

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Ивановский государственный химико-технологический университет

МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ  
ПО ДИСЦИПЛИНЕ  
**«Методы изучения культуры»**

Составитель Емелина А.С.

Методы изучения культуры: методические указания к курсу / сост. А.С.Емелина ; Ивановский государственный химико-технологический университет. – Иваново, 2016. – 80 с.

Дисциплина «Методы изучения культуры» входит в блок общепрофессиональных дисциплин подготовки студентов, обучающихся по специальности – 51.03.01 Культурология.

Цель курса - рассмотрение проблем методологии культуры, анализ содержания основных подходов к исследованию культурных форм и процессов. Задачи курса состоят в том, чтобы показать тесную взаимосвязь теоретико-методологических, историко-культурных аспектов изучения культуры с методическими проблемами подготовки культурологов. Практическая задача курса - содействовать формированию у студентов-культурологов понимания многообразия современных методов изучения культуры, конкретного их использования в научно-исследовательской и преподавательской работе. Структура и содержание курса органично связаны с дисциплинами профессионально-образовательной программы по культурологии, в том числе, с содержанием таких дисциплин как «Введение в культурологию», и «Философия культуры».

Данные учебно-методические указания содержит многообразные подходы, методы, познавательные процедуры, которые разрабатывались исследователями культуры в разных областях социально-гуманитарного знания.

Учебно-методические указания включают тематику лекций, планы семинарских занятий, список литературы, тематику самостоятельной работы студентов, контрольные вопросы по курсу, а также оригинальные тексты для самостоятельного изучения.

Рецензент:

кандидат филологических наук О.Н. Масленникова (Ивановский государственный университет)

## **ВВЕДЕНИЕ.**

Программа дисциплины «Методы изучения культуры» рассчитана на 72 часа, из которых 14 часов лекционных и 20 часов семинарских занятий. Курс завершается экзаменом. Аудиторные занятия дополняются различными формами самостоятельной работы студентов с учебной и научной литературой. В процессе такой работы студенты приобретают навыки анализа и интерпретации текстов по теории и методологии культуры.

Промежуточные формы контроля знаний включают в себя проведение контрольных работ и коллоквиумов, в ходе которых студенты должны показать владение категориальным аппаратом и конкретными методами исследования культурных форм и процессов.

## **ПРОГРАММА КУРСА ЛЕКЦИЙ (всего 14 часов).**

### Тема 1. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ТЕРМИНЫ. (2 часа)

Многообразие определений контекстов использования категории «культура». Интерпретации понятий «теория» и «метод» в современной исследовательской литературе. Возможности и границы применения этих понятий к изучению феноменов культуры. Эмпирические и теоретические методы в изучении культуры

### Тема 2. ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОГО ОБРАЗА ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В КУЛЬТУРЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ. (2 часа)

Сущностные черты новоевропейской культурной парадигмы и особенности теоретической рефлексии. Систематизация знания в высокой культуре раннего Нового времени.

Понимание теории, метода, их взаимосвязи в социально-гуманитарном знании (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц). Становление научного представления о природе и содержании знания о человеке. Математический и натурфилософский эталоны истинности в знании о человеке и обществе.

### Тема 3. «НАУЧНЫЙ МЕТОД» В КОНТЕКСТЕ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ XVIII – XIX ВЕКОВ И ЕГО МОДИФИКАЦИИ. (2 часа)

Генезис и распространение концепта «научный метод» в лексиконе культуры Просвещения. Соотношение понятий «знание», «наука», «метод» в историко-культурных трудах просветителей (Ш. Монтескье, А. Вольтер, Д. Дидро, Д. Юм). Складывание деятельностного подхода к изучению культуры.

Дифференциация гуманитарного знания в конце XVIII - первой половине XIX века и формирование дисциплин и профессий. Изменения представлений о семантике понятия «метод» в гуманитарном знании. И. Кант. Г. Гегель. К. Маркс. Утверждение господствующего положения исторического метода в исследовательском инструментарии интеллектуалов - гуманитариев.

Культ профессии в гуманитарном знании в конце XIX - первой половине XX века. Власть профессии и проблемы интерпретации методологии культуры.

### Тема 4. АНТИСЦИЕНТИСТСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В КУЛЬТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ. (2 часа)

Представления о содержании понятий «теория» и «метод» в культуре европейского барокко. Поздний гуманизм и особенности его саморефлексии в контексте новоевропейской культуры. Критика сциентизма в гуманитарном знании. Б. Паскаль о соотношении науки, знания и веры. Складывание «антропологического» образа культуры. Внимание исследователей к процессам смыслополагания и способам культурных коммуникаций.

Понимание метода в европейском предромантизме. Интерпретации исследовательского метода в культуре романтизма: Новалис. И. Фихте. А. Шопенгауэр. Принципы изучения фольклора и народной культуры в творчестве романтиков.

Подходы к изучению культуры в неоромантизме. Вклад Ф. Ницше в изучение культуры. Значение литературных тропов в формировании базовых категорий текстов по теории и методологии культуры.

Полемика сциентистов и антисциентистов о природе теории и метода и границах интерпретации в гуманитарном знании на рубеже XX века.

### Тема 5. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ «ИЗМЕРЕНИЯ КУЛЬТУРЫ» В КОНЦЕ XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА. (2 часа)

Ф. Соссюр. Ч. Пирс. Ф. Боас. Язык и речевая практика в культуре. Роль теории Э. Сепира-Б. Уорфа в изучении культуры. Значение концепций Л. Витгенштейна, Р. Якобсона,

Н. Хомского для исследования культурных форм и культурного смыслополагания. Язык и текст. Содержание «лингвистического поворота» в социально-гуманитарном знании.

#### Тема 6. НАПРАВЛЕНИЯ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ В XX ВЕКЕ. (2 часа)

Роль русской формальной школы в исследовании культуры. Работы В. Шкловского, Ю. Тынянова, В. Проппа. Методологические новации в изучении и представлении культуры в трудах М. Бахтина. Взаимосвязь теории, подходов и языка анализа культурных форм и процессов. Подходы к исследованию теории и истории культуры в работах А. Лосева.

Московско-тартуская школа и ее вклад в методологию культуры. Содержание семиотического подхода к исследованию культуры и его модификации. Ю. Лотман. Вяч. Иванов. Е. Мелетинский. Б. Успенский. В. Топоров. Проблемы моделирования истории русской культуры.

#### Тема 7. НАПРАВЛЕНИЕ «CULTURAL STUDIES» В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ. (2 часа)

«Cultural studies» и его модификации в США, Великобритании, Германии, Франции, Италии. Р. Уильямс. С. Холл. Методы изучения культуры XX века в «cultural studies».

Влияние теорий информации, искусственного интеллекта, когнитивной психологии на методологию культуры. Роль литературной теории в обновлении подходов к изучению культуры.

## **ПРОГРАММА СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ.**

### **ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА.**

Семинарские занятия по курсу «Методы изучения культуры» строятся по проблемно-хронологическому принципу. Цель занятий - содействовать углубленному пониманию студентами основ методологии культуры в контексте истории социально-гуманитарного познания и смены общенаучных парадигм.

Задача занятий - выработка у студентов прочных навыков работы со сложными текстами, в которых особым образом выражены различные подходы, методы, познавательные приемы и процедуры. Работа в семинаре предполагает овладение студентами приемов интерпретации текста, которые используются в современной познавательной практике.

### **ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН СЕМИНАРОВ.**

1. Неокантианский взгляд на культуру. 2 часа.
2. Подходы к изучению культуры в философии жизни. 2 часа.
3. Разработка методологии культуры в социальной и культурной антропологии (Ч. 1).  
2 часа.
4. Разработка методологии культуры в социальной и культурной антропологии (Ч. 2).  
2 часа.
5. Психоаналитический метод исследования культуры. 2 часа.
6. Феноменологический метод исследования культуры (Э. Гуссерль). 2 часа.
7. Социологический подход к изучению культуры и её феноменов (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман). 2 часа.
8. Методология исследования культуры с позиций философской герменевтики. 2 часа.
9. Неволюционизм и системный подход к изучению культуры. 2 часа.
10. Структурализм второй половины XX века и проблемы методологии культуры. 2 часа.

## **СОДЕРЖАНИЕ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ.**

### **Тема 1. Неокантианский взгляд на культуру.**

#### **Вопросы для рассмотрения:**

1. Марбургская школа. Философия символических форм Э. Кассирера
2. Баденская школа. Ценностный подход к исследованию культуры: Г. Риккерт.

#### **Кратко о подходе:**

Неокантианство изначально заявило о себе как о философском учении, для которого раскрытие сущности культуры, выявление закономерностей ее развития является основной задачей. Неокантианцы сформулировали самое распространенное - аксиологическое - понимание культуры, которое, как показывает практика, достаточно глубоко укоренилось в массовом сознании и которым весьма широко до сегодняшнего дня пользуются люди самых различных профессий. Опираясь на основные положения своей теории ценностей, Риккерт дает новое, принципиально отличающееся от уже существующих, определение культуры, ставшее впоследствии классическим. Противоположностью природе является культура, как то, что непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности. Исходной точкой своих рассуждений Риккерт делает тот неоспоримый факт, что существует два разряда, две группы наук — естественные и исторические или, более широко, науки о духе или культуре. Их различает не только предмет и круг исследуемых проблем, но и методы познания, которые используются для решения различных по своей природе задач. Разнятся они и способами образования общих понятий, не говоря уже о том, что субъективный момент в науках исторических выражен значительно более сильно, чем в науках о природе. Научное рассмотрение культурных объектов, согласно Риккерту, требует, чтобы мы относились к ним как к ценностям. Только в этом случае мы в состоянии постичь их суть, понять, что они есть на самом деле.

Исходной точкой рассуждения Кассирера является тот факт, что человеческая культура возникает в результате осуществления многих видов деятельности, дающих различные результаты, которые можно рассматривать как культурные формы. Такими культурными формами являются обыденные знания, мифы, религиозные ритуалы, произведения искусства, научные теории. Очевидно, что все они находятся в определенной взаимосвязи, ибо в противном случае культура не была бы целостностью. Общей чертой всех культурных феноменов является то, что они выступают производными от «символической

функции», которая повторяется в каждой из культурных форм, но ни в одной из них не принимает один и тот же облик.

**Источники:**

1. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998.
2. Кассирер, Э. Философия символических форм: В 3 тт. М.–СПб.: Университетская книга, 2002. Том 1. Язык. Том 2. Мифологическое мышление. Том 3. Феноменология познания.
3. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре., М. 2008. 413 с.

**Тема 2. Подходы к изучению культуры в философии жизни.**

**Вопросы для рассмотрения:**

1. Разработка В. Дильтеем методологических проблем культуры.
2. Проблемы выбора подходов и методов изучения культуры, определения специфики их содержания в трудах Г. Зиммеля.

**Кратко о подходе:**

Существенный вклад в исследование методологии культуры внес немецкий философ и историк культуры В. Дильтей – представитель «философии жизни», основоположник школы «истории духа». Понимание жизни в его философской концепции легло в основу деления наук на два основных класса. Одни из них изучают жизнь природы, другие («науки о духе») – жизнь людей. В. Дильтей доказывал самостоятельность предмета и метода гуманитарных наук по отношению к естественным наукам.

У В. Дильтея различие двух типов познания носит предметный характер: ученый-гуманитарий имеет дело в известной мере с другой действительностью, нежели та, с которой имеет дело естествоиспытатель. Если для неокантианства «наука о культуре», по сути, тождественна истории как науке, то В. Дильтей рассматривает гуманитарное познание в качестве высоко дифференцированной целостности. К области «наук о духе» он относит, наряду с историей, филологию, искусствоведение, религиоведение и т.д.

В сфере методологии В. Дильтей не сводит метод гуманитарного познания только к «индивидуализирующим» процедурам историографии. Наряду с «историческими», он выделяет «системно-теоретические» и «культурно-практические» методы гуманитарных наук.



Сфера познания культурно-исторического мира в неокантианстве определена рамками «философии ценностей»: культура предстает как мир ценностей в их статическом и динамическом аспектах. Предлагаемая В. Дильтеем категория «жизнь» методологически представляется более адекватным средством теоретического «схватывания» культурной реальности.

Культура, согласно другому представителю «философии жизни» Г. Зиммелю, - это особая форма жизни, связанная с деятельностью человека, творческим разумом, духовностью и стремлением к идеалам. Ключевыми характеристиками культуры являются динамизм и заложенная в ней внутренняя противоречивость между принципами формы и творчества.

**Источники:**

1. Дильтей В. Введение в науки о духе / Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
2. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 2006. С. 213-256.
3. Зиммель Г. О сущности культуры / Избранное. Т. 1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996.

