видеозапись, хореография и т. п. Письмо понимается как овременения и опространствления различения, как дуальность присутствия — отсутствия следа. Это понятие используется для обозначения антропологически универсальной исходной преформации, области порождения для конструирования любого артефакта.

Позиция социальная — общественное положение индивида, определяемое двумя параметрами: место в системе общественного разделения труда и в социальной стратификации.

Порядок социокультурный — устойчивая структурная форма взаимодействий, коммуникаций, артефактов, задаваемая людьми как латентная (неявная) сеть отношений между ними, принимаемая как закономерная и представленная в символическом выражении.

Постмодерн — стилистическое направление в культуре, широко распространенное в глобальном масштабе, знаменующее исчерпанность объяснительных и эвристических возможностей предыдущей культурной, в том числе познавательной парадигмы — модерна. Сложность из элементов авангарда конструктивизма, модернизма, функционализма, структурализма и характеризуется особым вниманием к движению, неопределенности, переходности, микропроцессам социокультурной реальности.

Потребность — динамическая форма связи человека с окружением, определяемая дефицитом жизненно важных ресурсов, которые можно

пополнить за счет либо активизации внутренних резервов, либо обращения к внешним источникам. Ее актуализация становится механизмом побуждения к активности.

Представление (репрезентация) — способы и результаты фиксирования и выражения приобретаемого опыта — моторного, сенсорного, познавательного. Единица в описании когнитивных отношений человека с окружением, занимающая промежуточное положение и репрезентирующая связи между реальностью, переживанием и символом. Представления, репрезентации выполняют функции идентификации и оценки переживаний и воздействий со стороны окружения. Понятие используется также для обозначения внешней, интересубъективной представленности артефактов и их совокупностей в культурно установленных формах.

Различение — реализация процесса проведения различий. Ж. Деррида выделяет два основных значения этого понятия. Первое предполагает промедление, отсрочку в его движении, «временное становление пространства» и «пространственное становление времени». Во втором подчеркивается свойство быть иным, другим, нетождественным, отличным.

Реификация — отношение к категории, к понятию как к реальному объекту, имеющему онтологический статус.

Репрезентация — см. Представление.

Ризома — в контексте постмодернистской терминологии беспорядочное возникновение множественности, движение, не имеющее преобладающего направления, распространяющееся без регулярности, что не позволяет предсказывать его дальнейшие пути.

Ритуал — социокультурная практика, в ходе которой выполняемые действия приобретают символический, в том числе мифологический смысл.

Роль социальная — совокупность функций, которые культурно предписано выполнять индивиду, занимающему определенное место в социокультурной системе.

Символ — вещь, стереотип поведения, слово, указывающие на значимую для людей область реальности — природной, социальной психической — представленную отличными от символа собственными признаками. Символы указывают на существование культурных порядков, т. е. специально выделенных, организованных культурных форм, объединяющих условия, процессы и оценки соответствующих этим формам социальных отношений. Символы порождаются и существуют в процессах взаимодействия и коммуникации как артефакты, ставшие одновременно указанием и явлением. Они обнаруживают себя как таковые, лишь выражая свою связь, свое отношение с обозначаемым порядком.

«Система-значение» (значение как система) — комплекс представлений и поведения людей, связанных с определенным символом с помощью конститутивных (институционально предписанных) и регулятивных (обуславливающих конкретные действия) правил. Понятие указывает на сложное строение значения как связи означающего и означаемого и на его репрезентативную, констративную, директивную, эвокативную функции, т. е. значения представляют окружение, выделяют культурные целостности, предписывают конкретные действия, вызывают определенные чувства.

Система социальная — аналитический объект, представляющий собой совокупность функций, организованную в устойчивую целеориентированную целостность. Система определяется такими параметрами, как границы, входы — выходы, составляющие элементы, структура связей и содержание процессов обмена между ними, способы преобразования входов в выходы.

След — пространственно-временная фиксация различия. Он выявляет и закрепляет соотношенность предшествующего и последующего, самоидентифицирующегося и иного. След определяется только его собственным становлением, он не мотивирован, не детерминирован ничем внеположенным. Как понятие он предшествует разграничению альтернативных понятий (природное — культурное, физическое — психическое, материальное — духовное). Это не знак, отсылающий к обозначаемой им вещи, но то, что уже «записано». На взаимосвязи понятий «различение» и «след» Деррида строит свою концепцию письма.