**Тема 3. Разработка методологии культуры в социальной и культурной антропологии (Ч. 1).**

**Вопросы для рассмотрения:**

1. Вариации структурного подхода ( Ю.М. Лотман).
2. Структурная антропология К. Леви-Строса: возможности и границы использования исследовательского подхода для изучения культур Запада.
3. Интерпретативная антропология К. Гирца: метод «плотного описания». Проблемы сохранения «субъектной» дистанции и «культурного перевода» изучаемых форм и процессов.

**Кратко о методе:**

Структурный метод является общенаучным и может быть использован для исследований любой конкретной наукой, в том числе и культурологией.

Главное условие при использовании структурного метода – выделение строго очерченного предмета исследования. Именно наличие границ предмета исследования

позволяет ставить задачу, связанную с изучением его структуры, которая должна быть охвачена и закреплена этими границами.

Структурный метод широко применяется в физике (изучение строения атомов и микрочастиц), биологии (особенно в анатомии), этнологии (характеристика обычаев и обрядов, построения архаических обществ), лингвистике (изучение строения языка), литературоведении (анализ художественных произведений), семиотике и других научных дисциплинах. Однако в исследовательской практике культурологии применение структурного метода вызывает некоторые затруднения, связанные с тем, что явление культуры в качестве предмета исследования не обладает строго очерченными границами и тем самым не выполняет условия, необходимые для проведения структурного анализа.

Культуру в ходе исследований можно представить в двух формах – как бесконечное и неисчислимое идеальное (религии, общество, исторический процесс) и как проявление духовного в материальном, предметном мире (разные предметы искусства).

Помимо общего взгляда на культуру как на необозримое целое в культурологии можно выбрать и другой подход, а именно ограничить пространство культуры условно по месту, времени, способу проявления и рассмотреть ее по составляющим, отдельным проявлениям и свойствам. Так, например, можно представить поведение человека как заданную состоянием общества или конкретной социальной среды программу, в результате чего поведение получает свои границы (как границы программы) и может быть исследовано методом структурного анализа. Примером такого анализа могут служить работы Ю. М. Лотмана, рассматривавшего состояние и состав русской культуры XVIII–XIX вв. как некое ограниченное пространство. В этом исследовании был применен структурный метод при рассмотрении «бытового поведения» в русской культуре XVIII в. как строго регламентированной программы, заданной социальной средой и эпохой. Такой же метод был продемонстрирован Лотманом и при исследовании влияния «театра и театральности в строе культуры начала XIX века». И в том и в другом случае автор выделил зависимость культуры от ограничивающих ее обстоятельств, что и создало необходимые условия для проведения структурного анализа.

На необходимость конкретизации культуры для реализации структурного метода обращал внимание К. Леви–Стросс (один из классиков структурализма). Он считал принципиальным в ее исследовании рассмотреть истоки культуры в форме естественно–природного образования как первоначально независимого от человека явления с тем, чтобы увидеть возможности преобразования этого явления культуры в нечто иное, находящееся в общественном потреблении и использовании.

Возможность применения структурного метода возникает и тогда, когда мы выделяем культуру через конкретные, возникшие в поле ее действия предметы, которые носят по отношению к ней частичный характер, но обладают своеобразной представительностью по отношению к целостности, сохраняя в себе ее главные свойства.

Структурный метод всегда отвечает на один и тот же основной вопрос: как устроен исследуемый предмет. Но одновременно с этим возникают и другие вопросы: а почему он устроен именно так и устойчив или неустойчив тот порядок структуры предмета, который открыл и описал ученый.

**Источники:**

1. Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 2007. С. 115-141.
2. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 2007. С. 171-203.
3. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 2004.
4. Леви - Строс К. Структурная антропология. М., 2013.

**Тема 4. Разработка методологии культуры в социальной и культурной антропологии (Ч. 2).**

**Вопросы для рассмотрения:**

1. Позитивизм и модификации исторического метода в знании о культуре. Функционализм.
2. Соединение структурного и культурно-исторического подходов в методологии Ф. Боаса.
3. Роль структурно-функционального подхода в изучении культурных феноменов.
4. Применение этих методов в дисциплинах гуманитарного знания при изучении феноменов культуры во второй половине XIX века.

**Кратко о методе:**

Для того чтобы расширить зону исследования и включить в изучение более богатый спектр вопросов, необходимо модернизировать структурный метод, обогатив его возможностями метода функционального. Функциональный метод (О.Конт, Э.Дюркгейм, Г.

Спенсер) обладает своими собственными задачами и возможностями, делая акцент в исследовании культуры на ее характеристике. Функциональный анализ исследует и выделяет формы и способы воздействия культуры на окружающую среду, на нравственные потенциалы общества, расширяет творческую базу и углубляет сознание людей, совершенствует и укрепляет их духовные силы. Эти возможности культуры воздействовать на внешний мир и социальную среду принято определять как ведущие, базовые функции, и в ходе исследования приобретает возможность конкретных характеристик культуры, ее места и роли в общественной жизни.

Достаточно близок по своим задачам к функционализму историко-сравнительный метод изучения культуры (Ф. Боас).

Соединение структурного и функционального подходов в исследовании образует новый, более сложный по своим задачам и возможностям метод, который принято называть структурно–функциональным (Б. Малиновский).

Понятием «функция» обозначают особые свойства предметов или явлений, которые составляют их действительную часть и связаны с решением определенных задач в изучении структуры конкретного объекта. Если структурный анализ дает нам возможность убедиться в том, что исследуемый предмет имеет внутреннее строение, то функциональный показывает, что все конкретные детали структуры обладают еще и конкретными функциями, определяющими внутренние и внешние взаимосвязи в строении предмета и его воздействия на внешнюю среду. Структурно–функциональный анализ придает объекту новый облик, выявляет его функциональную значимость, объясняет его природу и придает каждому его элементу определенное значение. Структурно–функциональный метод как более сложная исследовательская технология помимо раскрытия структуры наделяет ученого знанием того, каковы реальные связи данного предмета с окружающей средой, и уясняет степень необходимости того или иного элемента в составе целого.

#### **Источники:**

1. Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 2007. С.499-509.
2. Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 2007. С.509- 519.
3. Боас Ф. История и наука в антропологии: ответ // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 2007. С. 528-536.
4. Малиновский Б. Научные принципы и методы исследования культурного изменения // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 2007. С. 371-385.

5. Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 2007. С. 681-703.
6. Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 1999. 206 с.

### **Тема 5. Психоаналитический метод исследования культуры.**

#### **Вопросы для рассмотрения:**

1. Влияние психоанализа на методологию культурных исследований. З. Фрейд. К. Юнг.
2. Проблемы соединения процедур психоанализа со структурным и постструктуралистским подходами к изучению культуры. Ж. Лакан. Ю. Кристева.

#### **Кратко о методе:**

К основоположникам психоаналитического исследования культуры относят, прежде всего, З. Фрейда. Именно в его работах сформулированы важнейшие методологические подходы, отличающие это направление исследования культуры от других культурно-антропологических концепций.

Культурологическая концепция Фрейда неразрывно связана с его психологическими концепциями, которые выступают в качестве её методологического основания.

Фрейд в своих работах стремится выявить специфику целых комплексов психологических явлений. Исследователи выделяют известную ограниченность культурологической концепции Фрейда. Прежде всего, недопустимо сводить все многообразие культуры к психологическим особенностям индивида, в первую очередь, патологическим.

Психоаналитическая теория Фрейда представляет собой пример психодинамического подхода к изучению поведения человека. При таком подходе считается, что неосознаваемые психологические конфликты контролируют поведение человека. Существуют три уровня сознания: сознание, предсознательное и бессознательное. Личность человека включает в себя три структурных компонента: «Оно», «Я» и «Сверх – Я». Культура ограничивает антисоциальные влечения людей и предоставляет вытесненным влечениям некоторые выходы на основе сублимации. Все основные механизмы – средства компенсации человеческой ущербности, результат отказа человека от удовлетворения природных влечений. Для объяснения происхождения культуры используется биологический закон: индивидуальное развитие организма повторяет главные этапы развития всего вида.

Подлинной задачей культуры, по мнению Юнга, является индивидуация, т.е. определённое уравнивание сознательного и бессознательного начал.

Совокупность архетипов, коллективное бессознательное, представляет собой «осадок» всего того, что было когда-то пережито человечеством. Культура, по К.Г. Юнгу, призвана вести не борьбу, а диалог с бессознательным, стремясь обеспечить целостность человеческой души.

**Источники:**

1. Фрейд З. Психология бессознательного. М.: «Просвещение», 2009.
2. Фрейд З. Психопанализ. Религия. Культура. М., 2002.
3. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / Архетип и символ. М.: RENAISSANCE, 2011.

**Тема 6. Феноменологический метод исследования культуры (Э. Гуссерль).**

**Вопрос для рассмотрения:**

Обогащение методологии культуры исследовательскими подходами из феноменологии Э. Гуссерля.

**Кратко о методе:**

Феноменологической методологии - немецкий философ Э. Гуссерль.

Феноменология – это философское учение о феноменах и их постижении. Термин «феномен» объясняется как представления нашего сознания, проявляющиеся через чувственное восприятие. Иначе говоря, феномен – то, что дано сознанию исследователя.

Ключевое методологическое положение феноменологии заключается в том, что все содержание познания может и должно быть сведено к чувственному восприятию, посредством которого исследователь и пробивается к реальности.

Материал чувственного восприятия обнаруживается, если предмет исследовательского внимания как бы поворачивается разными сторонами. При этих «поворотах» меняется психическое содержание, характеризующее феномен. Считают, что феномен меняется от времени, места и контекста чувственного восприятия. В каждом акте такого восприятия открывается новый смысл, инвариант смысла изучаемого явления. То есть мы анализируем предмет через то, как сами его понимаем и ощущаем. Причем наше восприятие любой из сторон «достраивает» предмет до его целостного образа.

Когда мы исследуем какой-либо памятник культуры, он может быть дан нам с разных сторон – в непосредственном созерцании, в воспоминании, в чем-то сообщении о нем, в эмоциональном переживании и т. д.

Процедура феноменологического исследования заключается в фиксации и описании явления (памятника) через призму нашего сознания. Описания явления как поворачиваемого разными сторонами и вскрытия обнаруживаемых смыслов.

Для феноменолога неважно, есть объект исследования на самом деле или его нет. Кентавра или Медузы Горгоны нет, но их можно изучать.

Феноменологическая установка нацелена на раскрытие того, как явление культуры представлено нам, существует для нас (а не вообще).

#### **Источники:**

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: «Владимир Даль», 2004.
2. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии / Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.

### **Тема 7. Социологический подход к изучению культуры и её феноменов (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман)**

#### **Вопросы для рассмотрения:**

1. Феноменологическая социология Шюца.
2. Понятие «социального конструирования реальности» согласно П. Бергеру и Т. Лукману.

#### **Кратко о методе:**

Сущность социологического подхода к исследованию культуры заключается, во-первых, в раскрытии связей и закономерностей функционирования и развития культуры и, во-вторых, в выявлении ее социальных функций.

Культура в социологии рассматривается, прежде всего, как понятие коллективное. Это - общие для данного коллектива идеи, ценности и правила поведения. Именно с их помощью формируется коллективная солидарность - основа социальности.

Проблемное поле социологического изучения культуры достаточно широко и разнообразно. Центральные темы социологического анализа: культура и социальная

структура; культура и образ или стиль жизни; специализированная и обыденная культура; культура повседневной жизни и пр.

В социологии, как и в социальной или культурной антропологии, существуют и конкурируют друг с другом три взаимосвязанных аспекта изучения культуры - предметный, функциональный и институциональный. Предметный подход делает акцент соответственно на изучении содержания культуры (системы ценностей, норм и значений или смыслов), функциональный - на выявлении способов удовлетворения человеческих потребностей или способов развития сущностных сил человека в процессе его сознательной деятельности, собственно институциональный - на исследовании «типических единиц» или устойчивых форм организации совместной деятельности людей.

Опираясь как на учение Э. Гуссерля, так и на идеи М. Вебера, А.Бергсона, Шюц в своем основном труде «Феноменология социального мира» (1932) выдвинул собственную концепцию понимающей социологии, пытаясь решить применительно к сфере социального знания поставленную Гуссерлем задачу - восстановить связь абстрактных научных понятий с жизненным миром, миром повседневного знания и деятельности.