Слой (страта) социокультурный — социокультурная единица, характеризующая объединение людей, сходных по социальному положению, образу, качеству, стилю жизни, объединенных не только институциональными, но и социально-сетевыми связями.

Слот — структурная составляющая сценария, включающая в себя акторов, действия, объекты действий, правила связей между ними (требования к заполнению), а также предполагающая «пустые» места, если для данного контекста эти компоненты не определены. Слоты заполняются в соответствии с содержанием события и таким образом связываются друг с другом в качестве целостности.

Смысл — контекстуальная окрашенность значения знака; роль, функция значения в конституировании содержания сообщения.

Событие — продукт интеракций, интенционального оперирования артефактами, приводящих к достижению цели или результата. Оно структурировано, т. е. характеризуется определенной временной и причинно-следственной связностью и воспринимается в терминах схем, которые актуализует.

Социализация — освоение людьми элементов социокультурного окружения: социального и культурного пространства и времени. Функциональных объектов, технологий взаимодействия и коммуникации, символических образований, нормативных порядков. Продолжается всю жизнь

Социальность — концепция взаимозависимости людей и социокультурной реальности. В. Тернер выделяет в этом понятии две модальности:

- коммунитас, или ощущение человеческого единства как исходное, синкритичное, неустойчивое состояние социальности, которое он подразделяет на следующие виды: экзистенциальный (в экстремальных условиях); нормативный (тенденция к упорядоченности); идеологический (побуждение строить доктрины о «всеединстве»);
- социетас — переход от этого синкретизма к структурированию отношений между людьми.

Социальность считается врожденным свойством человека как вида.

Статус социальный — социальная позиция, оцениваемая с точки зрения характерных для нее объемов власти и авторитета.

Стереотип социальный — устойчивое, принимаемое без доказательств представление о какой-либо категории людей, формирующееся благодаря их выделению по некоторому индивидуализирующему признаку (расовая, этническая, конфессиональная принадлежность, возраст, пол). Оно складывается в процессах взаимодействия и коммуникации в качестве символического обобщения и становится социальным, когда разделяется большинством членов сообщества.

Стратификация социальная — расслоение общества по признакам социальных позиций и статусов, характеризующим сходства и различие в образе, качестве, стиле жизни. Члены групп, составляющих социальные слои, связаны сетевыми отношениями.

Схема (модель) когнитивная — общее понятие, обозначающее многосоставные, иерархически упорядоченные концептуальные абстракции, осуществляющие информационные связи между человеком и окружением — восприятие, понимание, категоризацию, планирование, узнавание, разрешение задач (проблем), принятие решений. Им приписываются структурные и процессуальные характеристики. Они обуславливают репрезентацию знания, относящегося к объектам, ситуациям, событиям, действиям и их последствиям. Считается, что в контексте социального взаимодействия схемы используются каждой из сторон для:

- упрощения опыта его осуществления;
- облегчения логических выводов о происходящем;
- целеполагания.

На шкале «общее — специфичное» когнитивные схемы принято располагать в такой последовательности: универсальные, общие для всех людей; культурные, разделяемые большинством членов отдельных сообществ; идиосинкратические, уникальные для индивидов.

Сценарий — когнитивная схема события, упорядоченная последовательность действий (сцен), разворачивающихся в определенном пространственно-временном контексте (линии движения) и подчиненных определенной цели или приводящих к конкретному результату. В его рамках фиксируются акторы, обязательные и факультативные действия, соответствующие достижению цели или приводящие к результату в определенных условиях. Сценарий предполагает взаимообусловленность действий и внутренних состояний индивида. Совокупности действий, или сцены, подчинены сценарию как целому и связаны между собой либо причинным, либо случайным образом. В то же время допускается некоторая вариативность каждой из них и их сочетаний.

Тема культурная — совокупность представлений, оценок, выраженных в символической форме, относящихся к осмыслению членами общества определенной социально значимой проблемы, к оправданию стандартных способов поведения в проблемной ситуации.

Текст — в терминологии Ю. Кристевой понятие, обозначающее объект и средство методологического анализа различных означающих практик, принятых в культуре. Оно занимает промежуточное положение между понятиями языка и речи и отображает как универсальные принципы культурного формообразования, так и его конкретно-историческую обусловленность. Это не линейный континуум разворачивающихся дискурсивных практик, но «стратифицированная история

означений». Такое понимание текста указывает на условия и процессы его самопорождения — «генотекст», который причинно обусловлен лингвистически представленным структурированным означающим — «фенотекстом». Понятие текста относится к абстрактному (вневременному, внесубъективному) локусу взаимозависимостей и взаимопереходов генотекста и фенотекста; письмо в этом случае предстает как перевод генотекста в фенотекст, а чтение — фенотекста в генотекст.

Универсалия антропологическая — любое общеизвестное, врожденное свойство человека.

Универсалия культурная — культурная черта, структурная единица, форма активности, встречающаяся во всех культурах.

Универсалия эволюционная — структурно-функциональное образование, складывающееся в процессах взаимодействия людей с окружением и увеличивающее степень их адаптированности, повышающее уровень организованности общества. Статус универсалии ей придает широкое распространение, обусловленное действием механизмов диффузии.

Функционализм — теоретическое направление в социологии и антропологии, в рамках которого основное внимание уделяется коллективным способам удовлетворения потребностей, интересов, запросов людей. Его проблемное поле определяется поиском ответов на вопросы: как существуют и поддерживаются устойчивые формы социальных отношений; каковы механизмы их сохранения; как работают эти механизмы.

Функция социальная — система действий, взаимодействий, коммуникаций, направленная на решение определенной социально значимой задачи (удовлетворение потребности, интереса, запроса; поддержание социальных отношений; сохранение жизненной среды).

Черта культурная — структурно-функциональная единица, паттерн социокультурных отношений, символическое образование, имеющие культурообразующее значение.

Эволюционизм — философское и социально-научное направление в изучении макродинамики общества и культуры, основывающееся на концепции эволюции, предполагающей, что необратимые социальные и культурные изменения осуществляются в направлении количественного приращения разнокачественных элементов с последующей их интеграцией и повышением уровня организации сложившейся в результате целостности. Эволюция человеческой культуры рассматривается как совокупность процессов адаптации сообществ людей к окружению за счет действия механизма отбора: вариации культурных черт, отбора и сохранения в культуре адаптационно целесообразных.

Эволюция общая — эволюционные универсалии и процессы, рассматриваемые на уровне культуры всего человечества, или панкультуры. Складывается в результате межкультурных взаимодействий и обменов, в ходе которых происходят отбор и распространение адаптационных культурных черт.

Эволюция специфичная — изменения в культуре, происходящие благодаря повышению уровня адаптированности ее носителей к особенностям непосредственного окружения. Порождают культурно-специфичные черты, из которых могут сформироваться эволюционные универсалии.

Этнос — культурная единица, характеризующаяся общностью языка, нравов и обычаев, этноидентификации.

Язык — понятие, обозначающее самое существенное из культурных образований, выражающих социальную природу человека. Язык принято рассматривать в двух основных аспектах: философско-феноменологическом и лингвистическом. В первом случае речь идет о символической реальности, которой приписывается собственный онтологический статус, обусловленный необходимостью социального взаимодействия коммуникации (интеракции). С этой точки зрения язык — это развертывающаяся во времени и пространстве активность языкового коллектива, объединенного общей социокультурной потребностью и способностью обмениваться информацией посредством intersубъективно разделяемых знаков и значений. Во втором случае язык рассматривается прежде всего как лингвистическая система, абстрагированная от конкретных речевых практик. Основное внимание уделяется идеальнотипическим принципам организации лингвистических единиц в коммуницируемые вербальные или письменные тексты. С формальной позиции язык принято представлять в трех основных аспектах, которые отражают его intersубъективность и стандартизованность: морфология (строение языковых форм), грамматика (способ организации языковых единиц), фонетика (способ звукового выражения языковых единиц).