Эта новая социология оказалась, по сути дела, систематическим описанием, с точки зрения действующего индивида, структур социального мира, каким он является в ходе и посредством самой этой деятельности, или, другими словами, она оказалась систематическим описанием познания социального мира в процессе деятельности. Подходя с этой последней точки зрения, социологию Шюца по справедливости можно назвать социологией познания. Шюц проводил свою позицию весьма последовательно, прослеживая процесс социального познания от субъективно подразумеваемого смысла изолированного действия до претендующих на объективность понятий социальных наук. Тем самым он пытался связать науку со здравым смыслом, с миром повседневного знания и опыта (некоторые из вариантов феноменологической социологии, основывающиеся на идеях Шюца, не случайно носят имя «социологии повседневности»). Выявление такой связи крайне важно, но, в то же время, и опасно, ибо оно лишает науку свойственной ей ауры объективности и исключительности и показывает, что обыденное и научное познание социального мира в принципе неразделимы. Научное познание тем самым релятивизируется. В обнаружении, систематическом анализе и изложении этого достаточно двусмысленного факта состоит главная заслуга Шюца в области теоретической социологии.

#### **Источники:**

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: “Медиум”, 1995.



2. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003.

## **Тема 8. Методология исследования культуры с позиций философской герменевтики.**

### **Вопросы для рассмотрения.**

1. Проблемы восприятия, понимания, интерпретации культур.
2. Язык и культура. Письмо и чтение: роль читателя.
3. Роль философской герменевтики в изучении культуры. (Г. Гадамер. П. Рикер)

### **Кратко о методе:**

Герменевтика - основоположник Ф. Шлейермахер, развернутую разработку этого метода осуществил Г. Гадамер.

Герменевтика в широком смысле – это искусство и теория истолкования текстов.

Процедура истолкования уходит корнями в древность и связана с появлением «священных текстов» (Библии, например). Эти тексты – чрезвычайно значимые, многозначные, многосмысленные и в целом, и в частности.

В культурологии XX в. не только священные книги, но каждое явление культуры стали рассматривать как текст, систему знаков, несущих ценностные смыслы. Еще в XIX в. Ф. Шлейермахер трактовал герменевтику как метод понимания исторических памятников и текстов. Но что значит понять памятник или текст?

Г. Гадамер заметил: чтобы что-то понять, надо это истолковать, но чтобы истолковать нечто, надо уже обладать каким-то его пониманием. В связи с этим он подчеркнул, что всякое понимание – это языковая проблема. Ведь именно слово (или другой знак) открывает смыслы. Значения слов нам известны, но в то же время слова и их сочетания многозначны. И многие другие знаки (музыкальные, например) – тоже.

Что же необходимо для того, чтобы понимать явления культуры как тексты? Г. Гадамер считал, что текст надо рассматривать сам по себе, не используя никаких дополнительных данных о нем. Смысл текста ни в коем случае нельзя сводить к замыслу.

Пытаясь понять текст, его смысл, надо продумывать дистанцию, разделяющую текст (автора, время), и воспринимающего этот текст. Выявляя смысл текста, надо пытаться применить то, что в тексте, к себе. Отнести к себе заложенное в нем сообщение. Важно при этом учитывать не то, что «хотел» сказать автор, а то, что было сказано на самом деле, что «сказалось». Следует связывать то, что «сказалось», с современностью, ведя диалог с

текстом. Этот метод подходит ко многим явлениям культуры, при интерпретации их как текста.

**Источники:**

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 2008.
2. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2005.
3. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 2005.

**Тема 9. Неэволюционизм и системный подход к изучению культуры ( 2 часа).**

**Вопросы для рассмотрения:**

1. Неэволюционизм и его методологические новации в трудах Л. Уайта.
2. Системный подход и синергетики для исследования и описания культурных феноменов.
3. Междисциплинарность как выражение поиска синтеза гуманитарного знания.

**Кратко о методе:**

В культурологической современной науке, широкое распространение получил системный метод. В его задачу входит развитие и углубление исследований, в границах которых объект начинает рассматриваться не только как совокупность взаимосвязанных элементов, но и как некое законченное целое, обладающее внутренним единством, иерархией взаимодействующих частей, подчиненностью всех элементов системообразующему центру. Главное отличие системы заключается в том, что система предполагает определенную функциональную самостоятельность. Система всегда имеет относительно замкнутый характер и может быть неподвижной, как чертеж, или, наоборот, активно действующей, как человеческий организм, как созданный человеком работающий агрегат.

Цель системного метода исследования – выявить внутреннюю организацию, постичь природу и установить логику того порядка, который способен дать ученому шанс понять все стороны и грани наблюдаемого объекта как самоорганизующейся или осознанно воспроизведенной его целостности. Правильный, последовательный и тщательный анализ объекта с точки зрения его системной природы ориентирован не на подробное описание, а прежде всего на определение всех его функциональных зависимостей и связей, которые обуславливают целостность и функциональное единство самого объекта.

Системный метод широко используется для исследований в области точных наук, естествознания, общественных и гуманитарных наук, истории, археологии и этнологии, психологии, филологии, искусствоведения и др.

Чтобы использовать системный метод в культурологии, необходимо рассматривать не культуру вообще, с ее многогранностью и безграничностью, а отдельные формы ее проявления. Например, искусство или религия, философия или наука, моральное или правовое сознание. Все они могут существовать как система, но, являясь частью культуры, могут рассматриваться и как элементы ее системы при условии, что и сама целостная культура будет проинтерпретирована как система. Но такое понимание культуры станет возможным только в том случае, если мы абстрагируемся от ее всеобщности, всеохватности, выделим ее в социуме как относительно самостоятельное явление и наделим особыми функциями воздействия на окружающий мир, свойственными только ей. Иными словами, части культуры могут рассматриваться как отдельные системы.

В культурологии системный метод применяется для анализа отдельных форм и проявлений культуры, но главное – для рассмотрения ее целостности, структурных иерархий и взаимозависимостей в явлениях культуры, а также взаимных связей и функциональных особенностей ее отдельных компонентов.

Культура, согласно Уайту, - это способность человека создавать символы. Сформулированный закон эволюции культуры он рассматривает с точки зрения энергии.

Культуру Уайт подразделял на три подсистемы: технологическую, социальную (типы коллективного поведения) и идеологическую, причем основной считал именно технологическую, что дает основание относить его к числу технологических детерминистов в социальных науках.

Уайт считал, что в культуре существуют три четко разграниченных процесса и, как следствие, три метода их интерпретации взаимодополняющих друг друга: исторического, функционального и эволюционного. Исторический подход исследует временные процессы (последовательности уникальных событий), функциональный анализ изучает формальный процесс — структурные и функциональные аспекты развития культуры, а интерпретацией занимается эволюционизм. Например, если взять такое явление как мятеж, то исторический подход призван изучать конкретные мятежи, формальный анализ будет изучать общие признаки всякого мятежа, а эволюционный подход будет анализировать как и почему менялись формы и виды мятежей в социально-историческом и культурном контексте.

#### **Источники:**

1. Уайт Л. Понятие культуры / Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997.

2. Уайт Л. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры. М., 2005.

## **Тема 10. Структурализм второй половины XX века и проблемы методологии культуры.**

### **Вопросы для рассмотрения:**

1. Подходы Р. Барта к изучению культуры. Семиология.
2. Методы изучения культуры в трудах У. Эко. Трансформация семиологии.
3. Ж. Деррида и процедуры деконструктивизма в интерпретации культуры.
4. Представления постструктуралистов о соотношении веры, знания, науки. М. Фуко и его подход к изучению истории культуры. Разработка М. Фуко нового методологического инструментария.

### **Кратко о методе:**

Деконструкция - философский метод постмодернизма. Есть в нем, разумеется, и деструктивность. Но главное все же - конструктивность (конструирование нового), особенно по отношению к различиям. Деконструкция их выявляет, утверждает и поощряет, направляя всю свою критическую энергию против всего того, что их нивелирует, подрывает, разрушает. При общем сущностном единстве деконструкция многолика. В ней по меньшей мере различимы собственно лингвистическая (Ж. Деррида), эпистемологическая (Ж.-Ф. Лиотар), социальная (Ж. Делез, Ф. Гваттари), культурная (Ж. Бодрийяр) властно-политическая (М.Фуко) формы.

Деконструкция - это особый метод чтения. А значит, она имеет дело с текстами. Установка на работу с текстом, текстами, надо заметить, является отличительной особенностью всего постмодернизма. Всякое, любое знание текстуально и состоит поэтому не из понятий, а из слов. Текст, по мысли Деррида, есть все, вернее «все есть текст» ("ничего не существует вне текста").

В чем особенность деконструктивистского метода чтения? В том, прежде всего, что направлен он на подрыв доверия ко всяким центрам и иерархиям, что деконструирование есть децентрирование. Здесь требуется пояснение. Обычная языковая конструкция имеет всегда центр. Он конституирует или утверждает ее как нечто устойчивое и относительно выделенное, т. е. как собственно структуру. Структурное, выходит, есть то, что инициировано, обосновано и организовано центром. По логике вещей сам центр должен быть чем-то не структурным, так или иначе вознесенным над результатом своей

организующей работы. Иначе говоря, центр структуры привилегированно не структурирован. О центре структуры можно говорить как применительно к отдельным элементам, фрагментам или сегментам культуры, так и к культуре в целом.

Каждая культура, что очевидно, концентрируется вокруг каких-то ценностей (Верований, Идей, Взглядов). Им гарантированы интуитивная ясность, смысловая очевидность, социально-технологическая действенность. Их разделяет и представляет подавляющее или доминирующее большинство общества. Через это доминирующим, подавляющим становится и сам центр. Он превращается в эталон культуры как таковой, в единственную и образцово истинную реальность. Центр рассматривает как второсортные, выдавливает на обочину жизни, загоняет «в провинцию» - словом, маргинализирует все остальные не «центральные» ценности, нормы и идеалы. Их изначально ставят в зависимое положение, окружают стеной непонимания и равнодушия. Манкирование других ценностей и идеалов, превращение их носителей в изгоев общества ведет в конечном счете к отторжению Другого, его инаковости, его непохожести на упитанных, привилегированно цветущих представителей центра. Понятно, что такое положение вещей только по видимости благополучно и светится единством. Внутри оно напряжено, готово в любой момент взорваться.

Такие характерные черты художественной культуры постмодернизма, как иронизм, перемешивание фрагментов, стилей, стереотипов художественного мышления всех времен и народов являются характерными чертами деконструкции. Теория деконструкции представляет собой теоретическую базу постмодернистского типа художественной культуры. Художественная культура постмодернизма является практической реализацией теории деконструкции в искусстве в самом радикальном, антигуманном варианте. Понимание культуры как системы текстов для ее анализа, безусловно, как методологическая посылка имеет право на существование.

#### **Источники:**

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 2004.
2. Барт Р. Мифологии. М., 2008.
3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 2003.
4. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
5. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М., 1998.

## **ТЕМАТИКА ДОКЛАДОВ.**

1. Вклад Ф. Ницше в методологию культуры.
2. Роль структурно-функционального подхода в исследовании средневековой европейской культуры.
3. Методы изучения культуры в трудах А.Ф. Лосева.
4. Неомарксистский подход к изучению истории культуры: Франкфуртская школа.
5. Влияние лингвопсихоанализа на методологию культуры: Ю. Кристева.
6. Методология культуры в трудах Ю.М. Лотмана.
7. Проблемы методологии массовой культуры: Ж. Бодрийяр.
8. Методология исследования мифа в трудах Е.М. Мелетинского.
9. Микроисторический подход к изучению культуры в работах К. Гинзбурга.
10. Гендерный подход к изучению истории культуры.

## КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ К КУРСУ.

1. Современные интерпретации понятий «теория» и «метод». Возможности и границы применения этих понятий к изучению феноменов культуры.
2. Сущностные черты научного образа гуманитарного знания в культуре раннего Нового времени.
3. Рационализм и формирование подходов к изучению культуры в XVII веке: Р. Декарт.
4. Методологические проблемы изучения культуры в начале XVIII века: Дж. Вико.
5. Применение научного метода при изучении культуры в трудах европейских просветителей.
6. Формирование антропологического подхода к исследованию культуры в XVIII веке: И. Гердер.
7. Вклад европейских романтиков в методологию знания о культуре.
8. Позитивизм и методология культурно-исторических исследований в XIX веке.
9. Характеристика содержания исторического метода в знании о культуре в XIX веке.
10. Основные признаки историко-генетического, типологического, сравнительно-исторического методов в изучении культуры.
11. Подходы и методы изучения культуры в «философии жизни» и неокантианстве.
12. Подходы к изучению культуры в «философии жизни»: В. Дильтей.
13. Ценностный подход к исследованию культуры: Г. Риккерт.
14. Роль социологических методов в формировании знания о культуре в XX веке.
15. Влияние социальной и культурной антропологии на содержание методологии культуры.
16. Возможности и границы использования методов психологии для изучения культуры.
17. Возможности и границы использования методов лингвистики для изучения культуры.
18. Характерные черты и признаки структурного метода и его современных модификаций.
19. Вхождение в методологию культуры исследовательских подходов из феноменологии.
20. Вхождение в методологию культуры исследовательских подходов из философской герменевтики.

21. Методологические открытия школы «Анналов» в культурно-исторических исследованиях XX века.
22. Характерные признаки системного подхода к изучению культуры.
23. Направления и школы исследования культуры в России XX века, особенности их методологии.
24. Направление «cultural studies» в современном социально-гуманитарном знании, его приоритетные подходы к изучению культуры XX века.
25. Роль постструктурализма и деконструктивизма в обновлении методологии культуры.



## ПРИЛОЖЕНИЕ.

### ТЕКСТЫ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ ДЛЯ РАБОТЫ НА СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЯХ ПО КУРСУ «МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ».

#### 1. Неокантианский взгляд на культуру.

**Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология XX век. – М., 2005, С.70.**

Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее всегда остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, то и должно быть рассматриваемо таким образом. В объектах культуры, следовательно, заложены (haften) ценности. Мы назовем их благами (Guter), чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, и если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы. Благодаря такому либо наличному, либо отсутствующему отнесению к ценностям мы можем с уверенностью различать два рода объектов, и мы уже потому имеем право делать это, что всякое явление культуры, если отвлечься от заложенной в нем ценности, необходимо может быть рассмотрено как стоящее также в связи с природой и, стало быть, как составляющее часть природы.

Что же касается рода ценности, превращающей части действительности в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (gelten) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, по-стулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком. При этом, если иметь в виду культуру в высшем смысле слова, то речь должна идти не об объектах простого желания (Begenren), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому

основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (triebartig), так и от того, что имеет ценность блага, если и не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям настроения.

## **2. Подходы к изучению культуры в философии жизни.**

**Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собр. соч. Т. I - М., 2002, С. 271-275.**

Введение в науки о духе.

На исходе Средневековья началась эмансипация отдельных наук. Однако среди них науки об обществе и истории еще долго, едва ли не до середины XVIII века, оставались в старом услужении у метафизики. Мало того, нарастающая мощь естествознания стала для них причиной нового порабощения, которое было не менее гнетущим, чем старое. Лишь историческая школа — беру это слово в широком смысле — впервые осуществила эмансипацию исторического сознания и исторической науки. В ту самую эпоху, когда во Франции сложившаяся в XVII и XVIII веках система общественных идей в лице естественного права, естественной религии, абстрактного учения о государстве и абстрактной политической экономии привела в революции к своим практическим последствиям, когда армии этой революции оккупировали и разрушили причудливо построенное и овеянное ветрами тысячелетней истории здание немецкого государства, в нашем отечестве сформировалось воззрение на исторический рост как на процесс, в котором возникают все духовные реалии, выявивший неистину этой системы общественных идей. Оно простиралось от Винкельмана и Гердера через романтическую школу вплоть до Нибура, Якоба Гримма, Савиньи и Бека. Оно распространилось в Англии благодаря Берку, во Франции благодаря Гизо и Токвилю. В идейных битвах европейского общества, касались ли они права, государства или религии, оно повсюду наталкивалось на ожесточенное сопротивление идей, рожденных XVII веком. В исторической школе утвердились чисто эмпирические способы исследования, любовное углубление в неповторимость исторического процесса, тот дух универсализма при рассмотрении исторических явлений, который требовал определения ценности отдельных фактов лишь в общей взаимосвязи развития, и тот дух историзма при исследовании общества, который объяснение и закон для жизни современности отыскивает в изучении прошлого и для которого духовная жизнь в

конечном счете везде и всегда исторична. Целый поток новых идей по бесчисленным каналам устремился от этой школы к другим частным наукам.

Однако историческая школа до сего дня так и не сумела преодолеть те внутренние ограничения, которые сдерживали и ее теоретическое формирование, и ее воздействие на жизнь. Ее разысканиям, ее оценкам исторических явлений недоставало связи с анализом фактов сознания и тем самым опоры на единственное достоверное знание в последней инстанции, словом, недоставало философского обоснования. Недоставало здравого отношения к теории познания и психологии. Потому она и не пришла к объяснительному методу, а ведь историческое наблюдение и сравнительный подход сами по себе еще не в состоянии ни выстроить самостоятельную систему наук о духе, ни приобрести влияние на жизнь. И вот, когда Конт, Стюарт Милль и Бокль попытались заново разрешить загадку мира истории путем перенесения на него естественнонаучных принципов и методов, историческая школа не пошла дальше бессильных протестов от имени воззрения более жизненного и глубокого, но оказавшегося не способным ни к саморазвитию, ни к самообоснованию, в адрес воззрения более скудного и приземленного, зато мастерски владеющего анализом. Противостояние Карлейля и других живых умов точной науке было как по силе своей ненависти, так и по скованности своего языка знаменем такого положения вещей. И при такой необеспеченности в отношении оснований наук о духе отдельные исследователи то возвращались к голой дескрипции, то довольствовались построением более или менее остроумных субъективистских концепций, то снова кидались в объятия метафизики, которая верующему в нее обещает положения, имеющие силу преобразовать практическую жизнь.

Из ощущения этой сложившейся в науках о духе ситуации у меня выросло намерение попытаться философски обосновать принцип исторической школы и деятельность отдельных наук об обществе, сегодня во многом определяемых ею, и примирить таким образом спор между этой исторической школой и абстрактными теориями. В моей работе меня мучили вопросы, которые, надо думать, глубоко тревожат всякого думающего историка, юриста или политика. Так сами собой созрели у меня и потребность, и план обоснования наук о духе. Какова система положений, на которую в равной мере опираются и в которой получают надежное обоснования суждения историка, выводы экономиста, концепции правоведа? Восходит ли она к метафизике? Существует ли, скажем, философия истории, опирающаяся на метафизические понятия, или такое же естественное право? Если же это можно оспорить, то где прочная опора для системы положений, придающей частным наукам связность и строгость?

Ответы Конта и позитивистов, Стюарта Милля и эмпиристов на эти вопросы, как мне казалось, искажают историческую действительность, чтобы подогнать ее под понятия и

методы естественных наук. Реакция против них, гениально представленная в “Микрокосме” Лотце, оправданную самостоятельность частных наук, плодотворную силу их опытных методов и Достигнутую ими надежность обоснований приносит, на мой взгляд, в жертву сентиментальной настроенности, которая в тоске по навеки утраченной Душевной удовлетворенности наукой тщетно пытается заново вернуть ее. Исключительно во внутреннем опыте, в фактах сознания я нашел прочную опору для своей мысли; и я очень надеюсь, что ни один читатель не освободит себя от необходимости проследить за ходом моего доказательства в этом пункте. Всякая наука начинается с опыта, а всякий опыт изначально связан с состоянием нашего сознания, внутри которого он обретает место, и обусловлен целостностью нашей природы. Мы именуем эту точку зрения — согласно которой невозможно выйти за рамки этой обусловленности, как бы глядеть без глаз или направить взор познания за самый глаз, – теоретико-познавательной; современная наука и не может допустить никакой другой. Именно здесь, как мне стало ясно, находит свое необходимое для исторической школы обоснование самостоятельность наук о духе. Ибо с этой точки зрения наш образ природы в целом оказывается простой тенью, которую отбрасывает скрытая от нас действительность, тогда как реальностью как она есть мы обладаем, наоборот, только в данных внутреннего опыта и в фактах сознания. Анализ этих фактов — средоточие наук о духе, и тем самым, как того и требует историческая школа, познание начал духовного мира не выходит из сферы самого этого последнего, а науки о духе образуют самостоятельную систему.

Частью сближаясь в этих вопросах с теоретико-познавательной школой Локка, Юма и Канта, я, однако, вынужден был иначе, чем делала эта школа, понимать совокупность фактов сознания, в которой все мы одинаково усматриваем фундамент философии. Если отвлечься от немногочисленных и не получивших научной разработки начинаний Гердера, Вильгельма Гумбольдта и им подобных, то предшествующая теория познания, как в эмпиризме, так и у Канта, объясняет опыт и познание исходя из фактов, принадлежащих к области голого представления. В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как “внешний мир”, “время”, “субстанция”, “причина”), хотя порой и кажется, будто познание прядет эти свои понятия исключительно из материи восприятия, представления и мышления. Метод нижеследующего опыта поэтому таков: каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соразмеряю с

целым человеческой природы, какою ее являют опыт, изучение языка и истории. И тут обнаруживается, что важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания ее, а именно: живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие — все может быть объяснено исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь разворачивает различные свои стороны. Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивающаяся от целостности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы имеем предъявить философии.

Здесь, по-видимому, находит себе разрешение упрямейшая из загадок, связанных с искомым обоснованием, — вопрос об источнике и правомерности нашего убеждения в реальности внешнего мира. Для чистого представления внешний мир всегда остается лишь феноменом; напротив, в нашем цельном воляще-чувствующе-представляющем существе наряду с нашей самостью нам одновременно и с ничуть не меньшей достоверностью дана заодно и эта внешняя действительность (т.е. независимое от нас “другое”, в полном отвлечении от своих пространственных определений) — дана в качестве жизни, а не в качестве чистого представления. Мы знаем об этом внешнем мире не благодаря умозаключению от следствий к причинам и не в силу соответствующего мыслительного процесса; наоборот, сами эти представления о следствии и причине лишь результат абстрагирующего подхода к жизни нашей воли. Так расширяется горизонт опыта, который, как казалось при первом приближении, дает нам сведения лишь о наших собственных внутренних представлениях; вместе с нашим жизненным единством нам сразу дан и целый внешний мир, даны и другие жизненные единства. <...>

Науки о духе — самостоятельное целое рядом с науками о природе

Совокупность наук, имеющих своим предметом исторически-общественную действительность, получает в настоящей работе общее название “наук о духе”. Идея этих наук, в силу которой они образуют единое целое, отграничение этого целого от естествознания со всей очевидностью и доказательностью смогут предстать только в ходе нашего исследования; здесь, в его начале, мы лишь означим смысл, в каком будем употреблять это выражение, и предварительно укажем на те обстоятельства, которые заставляют отграничивать единое целое наук о духе от наук о природе.

Под наукой языковое словоупотребление понимает совокупность положений, где элементами являются понятия, то есть вполне определенные, в любом смысловом контексте постоянные и общезначимые выражения;

где сочетания понятий обоснованы; где, наконец, в целях сообщения знаний каждая часть приводится в связь с целым, поскольку либо составной фрагмент действительности

благодаря этой связи положений начинает мыслиться в своей полноте, либо определенная отрасль человеческой деятельности достигает упорядоченности. Выражением “наука” мы обозначаем соответственно ту совокупность фактов духовного порядка, в которой обнаруживаются названные черты и применительно к которой обычно и употребляется слово “наука”; тем самым мы начинаем предварительно представлять объем нашей задачи. Эти факты духовного порядка, которые исторически сложились в человечестве и на которые, согласно общепринятому словоупотреблению, распространяется название наук о человеке, истории и обществе, и составляют действительность, подлежащую не овладению, но прежде всего нашему осмыслению. Эмпирический метод требует, чтобы ценность отдельных подходов, применяемых мышлением для разрешения своих задач, историко-критически развертывалась на материале самих наук и чтобы природа познания в данной области проявлялась в ходе прямого созерцания этого великого процесса, субъектом которого является само человечество. Подобный метод противоположен тому, который в последнее время чересчур часто применяется так называемыми позитивистами, выводящими понятие науки большей частью из логического определения знания по примеру естественнонаучных исследований и решающими исходя отсюда, какой интеллектуальной деятельности соответствует название и статус науки. Одни, исходя из произвольного понимания науки, близоруко и высокомерно отказывают в научном статусе историографии, как ее практиковали великие мастера; другие уверовали, что науки, имеющие своим основоположением императивы, а не суждения о действительности, следует преобразовать в познание действительности.