В сфере социального взаимодействия язык считается основным медиатором, проводником, средством и средой, позволяющим придавать intersубъективную, культурную форму интрасубъективному опыту; транслировать социально значимые представления и придавать им общезначимый разделяемый смысл.

Я-концепция — представление индивида о себе, основанное на допущении о наличии внутриличностного ядра — «я» — отбирающего и интегрирующего значимую и отбрасывающего бесполезную для него информацию. Я-концепция обуславливает репрезентацию индивидом себя в отношениях с другими.

Содержание

Введение	3
Часть I. Антропология как социальная наука	15
Глава 1. Исторические предпосылки формирования теоретической антропологии	17
Концепции антропогенеза	19
Сходства и различия человеческих сообществ	27
Основные темы в антропологии	39
Глава 2. Становление теоретической антропологии	47
Факторы, обуславливающие развитие теоретической антропологии	48
Предметная область и объекты изучения в антропологии	51
Институциональный статус антропологии	52
Динамика антропологии как социальной науки	53
Первая половина XX в.	53
Вторая половина XX в.	61
Литература	70
Справочный материал	74
Глава 3. Понятийный аппарат социальной и культурной антропологии	75
Основания различий в понимании культуры как предметной области изучения	76
Морфология культуры	77
Культура как совокупность искусственных объектов	80
Культурная единица	83
Межкультурные взаимодействия и коммуникации	87
Культурно-коммуникативные процессы	90
Культурная динамика	92
Напряженности в культуре	97
Неклассические понятия в социальной и культурной антропологии	99
Литература	102
Часть II. Макродинамика развития человечества	103
Глава 1. Теоретические основания эволюционизма (Милль Дж. С., Тайлор Э.Б., Спенсер Г., Морган Г., МакЛеннан Дж., Риверс У., Бастиан А., Фрэзер Дж., Вейтц Т., Питт-Риверс О., Лаббок Дж., Мейн Г., Пауэлл Дж. У., Хэддон А., Бринтон Д. и др.; Уайт Л., Стюарт Дж.,	

Карнейро Р., Фриг М., Коэн Р., Наролл Р., Сервис Э., Уилкинсон Р., Виттфогель К., Прайс Б., Льюис Х.Р., Уэбб М., Эххольм К., Харрис М., Клоос П., Вайда Э., Джонсон Г., Классен Х., Адамс Р., Кребер А.Л., Чайлд В.Г. и др.)	105
Классический эволюционизм	105
Понятие эволюции в ранней антропологии	105
Обусловленность эволюции	108
«Естественные» причины эволюции	109
Социальная обусловленность эволюции	113
Обусловленность эволюции факторами сознания	118
Эволюционистская интерпретация культурных униформности и многообразия	122
Генеральная направленность эволюционного процесса	125
Эволюционистская трактовка культурного многообразия ...	128
Динамика эволюционного процесса	131
Резюме	137
Неоэволюционизм: развитие и модификация классических идей	141
Возвращение к идеям эволюционизма	141
Определение культурной эволюции	145
Эволюция как направленный процесс социокультурных изменений	146
Динамические характеристики эволюционных процессов	155
Резюме	165
Литература	169
Классический эволюционизм	169
Неоэволюционизм	172
Глава 2. Историко-культурное теоретическое направление и его производные: диффузионизм, расизм (Ратцель Ф., Фробениус Л., Гребнер Ф., Шмидт В., Боас Ф., Копперс В., Фридрих А., Вестерман Е., Стирке В., Еттмар К., Хишберг В., Енсен А., Геккель И., Кларк Д., Браун Л., Ренфрю К., Бротуэлл Д., Хиггс Е., Хэгерстранг Т. и др.; Амон О., Вольтман Л., Штейнмец С., фон Эйкштедт Э., Кейтер Ф., Меркур Ф., Меннинг О., Шибольц Р., Бауман Г., Бломе Б., Кун К.С., Гарн С.М., Бергселл Дж. и др.)	175
Исходные теоретические основания	175
Истоки культурного развития	176
Трактовка культурных сходств и различий	179
Концепция динамики исторического процесса	182
Резюме	187
Культурная диффузия	191
Определение культурной диффузии	191
Эмпирическая база диффузионизма	193
Направленность диффузионистских исследований	196
Резюме	201