Совокупность духовных явлений, подпадающая под понятие науки, обычно делится на две части; одна обозначается именем наук о природе; для другой, странным образом, общепризнанного обозначения не существует. Я присоединяюсь к словоупотреблению тех мыслителей, которые это второе полушарие интеллектуального глобуса именуют науками о духе. Во-первых, обозначение это, не в последнюю очередь благодаря широкому распространению “Логики” Джона Стюарта Милля, стало привычным и общепонятным. Во-вторых, при сравнении со всеми другими неподходящими обозначениями, между которыми приходится выбирать, оно оказывается наименее неподходящим. Конечно, оно крайне неполно выражает предмет данного исследования. Ведь в самом этом последнем факты духовной жизни не отделяются нами от психофизического жизненного единства человеческой природы. Теория, претендующая на описание и анализ социально-исторических фактов, не вправе отвлекаться от этой цельности человеческой природы и ограничить себя сферой духовного. Впрочем, выражение “науки о духе” разделяет этот свой недостаток с любым другим применявшимся здесь выражением; наука об обществе

(социология), науки нравственные, исторические, историко-культурные — все эти обозначения страдают одним и тем же пороком: они слишком узки применительно к предмету, который призваны выражать. А избранное нами название имеет то преимущество, что по крайней мере удовлетворительно очерчивает главный круг фактов, в реальной опоре на которые и осмысливается единство этих наук, и намечается их сфера, и достигается, пусть еще несовершенное, отграничение их от наук о природе.

### **3. Разработка методологии культуры в социальной и культурной антропологии (Ч. 1).**

**Леви-Стросс К. Структурная антропология. - М.: Академия наук, 2008, С. 40-41.**

Лингвистика, принадлежащая, несомненно, к числу социальных наук, занимает тем не менее среди них исключительное место. Она не является такой же социальной наукой, как другие, уже потому, что достигнутые ею успехи превосходят достижения остальных социальных наук. Лишь она одна, без сомнения, может претендовать на звание науки, потому что ей удалось выработать позитивный метод и установить природу изучаемых ею явлений. Это привилегированное положение влечет за собой определенные обязательства: лингвисту часто приходится видеть, как исследователи, занимающиеся смежными, но различными дисциплинами, вдохновляются его примером и пытаются следовать по его пути. *Noblesse oblige* – и вот такой лингвистический журнал, как "Word", уже не может ограничиться иллюстрацией узколингвистических положений и точек зрения. Он чувствует себя обязанным предлагать психологам, социологам и этнографам идти по пути современной лингвистики, ведущей к положительному познанию социальных явлений. Как писал Марсель Мосс: "Социология, конечно, успела бы гораздо больше, следуя во всем примеру лингвистов...". Существующая между этими двумя дисциплинами близкая аналогия в методе исследования требует от них неперемennого сотрудничества.

После Шрадера нет более необходимости доказывать, какую помощь может оказать лингвистика социологии при исследовании проблем родства. Так, именно лингвисты и филологи (Шрадер, Роз) указали на невероятность гипотезы, за которую до сих пор цепляется столько социологов, о матрилинейных пережитках в античной семье. Лингвист предоставляет в распоряжение социолога этимологии, позволяющие установить между некоторыми терминами родства незаметные с первого взгляда связи.

Язык и общество.

Многие лингвистические проблемы могут быть разрешены современными вычислительными машинами. Если известны фонологическая структура какого-либо языка и правила, определяющие сочетаемость согласных и гласных, то машина легко могла бы

составить перечень комбинаций фонем, образующих имеющиеся в словаре слова из слогов, а также перечень различных других комбинаций, совместимых с предварительно ею определенной структурой языка. Машина, в которую введены зависимости, определяющие различные типы известных в фонологии структур, набор звуков, которые может издать голосовой аппарат человека, и самые малые дифференциальные пороги между этими звуками, предварительно определенные посредством психофизиологических методов (на основе инвентаризации и анализа наиболее близких друг к другу фонем), могла бы дать на выходе исчерпывающую по своей полноте таблицу фонологических структур с числом оппозиций  $n$ , где  $n$  может быть сколь угодно большим числом. Таким образом, можно было бы получить нечто вроде периодической таблицы лингвистических структур подобно таблице элементов, которой современная химия обязана Менделееву. Тогда нам осталось бы только разместить уже исследованные языки в таблице, установить их место и соотношения с другими языками, непосредственное исследование которых еще недостаточно для того, чтобы познать их теоретически, и даже найти место для языков исчезнувших, будущих и просто предполагаемых.

Последний пример: недавно Якобсон выдвинул гипотезу, согласно которой один язык может состоять из нескольких различных фонологических структур, причем каждая из них участвует в грамматических операциях определенного типа. Это подразумевает существование связи между всеми этими структурными разновидностями одного языка, некоей "метаструктуры", которую можно рассматривать как закон группы, которую образуют разнородные структуры. Обращаясь к вычислительной машине при анализе каждой из этих частных структур, несомненно, можно было бы восстановить "метаструктуру" языка с помощью определенных математических методов, хотя часто она может оказаться слишком сложной для того, чтобы ее выделить с помощью эмпирических методов исследований.

Поставленная здесь проблема может быть тогда определена следующим образом. Из всех общественных явлений, видимо, только язык может подвергаться истинно научному исследованию, объясняющему способ его формирования и предусматривающему некоторые направления его последующего развития. Эти результаты были достигнуты благодаря фонологии, которой в известной мере удалось выявить объективные реальности, выйдя за пределы сознательных исторических манифестаций языка, всегда остающихся поверхностными. В отличие от них реальность, изучаемая в фонологии, представляет собой системы отношений, являющиеся продуктом бессознательной умственной деятельности. Отсюда возникает проблема: применим ли этот же метод к другим типам социальных явлений? Если это так, то приведет ли такой метод к сходным результатам? И, наконец, если



мы ответим утвердительно на второй вопрос, то сможем ли мы признать, что различные формы социальной жизни представляют в своей сути нечто общее: все они – системы поведения, каждая из которых является некоей проекцией на плоскость сознательного и обобществленного мышления всеобщих законов, управляющих бессознательной деятельностью духа? Ясно, что мы не решим одним разом все эти вопросы. Мы ограничимся указанием на некоторые отправные пункты и наброском основных направлений, следуя которым можно было бы успешно проводить исследования.

#### **4. Разработка методологии культуры в социальной и культурной антропологии (Ч. 2).**

**Б. Малиновский. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997, С. 681-703.**

II. Общие аксиомы функционализма.

Я полагаю, что весь опыт полевых исследований, равно как и внимательное изучение подлинно важных проявлений организованного человеческого поведения, доказывают достоверность следующих аксиом:

А. Культура представляет собой, по существу, инструментальный аппарат, благодаря которому человек получает возможность лучше справляться с теми конкретными проблемами, с которыми он сталкивается в природной среде в процессе удовлетворения своих потребностей.

Б. Это система объектов, видов деятельности и установок, каждая часть которой является средством достижения цели.

В. Это интегральное целое, все элементы которого находятся во взаимозависимости.

Г. Эти виды деятельности, установки и объекты, организующиеся вокруг жизненно важных задач, образуют такие институты, как семья, клан, локальное сообщество, племя, а также дают начало организованным группам, объединенным экономической кооперацией, политической, правовой и образовательной деятельностью.

Д. С динамической точки зрения, т. е. в зависимости от типа деятельности, культура может быть аналитически разделена на ряд аспектов — таких, как образование, социальный контроль, экономика, системы знаний, верований и морали, а также различные способы творческого и артистического самовыражения.

Культурный процесс, в каком бы из конкретных проявлений мы его ни рассматривали, всегда предполагает существование людей, связанных друг с другом определенными отношениями, т. е. определенным образом организованных, определенным образом обращающихся с артефактами и друг с другом при помощи речи или символики какого-либо иного рода. Артефакты, организованные группы и символизм являют собою три тесно связанных измерения культурного процесса. Какого же рода эта взаимосвязь?

Обратив взор на материальный аппарат культуры, мы можем сказать, что каждый артефакт представляет собой либо приспособление, либо какой-нибудь более непосредственно используемый объект, т. е. принадлежит к классу потребительских благ. В любом случае, как конкретные особенности объекта, так и его форма определяются тем, как он используется. Функция и форма связаны друг с другом.

Эта взаимосвязь сразу же обращает наше внимание на человеческий элемент, ибо артефакт либо употребляется в пищу, используется в качестве материала или каким-нибудь иным образом разрушается, либо производится с целью использования его в качестве орудия. Социальная среда — это всегда человек или группа людей, пользующиеся орудиями для решения технических (или экономических) задач, проживающие под общей крышей и сообща употребляющие пищу, которую они произвели или же добыли и приготовили. Практически ни один элемент материальной культуры невозможно понять, если обращаться к одному только индивиду, ибо всюду, где бы ни отсутствовало сотрудничество — а найти такие случаи нелегко, — существует, по меньшей мере, один важный тип сотрудничества, заключающийся в продолжении традиции. Умения и лежащие в их основе знания индивид может получить только от другого члена общества, ими уже обладающего; кроме того, он должен получить или унаследовать от кого-то все материальное оснащение своей жизни.

Что есть форма и функция социальной реальности? Возьмем кровнородственные отношения, близкое соседство или договор: мы имеем здесь двух или более людей, которые ведут себя по отношению друг к другу стандартизированным образом и которые неизменно делают это в соотнесении с какой-то частью культурно определенной среды и в связи с какой-то деятельностью, в процессе которой происходит обмен предметами, совершаются те или иные манипуляции с предметами и координируются движения человеческих тел. Форма социальной реальности — не вымысел и не абстракция. Это конкретный тип поведения, характерный для социальных взаимоотношений.

Точно так же, как физик и химик наблюдают движения тел, реакции веществ и изменения в электромагнитном поле и регистрируют типичное повторяющееся поведение материи, силы и энергии, так же и полевой исследователь должен наблюдать повторяющиеся ситуации и действия и регистрировать присущие им правила или паттерны. Можно было бы

представить множество разных кинофильмов о поведении родителей, показывающих технологию ухода за детьми, их воспитание и обучение, ритуалы, а также повседневные мелочи, в которых находят выражение и стандартизируются чувства, существующие между отцом, матерью и детьми. Если мы обратимся к поведению, скованному жесткими ограничениями, свойственному, например, религиозным церемониям, судебным процессам, магическим ритуалам и технологическим операциям, то смонтированный и озвученный фильм даст нам объективное определение формы социальной реальности.

Здесь мы можем выделить первый теоретический момент, состоящий в том, что при таком объективном представлении социологических данных нельзя провести резкой границы между формой и функцией. Функцией супружеских и родительских отношений является, разумеется, определенный культурой процесс продолжения рода. Формой же этого процесса в каждой конкретной культуре является тот способ, каким он осуществляется; этот процесс может принимать различные формы в зависимости от методов родовспоможения, ритуала кувады, родительских табу, правил изоляции, обрядов крещения, а также того, как ребенка обеспечивают защитой, кровом, одеждой, пищей и содержат в чистоте.

Второй теоретический момент заключается в том, что невозможно выделить в чистом виде материальный аспект социального поведения и проанализировать социальную реальность в отрыве от ее символических аспектов. На каждом этапе анализа обнаруживаются все три измерения культурной реальности. Немой фильм содержал бы только часть информации, как то символизм, запечатленный в ритуальных жестах, оснащении священнодействий, в знаках, исполненных символического значения, и согласованных движениях, выполняемых участниками. Важнейшим аспектом символизма является, конечно же, вербальный, и мы знаем, что неотъемлемой частью эмпирического материала, собираемого полевым исследователем, является обширное параллельное толкование фактов, не обязательно содержащееся в самом поведении.

Как связаны в символизме форма и функция? Если бы нам удалось выделить простую фонетическую реальность слова или какую-нибудь иную традиционную характеристику материального символа, заключенного в жесте, то могло бы показаться, что связь между формой и функцией здесь чисто искусственная. А так как символизм есть не что иное, как развитие традиционных действий, нацеленное на координацию совместного человеческого поведения, то связь между формой и функцией здесь явно искусственна и условна. Символ — это условный стимул, который связан с поведенческой реакцией лишь процессом обусловливания. В ходе полевой работы этот процесс должен быть неотъемлемым компонентом исследования. С другой стороны, содержание ситуации неизменно

приоткрывает связь функции символического акта, будь то вербального или двигательного, с определенными физическими процессами, управляемыми биологической причинностью.

Осмелюсь утверждать, что форма в символизме, — это не слово, вырванное из контекста, не сфотографированный жест и не орудие труда, выставленное на всеобщее обозрение в музее, а такой элемент, который, как становится ясно из его динамического исследования, играет роль катализатора человеческой деятельности, т. е. служит таким стимулом, который приводит в действие рефлекторную цепочку и вызывает ответную эмоциональную и мыслительную реакцию. В форме военной команды «огонь!» заключено все исполнение в целом, все поведение, выполняемое в ответ на команду, — иначе говоря, все социально скоординированное поведение, вызываемое данным обусловленным стимулом. Поскольку динамический характер стимула проявляется в ответной реакции, то слово «огонь!», записанное на листе бумаги и найденное, скажем, в 3000 г., будет лишено какого бы то ни было смысла. Оно не является культурной реальностью.

Таким образом, мы установили, что культурный процесс, включающий в себя материальный субстрат культуры (т. е. артефакты), связывающие людей социальные узы (т. е. стандартизированные способы поведения) и символические акты (т. е. влияния, оказываемые одним организмом на другой посредством условных рефлексов), представляет собой нечто целостное, т. е. самостоятельную систему, из которой объекты материальной культуры, чистой социологии или языка не могут быть выделены в чистом виде.

#### IV. Первые подступы к функционализму.

Постоянное изучение опыта полевой работы, равно как и сравнительные теоретические исследования неизбежно приводят антрополога к осознанию того, что культурные феномены взаимосвязаны. Связь объекта с людьми, его использующими, связь индивидуальных и общественных методов трудовой деятельности с юридической собственностью, а также экономическим производством, связь человеческого жилища с составом населяющей его семейной группы настолько очевидны, что их никогда не упускали из виду, но и не подвергали доскональному исследованию. <...>

Функциональная единица, названная мною Институтом, отличается от культурного комплекса, или комплекса культурных черт, определяемого как «набор элементов, находящихся в необязательной связи друг с другом», тем, что теоретически допускает существование такой обязательной связи. На самом деле, функциональная единица конкретна, т. е. ее можно наблюдать как ограниченное видимыми пределами социальное скопление. Она имеет некую структуру, универсально присущую всем типам таких обособленных единиц, и является подлинно обособленной единицей, поскольку мы можем не только перечислить все объемлемые ею абстрактные факторы, но и четко очертить ее

границы. Функционализм был бы не вправе претендовать на рассмотрение таких фундаментальных аспектов культуры, как образование и воспитание, право, экономика, знание (примитивное и развитое) и религия, если бы не обладал способностью анализировать и тем самым определять каждый из них, а также связывать их с биологическими потребностями человеческого организма. Функционализм, в конце концов, не был бы столь функциональным, если бы не мог дать определение функции не просто в таких обтекаемых выражениях, как «вклад, вносимый отдельным видом деятельности в ту совокупную деятельность, частью которой он является», а путем гораздо более точной и конкретной отсылки к тому, что происходит в действительности и доступно для наблюдения. Как мы далее увидим, такое определение достигается показом того, что институты, равно как и те конкретные виды деятельности, которые в них протекают, связаны либо с первичными (или биологическими), либо с производными (или культурными) потребностями. Следовательно, под функцией всегда подразумевается удовлетворение потребности, идет ли речь о простейшем акте употребления пищи или о священнодействии, участие в котором связано со всей системой верований, предопределенной культурной потребностью слиться воедино с живым Богом.

#### V. Узаконенные единицы культурного анализа.

Я полагаю, что какой бы элемент материальной культуры мы ни взяли, какой бы ни выбрали обычай, т. е. стандартизированный способ поведения, какую бы ни отобрали идею, мы всегда сможем поместить их в какую-нибудь организованную систему человеческой деятельности или в несколько таких систем. <...>

Инструмент также имеет определенное назначение и определенный способ применения, и его всегда можно связать с какой-нибудь организованной группой, семьей, кланом или племенем, внутри которых данный способ культивируется и воплощается в своде технических правил. Слова или типы слов (такие, как терминология родства или социологические выражения для обозначения сословия, власти или юридической процедуры) также, несомненно, имеют свою матрицу организации, материального оснащения и целевого назначения, без которой никакая группа не может быть организованной. Какой бы мы ни взяли обычай, т. е. стандартизированную форму поведения, это всегда оказывается либо навык, способ физиологического поведения во время еды, сна, передвижения или игры, либо непосредственное или символическое выражение социального отношения. В любом случае, это часть организованной системы деятельности. Я бросил бы вызов любому и попросил бы его назвать хоть один объект, вид деятельности, символ или тип организации, который невозможно было бы поместить в рамки того или иного

института; хотя некоторые объекты принадлежат к нескольким институтам и в каждом из них играют свою специфическую роль.

#### VI. Структура института.

Для большей конкретности предположим, что возможно составить перечень типов. Так, например, семья, клан и фратрия образуют один тип. Все они связаны с освященными и узаконенными хартией способами воспроизводства человеческого рода. Эта хартия всегда соответствует желанию, комплексу мотивов, общей цели. Она укоренена в традиции или даруется традиционно признанной властью. В браке эта хартия, т. е. определенная совокупность установленных правил, объемлет собою законы заключения брака и отсчета происхождения, тесно друг с другом связанные. Все принципы, по которым определяется законность происхождения потомства, конституция семьи, т. е. непосредственной репродуктивной группы, устанавливающая специфические нормы сотрудничества, — все это образует хартию семьи. В разных обществах она различна, но всегда является частью того знания, которое должен получить ученый в ходе полевого исследования, и именно она определяет институт семейной жизни в каждой культуре. Помимо такой системы основополагающих правил мы должны также более полно выяснить состав семейной группы, место сосредоточения власти в семье и распределение функций между домочадцами. Другими элементами, подлежащими изучению в ходе полевого исследования, являются специфические правила — технологические и юридические, экономические и будничные.

Семейная жизнь, между тем, сосредоточена вокруг домашнего очага. Она физически детерминирована типом жилища комплектом бытовых инструментов и приспособлений, домашней обстановкой, а также священными объектами, связанными с тем или иным магическим или религиозным культом, который данная семейная группа исповедует. Следовательно, мы имеем такие элементы, как правила, состав группы, нормы сотрудничества и поведения, а также материальную среду. Когда мы соберем все эти данные, нам необходимо получить, кроме того, еще и более конкретное описание внутрисемейной жизни, со всеми ее сезонными вариациями, со всей ее повседневной рутинной, а также исчерпывающее описание имеющих место отклонений от норм.

Если в обществе помимо семьи в узком смысле слова существуют один или несколько типов расширенных родственных групп, то полевые исследования и теоретический анализ должны аналогичным образом продемонстрировать, что такие группы тоже имеют свою хартию в обычном праве расширенной семьи. Эти группы имеют свои особые правила, регулирующие обмены между составляющими их членами. Они имеют более многочисленный состав, общие материально зафиксированные пространственные границы,

общий символический очаг, главное и второстепенные жилища, а также ряд объектов, используемых совместно, в отличие от объектов, принадлежащих отдельным входящим в их состав семьям.

Хартия клана дана в мифах об общем прародителе и в единодушном признании общей принадлежности к расширенной родственной группе.

<...> Хартию племени-нации всегда можно обнаружить в тех традициях, которые имеют отношение к происхождению данного народа и определяют его культурные достижения через призму героических деяний предков-прародителей. Исторические легенды, генеалогические традиции и исторические толкования, объясняющие, почему культура этого народа отличается от культуры его соседей, также вливаются в обоснование его существования. С другой стороны, хартией, обосновывающей существование племени-государства, является неписаная, но всегда имеющаяся в наличии конституция власти, права, сословий и предводительства. Члены культурной группы имеют дело с проблемами стратификации или ее отсутствия, рангов и сословий, возрастных градаций, пронизывающих всю культуру, а также, очевидно, с ее территориальным делением. Когда то или иное территориальное подразделение ощутимо отличается по культуре и языку, мы сталкиваемся с дилеммой и должны определить, с чем мы имеем дело — с несколькими племенами-нациями или же с федерацией, в культурном смысле этого слова, т. е. с объединением культур но автономных подгрупп. При изучении же состава племени-государства никаких трудностей не возникает. В данном случае встают вопросы о центральной власти, предводительстве, совете старейшин, а также о методах охраны порядка и вооруженных силах. Кроме того, сюда включаются проблемы племенной экономики, налогообложения, общественной казны и финансирования племенных экономических предприятий. Что касается материального субстрата национальности, то его можно определить по его отличительным особенностям, поскольку он отделяет данную культуру от других. В случае же племени-государства в материальный субстрат войдут территория, находящаяся под его политическим контролем, оружие, предназначенное для защиты и нападения, а также богатства племени, накопленные и используемые сообща в политических, военных и административных целях.

Продолжая далее наше исследование, мы могли бы, оставив в стороне территориальный принцип, внести в перечень институтов все организованные и кристаллизовавшиеся группировки, определяемые полом и возрастом. Мы, разумеется, не стали включать сюда такие институты, как семья, в которой полы взаимно дополняют друг друга и кооперируются. Мы включили бы так называемые тотемные половые группы, различные возрастные группировки, а также организованные лагеря, создаваемые

соответственно для посвящения в женщины и в мужчины. Если мы возьмем систему возрастных градаций, предназначенную только для мужчин сообщества, то сможем сделать вывод, что пол и возраст являются независимыми друг от друга дифференцирующими принципами и закрепляются каждый по отдельности. Я сомневаюсь, что могут возникнуть какие-то трудности с определением законов, норм и материального субстрата этих групп. Мужские ассоциации, т. е. секретные общества, клубы, общества холостяков и т.п., можно без всяких колебаний включить в понятие институтов. Позвольте напомнить вам, что каждая из таких групп имеет собственное правовое и мифологическое обоснование, что это предполагает определенность ее состава и принятых в ней норм поведения, а также что каждая из этих групп имеет определенное материальное воплощение, место сбора, какую-то общую собственность, свое особое ритуальное и инструментальное оснащение.

Большая группа институтов может быть объединена в широкий класс, который мы могли бы назвать профессиональными институтами. Разные аспекты культуры, т. е. такие разнородные типы деятельности, как образование, экономика, судопроизводство, магический обряд и религиозное богослужение, могут, как воплощаться, так и не воплощаться в специфических институтах. В данном случае из функциональной теории не должен изыматься эволюционный принцип. Ибо нет никаких сомнений, что в процессе человеческого развития потребности в экономической организации, образовании, магических и юридических услугах все более и более удовлетворялись специализированными системами деятельности. Каждая группа специалистов превращается во все более сплоченную профессиональную организацию. Тем не менее, задача найти самый ранний тип профессиональной группы завораживает не только ученых, проявляющих интерес к широким эволюционным схемам, но в равной степени полевых исследователей и ученых, занятых сравнительным анализом. Немногие антропологи осмелились бы отрицать, что в магии и религии, в различных методах производства и типах экономического предприятия мы наблюдаем действующие организованные группы. Каждая из них имеет свою традиционную хартию, т. е. определенное обоснование того, как и зачем ее члены должны кооперироваться; каждая обладает определенной формой технического или мистического руководства и разделения функций; у каждой имеются свои особые нормы поведения.

## VII. Понятие функции.

Я считаю, что это понятие может и должно быть включено в наш базовый анализ. Функция семьи — обеспечение сообщества гражданами. Благодаря брачному договору семья производит законнорожденное потомство, нуждающееся в питании, получении начатков образования и в последующем обеспечении материальными благами, а также определенным



статусом в племени. Комбинация морально одобренного сожительства (не только в вопросах пола, но и с точки зрения товарищеских отношений и родительских прав) с правовым закреплением происхождения, т. е. правовое обоснование института со всеми вытекающими из его существования социальными и культурными последствиями, дает нам интегральное определение института семьи.

Функцию расширенной семьи я бы определил как более эффективное использование общественных ресурсов, укрепление правового контроля в рамках узкой и высокодисциплинированной единицы сообщества, а также, во многих случаях, усиление политического влияния сплоченных локальных групп, выражающееся в повышении уровня их безопасности и производительности. Функцию клановой системы я усматриваю в установлении дополнительной сети отношений, охватывающей все соседствующие группы и обеспечивающей новый принцип правовой защиты, экономического взаимодействия и осуществления магической и религиозной деятельности. Короче говоря, клановая система умножает число человеческих связей, пронизывающих все племя-нацию в целом, и делает межличностный обмен услугами, идеями и благами более широким, нежели это было бы возможно в культуре, организованной просто по принципу расширенных семей и соседских групп. Функцию локальной группы я вижу в организации общественных служб и совместном использовании территориальных ресурсов, которое осуществляется посредством кооперации, но в пределах повседневной деятельности.