Расизм как теория и идеология	206
Идеология расизма	206
Расы как результат внутривидовых вариаций	210
Интерпретации расовых различий	211
От «расизма» к доказательству видового единства человечества	218
Резюме	220
Литература	224
Часть III. Стрoение социокультурных целостностей	233
Глава 1. Теоретические основания функционального анализа (<i>Боас Ф., Рэдклифф-Браун А., Малиновский Б.К., Эванс-Причард Э., Фёрс Р., Фортеc М., Лич Э., Глакман М., Уилсон М., Купер Х., Нагель З., Дуглас М., Мосс М., Юбер А., Бугле С. и др.</i>)	235
Становление функционализма	237
Детерминанты социокультурных форм	241
Принципы организации социальной и культурной целостности ...	245
Функционалистская трактовка социокультурных универсалий и различий	255
Отношение к динамике	262
Резюме	266
Литература	271
Глава 2. Личность и культура: взаимосвязь концептов (<i>Каргинер А., Линтон Р., Дюбуа К., Инкелес А., Левинсон Д., Бенедикт Р., Селир Э., Бейтсон Г., Олпер М., Миг М., Герер Дж., Клакхон К., Спиро М.Е., Лёвин Р.А., Барнау В., МакКлелланд Д., Кляйн М., Фромм Э., Редфилд Р., Деврё Ж., Хью Ф. и др.</i>)	275
Личность: условия формирования	277
Сопоставимость концепций личности и культуры как антропологических микро- и макросистем	285
Теоретические модели организации личностного многообразия	297
Становление и развитие личности	311
Резюме	323
Литература	329
Глава 3. Основания и направления структурного анализа (<i>Левин- Стросс К., Фуко М., Деррида Ж., Кристева Ю., Лакан Ж. и др.</i>)	334
Структуралистская трактовка порождения культурных феноменов	338
Единицы структурного анализа	346
Трактовка общего и различий в структуралистских построениях	352
Динамические принципы структурного анализа	366
Резюме	374
Литература	380

Часть IV. Смена познавательных парадигм в антропологии	383
Глава 1. Модернизация и постмодерн: соотношение социокультурных изменений и смены познавательных ориентаций в антропологии	385
Модернизационные тенденции на уровне социальной организации общества	387
Постмодерн как интеллектуальная реакция на процессы модернизации	389
Формирование новой культурной парадигмы	394
Литература	399
Глава 2. Понятие «культура» в современной антропологии	401
Смена теоретических ориентаций	402
Источники порождения культурных феноменов	409
Единицы изучения культуры	414
Интегративная функция понятия «культура»	420
Структура и динамика культуры	426
Культурно-антропологическое преломление лингвистики	428
Когнитивистская ориентация в трактовке культуры	431
Литература	434
Часть V. Микродинамические тенденции в теоретической антропологии	437
Глава 1. Антропологические трактовки интеракции (<i>Шнейдер Д., Шведе- гер Р., Фогор Дж., Бош Э., Тейлор Ч., Тернер В., Тревартен К., Уэрч Д., Гадиланст У., Ричардсон К., Д'Анграге и др.</i>)	439
Культура как контекст социальной активности	442
Культура и когнитивные процессы: продукты взаимодействия	447
Социокультурная реальность и ее составляющие	450
Организация интеракции	454
Динамика интерактивных процессов	462
Резюме	474
Литература	480
Глава 2. Концепция медиации в социокультурном исследовании (<i>Коул М., Уайт М., Ришар Ж.Ф., Норманн Д., Рамельхарт Д., Барлет Ф.К., Хатчинс Э., Нельсон К. и др.</i>)	484
Медиация и артефакт	485
Место артефакта в контексте представлений о культуре	493
Интегративные функции артефакта	502
Артефакт в динамическом окружении	509
Резюме	517
Литература	524
Глава 3. Интерпретация как антропологическая проблема (<i>Гитц К., Маркус Г., Фишер М., Бош Э., Уэрч Д., Шнейдер Д., Шоур Б. и др.</i>)	528
От претензий на реализм к изучению репрезентаций	528