Существующие внутри племени организованные половые группы, а также возрастные подразделения обслуживают те особые потребности человеческих групп, которые определяются физическими характеристиками их членов. Если мы попытаемся понять жизнь в примитивных обществах, сравнив их с нашим собственным, то увидим, что быть соответственно мужчиной или женщиной означает обладать определенными природными преимуществами и недостатками и что общество, в котором мужчины и женщины объединяются в отдельные группы, оказывается способным лучше использовать эти преимущества и эффективнее компенсировать эти недостатки. То же самое можно сказать и о возрастных группах. Возрастные градации определяют роль, потенциальные возможности и типы занятий, наиболее подходящие для каждой из таких групп, а также распределение статуса и власти между ними. Скажем пару слов о функциях профессиональных групп. Они определяются теми специфическими типами услуг, которые эти группы предоставляют, и вознаграждениями, которые они получают. И здесь антрополог, изучающий примитивные народы, вновь может увидеть все те же интегральные силы, которые возникают из объединения людей, выполняющих одну и ту же работу, разделяющих одни и те же интересы и ожидающих за свою работу предусмотренного обычая вознаграждения — будь

то в консервативном духе примитивной группы или в состязательной атмосфере нынешнего революционного общества.

<...> Я склонен предполагать, что понятие функции, определяемое здесь как вклад, вносимый в упрочение социальной текстуры, в более широкое и организованное распределение благ и услуг, а также идей и верований, могло бы использоваться в качестве ориентира, направляющего исследование на жизненную ценность и культурную полезность определенных социальных феноменов. Я также склонен считать, что в исследовании культурной эволюции можно было бы ввести понятие борьбы за существование, но не между индивидуальными организмами или даже человеческими группами, а между культурными формами. Это понятие может стать полезным критерием для оценки шансов распространения тех или иных культурных феноменов. Таким образом, я предлагаю использовать понятие функции при изучении институциональных групп прежде всего в качестве эвристического инструмента.

## **5. Психоаналитический метод исследования культуры.**

**3. Фрейд. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1999, С. 94-99.**

Если долгое время живешь внутри, какой-то определенной культуры и неоднократно принимаешься исследовать, какими были ее истоки и путь развития, то рано или поздно чувствуешь искушение обратить взор в другом направлении и поста вить вопрос, какая дальнейшая судьба предстоит этой культуре и через какие перемены ей назначено пройти. Вскоре замечаешь, однако, что подобное разыскание с самого начала оказывается во многих отношениях ущербным. Прежде всего, потому, что лишь немногие люди способны обозреть человеческую деятельность во всех ее разветвлениях. Большинство поневоле вынуждено ограничиться одной, отдельно взятой, или несколькими областями; а чем меньше человек знает о прошлом и настоящем, тем ненадежнее по необходимости окажется его суждение о будущем. Во-вторых, потому, что как раз такого рода суждений субъективные упования индивида играют роль, которую трудно переоценить, упования же эти неизбежно зависят от чисто личных моментов его собственного опыта, от большей или меньшей оптимистичности жизненной установки, которая диктуется ему темпераментом, успехом или неуспехом его усилий. Наконец, дает о себе знать то примечательное обстоятельство, что люди в общем и целом переживают свою современность как бы наивно, не отдавая должное ее глубинному содержанию: они должны сперва неким образом взглянуть на нее со стороны; то есть

современность должна превратиться в прошлое, чтобы мы смогли опереться на нее в своем суждении о будущем.

Человек, поддавшийся искушению предложить от своего имени какое-то предсказание о вероятном будущем, поступит поэтому благоразумно, если будет помнить о вышеназванных помехах, равно как и о ненадежности, присущей вообще всяким пророчествам. Лично меня все это заставляет поспешно уклониться от слишком обширной задачи и сразу заняться небольшой частной областью, которая к тому же и прежде привлекала мое внимание. Сперва мне, правда, придется - как-то определить ее место внутри всеобъемлющего целого.

Человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своими биологическими обстоятельствами и чем она отличается от жизни животных, причем я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией,— обнаруживает перед наблюдателем, как известно, две стороны. Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а во-вторых, все институты, необходимые для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно для дележа добываемых благ. Оба эти направления культуры связаны между собой, во-первых, поскольку на взаимоотношения людей оказывает глубокое влияние мера удовлетворения влечений, дозволяемая наличными благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другим по поводу того или иного блага, когда Другой использует его рабочую силу или делает его сек-суальным объектом, а в-третьих, поскольку каждый отдельный индивид виртуально является врагом культуры, которая тем не менее должна оставаться делом всего человеческого коллектива. Примечательно, что, как бы мало ни были способны люди к изолированному существованию, они тем не менее ощущают жертвы, требуемые от них культурой ради возможности совместной жизни, как гнетущий груз Культура должна поэтому защищать себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче, они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоянно поддерживать его, словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Создания человека легко разрушимы, а наука и техника, построенные им, могут быть применены и для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия. Естественно, напрашивается предположение, что все проблемы коренятся не в самом существе культуры, а вызваны несовершенством ее форм, как они складывались до сего дня.

Нетрудно обнаружить эти ее недостатки. Если в деле покорения природы человечество шло путем постоянного прогресса и вправе ожидать еще большего в будущем, то трудно констатировать аналогичный прогресс в деле упорядочения человеческих взаимоотношений, и, наверное, во все эпохи, как опять же и теперь, многие люди задавались вопросом, заслуживает ли вообще защиты эта часть приобретений культуры. Хочется думать, что должно же быть возможным какое-то переупорядочение человеческого общества, после которого иссякнут источники неудовлетворенности культурой, культура откажется от принуждения и от подавления влечений, так что люди без тягот душевного раздора смогут отдаться добыванию благ и наслаждению ими. Это был бы золотой век, спрашивается только, достижимо ли подобное состояние. Похоже, скорее, что всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений; неизвестно еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство человеческих индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ. Надо, по-моему, считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе.

Этому психологическому факту принадлежит определяющее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале еще можно было думать, что главное в ней — это покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности устранимы целесообразным распределением благ среди людей, то теперь центр тяжести переместился, по видимому, с материального на душевное. Решающим оказывается, удастся ли и насколько удастся уменьшить тяжесть налагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями, примирить их с неизбежным минимумом такой жертвы и чем то ее компенсировать. Как нельзя обойтись без принуждения к культурной работе, так же нельзя обойтись и без господства меньшинства над массами, потому что массы косны и недалновидны, они не любят отказываться от влечений, не слушают аргументов в пользу неизбежности такого отказа, и индивидуальные представители массы поощряют друг в друге вседозволенность и распущенность. Лишь благодаря влиянию образцовых индивидов, признаваемых ими в качестве своих вождей, они дают склонить себя к напряженному труду и самоотречению, от чего зависит существование культуры. Все это хорошо, если вождями становятся личности с незаурядным пониманием жизненной необходимости, сумевшие добиться господства над собственными влечениями. Но для них существует опасность, что, не желая утрачивать своего влияния, они начнут уступать массе больше, чем та им, и потому представляется необходимым, чтобы они были независимы от массы как распорядители средств власти. Короче говоря, люди обладают двумя распространенными свойствами,

ответственными за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной мерой насилия, а именно люди, во-первых, не имеют спонтанной любви к труду и, во-вторых, доводы разума бессильны против их страстей.

Я знаю, что можно возразить против этих соображений. Мне скажут, что обрисованные здесь черты человеческой массы, призванные доказать неизбежность принуждения для культурной деятельности, сами лишь следствие ущербности культурных институтов, по вине которых люди стали злыми, мстительными, замкнутыми. Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, заблаговременно приобщенные к благодеяниям культуры, по-иному и отнесутся к ней, увидят в ней свое интимнейшее достояние, добровольно принесут ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения своих влечений необходимым для ее поддержания образом. Они смогут обойтись без принуждения и будут мало чем отличаться от своих вождей. А если ни одна культура до сих пор не располагала человеческими массами такого качества, то причина здесь в том, что ни одной культуре пока еще не удавалось создать порядок, при котором человек формировался бы в нужном направлении, причем с самого детства.

Можно сомневаться, мыслимо ли вообще или по крайней мере сейчас, при современном состоянии овладения природой, достичь подобной реорганизации культуры; можно спросить, где взять достаточное число компетентных, надежных и бескорыстных вождей, призванных выступить в качестве воспитателей будущих поколений; можно испугаться чудовищных размеров принуждения, которое неизбежно потребует для проведения этих намерений в жизнь. Невозможно оспаривать величие этого плана, его значимость для будущего человеческой культуры. Он, несомненно, покоится на понимании того психологического обстоятельства, что человек наделен многообразнейшими задатками влечений, которым ранние детские переживания придают окончательную направленность. Пределы человеческой воспитуемости ставят, однако, границы действенности подобного преобразования культуры. Можно только гадать, погасит ли и в какой мере иная культурная среда оба вышеназванных свойства человеческих масс, так сильно затрудняющих руководство обществом. Соответствующий эксперимент еще не осуществлен. По всей вероятности, определенный процент человечества — из-за болезненных задатков или чрезмерной силы влечений — навсегда останется асоциальным, но если бы удалось сегодняшнее враждебное культуре большинство превратить в меньшинство, то было бы достигнуто очень многое, пожалуй, даже все, чего можно достичь.

## **6. Феноменологический метод исследования культуры (Э. Гуссерль).**

### **Феноменология. Э. Гуссерль. Статья в Британской энциклопедии.**

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ означает новый, дескриптивный, философский метод, на основе которого в конце прошлого столетия была создана:

1) априорная психологическая наука, способная обеспечить единственно надежную основу, на которой может быть построена строгая эмпирическая психология.

2) универсальная философия, которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук.

#### 1. Феноменологическая психология.

Современная психология как наука о "психическом" в конкретной связи пространственно-временных реальностей рассматривает в качестве своего материала то, что присутствует в мире в виде EGO, т.е. как "переживающее" (воспринимающее, мыслящее, волящее и т.д.), как обладающее способностями и привычками. И поскольку психическое дано просто как определенный слой существования людей и животных, психология может рассматриваться как ветвь антропологии или зоологии. Но животный мир есть часть физической реальности, а последняя есть тема [чистого] естествознания. Возможно ли тогда достаточно четко отделить психическое от физического для того, чтобы параллельно [чистому] естествознанию создать чистую психологию?

[Разумеется, в определенной мере чисто психологическое исследование возможно. Ему мы обязаны нашими основными понятиями психического], которые, в большинстве своем, являются психофизическими понятиями.

Но прежде, чем предпринять вопрос о развитии чистой психологии, мы должны обрести ясность относительно своеобразных характеристик психологического опыта и психических данных, которые он представляет. Естественно, мы обращаемся к нашему непосредственному опыту. Но мы не можем обнаружить психическое в каком-либо опыте иначе как посредством "рефлексии", посредством искажения данной установки. Мы привыкли сосредоточивать внимание на предметах, мыслях и ценностях, но не на психическом "акте переживания", в котором они постигаются. Этот акт обнаруживается рефлексией; рефлексия же позволяет осуществить любой опыт. Вместо предметов, ценностей, целей, вспомогательных средств, мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они "являются". Эти "явления" суть феномены, которые по своей природе должны быть "сознанием -о" их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет. Обыденный язык схватывает эту относительность в оборотах: я думал о чем-то, я испугался чего-то и т.д. Феноменологическая психология получает свое именование от "феноменов", с

психологическим аспектом которых она имеет дело; слово "интенциональный" заимствовано у схоластики, чтобы обозначить существенно соотносительный характер феноменов. Всякое сознание "интенционально".

В нерелективном сознании мы "направлены" на объекты, мы "интендируем" их; и рефлексия открывает это как имманентный процесс, характерный для всякого переживания, хотя и в бесконечно разнообразной форме. Осознавать нечто - не означает пустое обладание этим нечто в сознании. Всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, анализ которой показывает, что она есть постоянно расширяющаяся система индивидуально интенциональных и интенционально связанных компонентов. В восприятии куба, например, обнаруживается сложная и синтезированная интенция: непрерывная вариантность в "явлении" куба в зависимости от угла зрения и соответствующие различия в "перспективе", а также различие между "передней стороной", видимой в данный момент, и "задней стороной", в данный момент невидимой, которая остается следовательно несколько "неопределенной", но которая в то же время равным образом полагается существующей. Наблюдение за этим "поток" различных явлений-аспектов и за способом их синтеза показывает, что каждая фаза и интервал есть уже в себе "сознание-о" чем-то. При этом постоянный приход новых фаз не нарушает ни на один момент синтетическое единство целостного сознания, фактически оно остается сознанием одного и того же объекта. Интенциональная структура протекания восприятия имеет свою сущностную типичность, [которая с необходимостью должна быть осуществлена в своей сложности], даже если нужно просто воспринять физический предмет. И если один и тот же объект будет дан в других модусах, если он дан в воображении, воспоминании или как репродукция, то все его интенциональные формы воспроизводятся вновь, хотя характер их изменится по сравнению с тем, чем они были в восприятии, для того, чтобы соответствовать новым модусам. То же самое остается верным для любого рода психических переживаний. Суждение, оценка, стремление - они также суть не пустое обладание в сознании соответствующими суждениями, ценностями, целями и средствами, но подобным образом суть переживания, состоящие из интенционального потока, каждое - в соответствии со своим устойчивым типом.