Теоретические истоки и становление концепции интерпретации в антропологии	532
Трансляция культурного опыта другого	537
Теоретические основания интерпретации данных в инокультурном контексте	546
Динамические механизмы интерпретации	553
Резюме	560
Литература	566
Часть VI. Вместо заключения	569
Социальная значимость антропологического знания	571
Просветительский потенциал антропологии	572
Значимость антропологического знания для других профессий	576
Возможности антропологии в решении текущих социокультурных проблем	581
<i>Препятствия к использованию антропологического знания в политической практике</i>	<i>582</i>
<i>Внутринаучные препятствия, мешающие использованию социальных наук в обществе</i>	<i>587</i>
Ценностный априоризм в антропологии	591
Литература на русском языке	600
Глоссарий	605

Учебное издание

Орлова Эльна Александровна

ИСТОРИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Компьютерная верстка

О. Ситникова

Корректор

А. Конькова

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеповская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Федеральной службы по надзору в сфере защиты
прав потребителей и благополучия человека
№ 77.99.60.953.Д.005771.05.09 от 26.05.09.

ООО Издательство «Альма Матер»
105005, Москва, Посланников пер., 3, стр. 1

*По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Тригста»:*

111399, Москва, ул. Мартеповская, 3
Тел.: (495) 305-3702; 305-6092; факс: 305-6088
E-mail: info@aproject.ru
www.aproject.ru

Подписано в печать 29.08.09.
Формат 70x100/16. Гарнитура Baltica.
Бумага писчая
Печать офсетная. Усл. печ. л. 50,3. Тираж 3000 экз.
Заказ № 5991.

ISBN 978-5-902766-49-0



9 785902 766490 >

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122
Факс: (8332) 25-58-83, 53-53-80
<http://www.gipp.kirov.ru>, e-mail: pto@gipp.kirov.ru

КНИГА — ПОЧТОЙ

ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА
«ТРИКСТА»

*предлагает заказать и получить по почте книги
следующей тематики:*

- ▶ психология
- ▶ философия
- ▶ история
- ▶ социология
- ▶ культурология
- ▶ учебная и справочная литература
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев и колледжей

Прислав маркированный конверт с обратным адресом, Вы получите каталог, информационные материалы и условия рассылки.

Наш адрес:

***111399, Москва, ул. Мартеповская, 3
ООО «Трикта», служба «Книга — почтой».***

Заказать книги можно также по
тел. (495) 305 37 02, факсу: 305 60 88

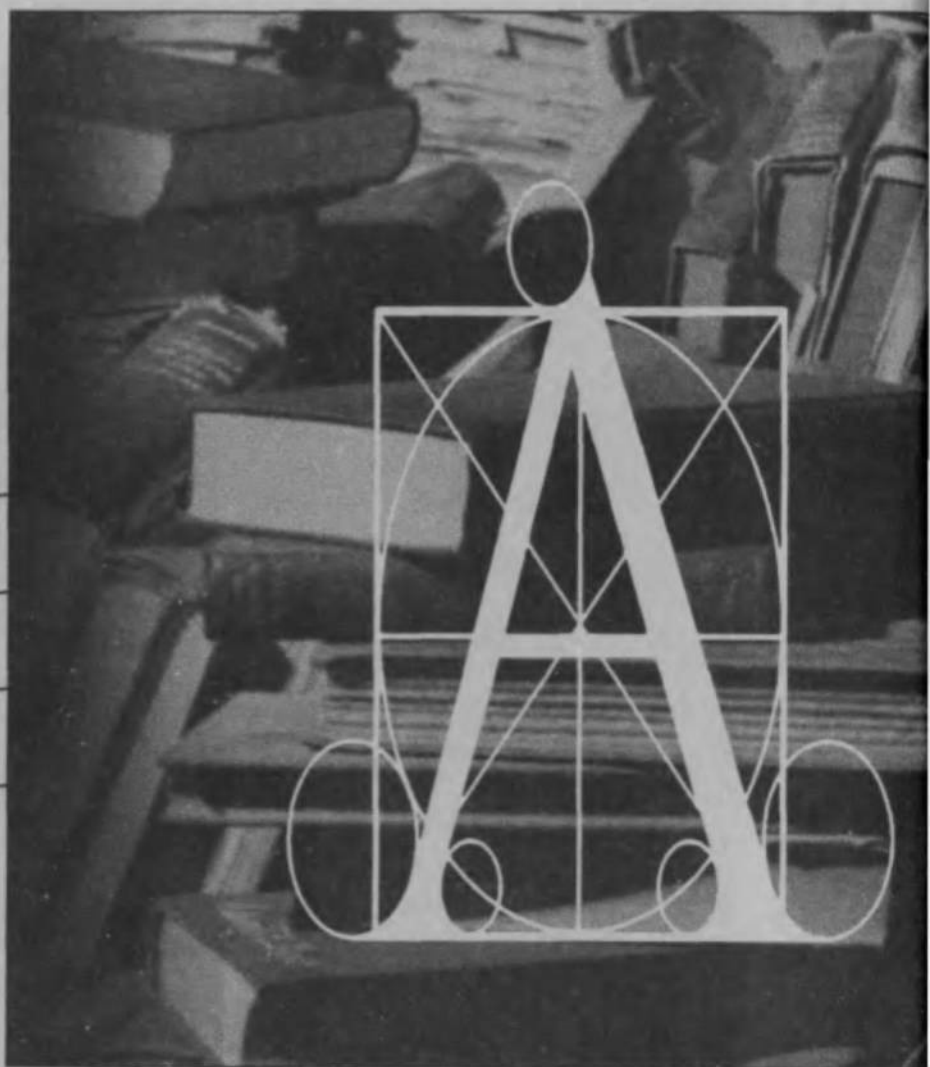
или по электронной почте:

e-mail: info@aprogect.ru

Просим Вас быть внимательными и указывать полный почтовый адрес и телефон /факс для связи.

С каждым выполненным заказом Вы будете получать информацию о новых поступлениях книг.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!



1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986
1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002
2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
2027	2028	2029	2030	2031	2032	2033	2034
2043	2044	2045	2046	2047	2048	2049	2050
2059	2060	2061	2062	2063	2064	2065	2066
2075	2076	2077	2078	2079	2080	2081	2082

s u m m a

технологии

gaudeamus

фундаментальный учебник

персоналии

концепции

1970	1971	1972	1973	1975	1976	1977	1978
1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994
2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
2019	2020	2021	2022	2023	2024	2025	2026
2035	2036	2037	2038	2039	2040	2041	2042
2051	2052	2053	2054	2055	2056	2057	2058
2067	2068	2069	2070	2071	2072	2073	2074
2083	2084						

Учебник
для вузов

ИСТОРИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ



Э.А. Орлова

История антропологических учений

В предлагаемой читателям книге рассмотрены основные западные антропологические теории XX века. В рамках отечественного обществоведения впервые представлены описание и анализ предметной области антропологии: интеллектуальный контекст формирования и изменения; основные направления и связи между ними; их современная познавательная и социальная значимость. Автор сосредоточивает внимание на базовом теоретическом содержании каждого из них, составляющем основу многообразных частных исследовательских моделей, теорий среднего уровня и прикладных разработок. Междисциплинарный характер антропологии как науки обуславливает обращение к некоторым смежным областям знания — философии, социологии, психологии. В то же время автор стремится показать ее целостность и общую тенденцию движения от первоначального макромасштаба исследований человечества к микроуровню анализа связей людей с окружением, характерному для настоящего времени.

ISBN 978-5-902766-49-0

Библио-Глобус

Москва Миссионерский переулок 1/1 стр.1
<http://www.biblio-globus.ru>

780 701-19-00
410-33-02
512-40-80



КТК:

186*

9 785902 766498 07.07.09.04

Орлова Э.А. История антро

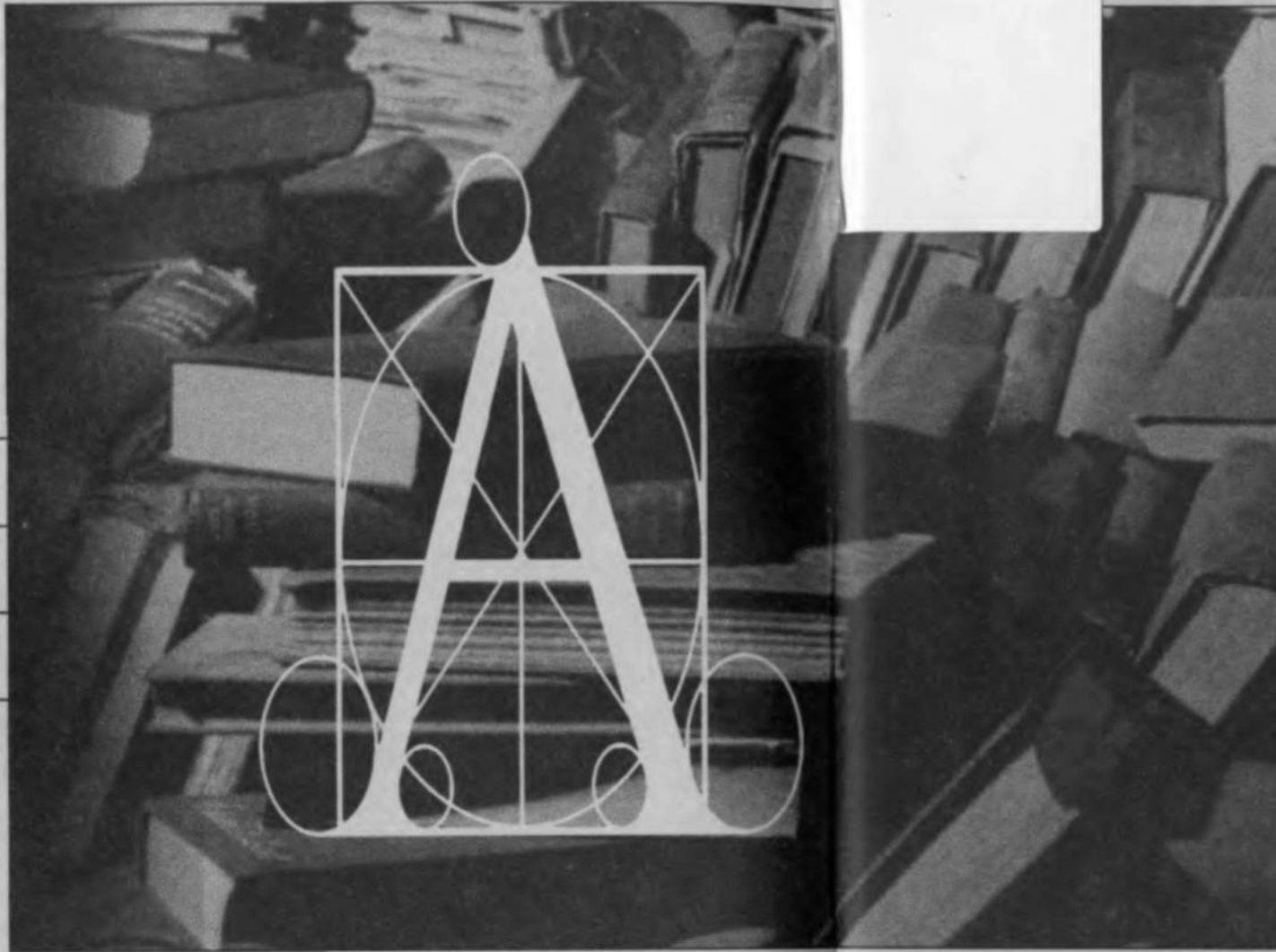
Цена: 599,00



Э.А. Орлова

**ИСТОРИЯ АНТРОПОГЕНЕТИКИ
В ПЕРИОД
УЧЕБНОЙ**

gaudeamus



summa

технологии

gaudeamus
фундаментальный учебник

персоналии

концепции

1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1975	1976	1977	1978
1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994
1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	2023	2024	2025	2026
2027	2028	2029	2030	2031	2032	2033	2034	2035	2036	2037	2038	2039	2040	2041	2042
2043	2044	2045	2046	2047	2048	2049	2050	2051	2052	2053	2054	2055	2056	2057	2058
2059	2060	2061	2062	2063	2064	2065	2066	2067	2068	2069	2070	2071	2072	2073	2074
2075	2076	2077	2078	2079	2080	2081	2082	2083	2084						