Универсальная задача феноменологической психологии состоит в систематическом изучении типов и форм интенциональных переживаний, а также в редукции их структур к первичным интенциям и таким образом в изучении природы психического, а также постижении душевной жизни.

Значимость этих исследований, очевидно, выйдет далеко за рамки познания собственной душевной жизни психолога. Ибо психическая жизнь может быть раскрыта для

нас не только в самосознании, но и в нашем сознании других "я". Этот последний источник дает нам нечто большее, чем просто удвоение того, что мы находим в нашем самосознании, поскольку он устанавливает различия между "собственным" и "чужим", которые мы переживаем, и обнаруживает для нас, таким образом, характеристики "жизни сообщества". Следовательно, дальнейшая задача, которую ставит себе феноменологическая психология - это раскрытие интенций, из которых складывается "жизнь сообщества".

## 2. Феноменолого-психологическая и эйдетическая редукции.

Феноменологическая психология включает в себя изучение опыта своего собственного "Я" и на его основе опыта других Я, а также опыта сообщества. Однако еще не ясно, может ли она при этом быть полностью свободной от каких бы то ни было психофизических примесей. Можно ли достичь подлинно чистого опыта своего Я и чисто психических данных. Даже после брентановского открытия интенциональности как основного свойства психического, эта трудность делала слепыми психологов в отношении возможности феноменологической психологии. Психолог находит свой собственный опыт всюду в соединении с "внешним" опытом и внепсихическими реалиями. Данное в опыте внешнее не принадлежит интенциональной "внутренней жизни", хотя сам опыт принадлежит ей как опыт внешнего. Феноменолог, который хочет лишь фиксировать феномены и познавать исключительно свою собственную "жизнь", должен практиковать эпохэ. Он должен наложить запрет на любую обычную объективную "позицию" и отказаться от любого суждения, касающегося объективного мира. Опыт сам по себе останется таким, каким он был, опытом этого дома, этого тела, этого мира в целом, в том или ином присущем ему образе. Ибо невозможно описать никакое интенциональное переживание, пусть даже оно является "иллюзорным", переживанием самопротиворечащего суждения и т.п., не описывая того, что, как таковое, присутствует в переживании как объект познания.

Наше универсальное эпохэ заключает, как мы говорим, мир в скобки, исключает мир (который просто здесь есть), из поля субъекта, представляющего на его месте так-то и так-то переживаемый-воспринимаемый-вспоминаемый-выражаемый в суждении-мыслимый-оцениваемый и пр. мир как таковой, "заключенный в скобки" мир. Является не мир или часть его, но "смысл" мира. Чтобы войти в сферу феноменологического опыта, мы должны отступить от объектов, полагаемых в естественной установке, к многообразию модусов их явлений, к объектам "заключенным в скобки".

Феноменологическая редукция к феноменам, к чисто психическому требует двух уровней. Первый - систематическое и радикальное эпохэ всякой объективирующей "позиции" в переживании, как в отношении рассмотрения отдельных феноменов, так и в отношении целостной структуры душевной жизни. Второй - максимально полная фиксация,



постижение и описание тех многообразных "явлений", которые уже не суть "объекты", но "единицы" "смысла". Таким образом, феноменологическое описание имеет два направления: поэтическое, или описание акта переживания, и ноэтическое, или описание "того, что пережито". Феноменологический опыт есть единственный опыт, который может быть назван "внутренним" в полном смысле слова; его осуществление практически не имеет границ. И так как подобное "заклучение в скобки" объективного и описание того, что затем "является" ("ноэма" в "ноэсисе") может быть произведено и над "жизнью" другого Я, которую мы можем себе представить, "редуктивный" метод может быть распространен из сферы своего собственного опыта на опыт других Я. И далее, общность, опыт которой нам дает сознание общности, может быть редуцирована не только к интенциональным полям индивидуального сознания, но также посредством интересубъективной редукции к тому, что их объединяет, а именно, феноменологическому единству жизни общности. Расширенное таким образом психологическое понятие внутреннего опыта достигает своей полноты.

Однако к душе относится нечто большее, чем только единство многообразия "интенциональной жизни", с ее нераздельными комплексами "смысловых единиц". Ибо от интенциональной жизни неотделим "эго-субъект", который сохраняется как идентичное эго, или "полюс", по отношению ко всем отдельным интенциям и формирующимся на их основе "склонностям". Таким образом, феноменологически редуцированная и конкретно постигнутая интересубъективность есть "общность" "личностей", участвующих в интересубъективно сознательной жизни.

Феноменологическая психология может быть очищена от всех эмпирических и психофизических элементов, но, будучи таким образом очищенной, она не может получить доступ к "обстоятельствам дел" ("matters of fact"). Любое замкнутое поле может быть рассмотрено в отношении его "сущности", его эйдоса, и мы можем пренебречь фактической стороной наших феноменов и использовать их только как "примеры". Мы не будем обращать внимания на индивидуальную душевную жизнь и общности для того, чтобы изучить их а priori, их "возможные" формы. Наша установка будет "теоретической", она всматривается в инвариантное, изучая вариации, и открывает типическую сферу а priori. Становится явной типическая особенность любого психического факта. Психологическая феноменология должна основываться на эйдетической феноменологии.

Феноменология восприятия тел, например, не будет отчетом о тех или иных реально имеющих место или ожидающихся восприятиях, но выявлением инвариантной "структуры", без которой невозможно ни отдельное восприятие тела, ни длительность их взаимосвязи. Феноменологическая редукция открывает феномены действительно внутреннего опыта; эйдетическая редукция сущностные формы сферы психического бытия. В настоящее время

требуют, чтобы философия соответствовала точности естествознания. Будучи когда-то неопределенным, индуктивным и эмпирическим, естествознание обязано современными своими характеристиками априорной системе форм постижимой природы как таковой, которая развита в таких дисциплинах, как чистая геометрия, законы движения, времени и т.д. Методы естествознания и психологии совершенно различны, но последняя, так же как первая, достигает точности посредством рационализации "сущностного".

### 3. Трансцендентальная феноменология.

Можно сказать, что трансцендентальная философия началась с Декарта, а феноменологическая психология - с Локка, Беркли и Юма, хотя последняя появилась вначале не как метод или дисциплина, служащая целям психологии, но как попытка решения трансцендентальной проблемы, сформулированной Декартом. Тема, развитая в "Метафизических размышлениях", осталась доминирующей темой в той философии, которая из нее возникла. Согласно этой философии, любая реальность и мир в целом, который мы воспринимаем как существующий, существует, можно сказать, только в качестве содержания наших собственных представлений, как нечто высказанное в суждениях или, лучше сказать, прошедшее проверку в процессе познания. Этого импульса было достаточно для всех известных нам правомерных и неправомерных вариантов [трансцендентальной проблемы].

Декартовское сомнение открыло прежде всего "трансцендентальную субъективность", первой концептуальной обработкой которой и было его EGO COGITO. Но картезианское трансцендентальное "MENS" стало затем "Человеческим разумом", исследование которого предпринял Локк; исследование же Локка, в свою очередь, оказалось психологией внутреннего опыта. И поскольку Локк полагал, что его психология может охватить трансцендентальные проблемы, ради которых он и принялся за свое исследование, он стал основателем ложной психологической философии, которая оказалась живучей потому, что никто не исследовал понятия "субъективного" в его двойственном значении. Но если поставить трансцендентальную проблему должным образом, то двусмысленность "субъективного" становится явной, и при этом устанавливается, что феноменологическая психология имеет дело с одним его значением, тогда как трансцендентальная феноменология - с другим.

В этой статье основное внимание уделяется феноменологической психологии, отчасти потому, что она представляется удобной ступенью для перехода к философии, и отчасти потому, что она находится ближе к обыденной установке, чем трансцендентальная феноменология. Психология, в рамках как эйдетических, так и эмпирических дисциплин, - это "позитивная" наука, с ее "естественной установкой" и миром как основанием, из

которого она черпает все свои темы, тогда как трансцендентальный опыт трудно реализовать, ибо это "пределный" и "немирской" опыт. Феноменологическая психология, будучи сравнительно новой и совершенно новой в той мере, в какой она пользуется интенциональным анализом, открыта для любой из позитивных наук. И от тех, кто обучился ее методу, требуется лишь постоянное использование возможно более строгим образом ее формального механизма редукции и анализа для раскрытия трансцендентальных феноменов.

Однако не следует сомневаться в том, что трансцендентальная феноменология могла быть разработана независимо от всякой психологии. Открытие двойственной направленности сознания предполагает осуществление обоих видов редукции. Психологическая редукция не выходит за пределы психического на уровне реальности животного мира, ибо психология содействует реальному существованию, и даже ее эйдетика ограничена возможностями реальных миров. Но трансцендентальная проблема стремится объять весь мир со всеми науками, чтобы "подвергнуть сомнению" целое. Декарт заставил нас признать, что мир "возникает" внутри нас и изнутри формирует наши склонности и привычки определенно общий смысл мира и определенный смысл его компонентов есть нечто, что мы сознаем в процессе восприятия, представления, пиления, оценки жизни, то есть нечто "конституированное" в том или ином субъективном генезисе.

Мир в его определенностях, мир "в себе и для себя", существует так, как он существует, независимо от того, случается ли мне или кому-либо осознать его. Но когда этот общий мир "проявится" в сознании в человечестве "этого" мира, когда он будет связан с субъективностью, тогда его бытие и способ его бытия приобретает новое измерение, становясь полностью понятным и "проблематичным". Здесь-то и возникает трансцендентальная проблема; это "проявление", это "бытие-для-нас-мира", которое может приобрести свою значимость лишь "субъективно" что это? Мы можем назвать мир "внутренним", поскольку он соотнесен с сознанием, но каким образом этот весьма "общий" мир, чье "имманентное" бытие столь же туманно, как и сознание, в котором он существует", умудряется появляться перед нами во всем многообразии своих "отдельных" аспектов, переживания которых уверяют нас, что и аспекты принадлежат независимому самостоятельно существующему миру? Эта проблема затрагивает также и любой "идеальный" мир, чистых чисел, например, мир "истин в себе". Но ни одно существование или способ существования не являются в целом менее постижимыми, чем мы сами. Каждый сам по себе и в общности, мы, в сознании которых мир обретает свою действительность, будучи людьми, сами принадлежим миру. Должны ли мы поэтому отнести себя к себе самим, чтобы обрести смысл и бытие, принадлежащие к этому миру? Следует ли нам, называя себя на психологическом уровне людьми, субъектами психической жизни, быть в то

же время трансцендентальными по отношению к нам самим и к целому миру, быть субъектами трансцендентальной конституирующей мир жизни? Психическая субъективность, такое - "Я" или "Мы", в повседневном смысле может быть пережита как она в себе при проведении феноменологически-психологической редукции, и при эйдетическом рассмотрении может стать основой для феноменологической психологии. Однако трансцендентальная субъективность, которую из-за скудности языка мы можем вновь называть только "я сам", "мы сами", не может быть обнаружена методом психологической или естественной науки, поскольку она не представляет собой какой-либо части объективного мира, но принадлежит к самой субъективной сознательной жизни, в которой мир и все его содержание созданы для нас", "для меня".

Как люди, существующие в мире психически и телесно, мы суть "явления" для самих себя, часть того, что "мы" конституировали, частицы значений созданных "нами". Схваченное "Я" и "Мы" предполагает скрытое "Я" и "Мы", по отношению к которым они "наличны".

К этой трансцендентальной субъективности дает нам непосредственный доступ трансцендентальный опыт. Так же как в отношении психологического опыта, для того, чтобы достичь чистоты трансцендентального опыта, требуется редукция. Трансцендентальная редукция может рассматриваться как продолжение редукции психологического опыта. Универсальное достигает теперь следующей стадии. Отныне "заключение в скобки" распространяется не только на мир, но и на сферу "душевного". Психолог редуцирует привычный устойчивый мир к субъективности "души", которая сама составляет часть того мира, в котором она обитает. Трансцендентальный феноменолог редуцирует психологически уже очищенную субъективность к трансцендентальной, т.е. к той универсальной субъективности, которая конституирует мир и слой "душевного" в нем.

Я не обзираю более мои переживания, воображения, психологические данные, которые обнаруживает мой психологический опыт: я учусь исследовать трансцендентальный опыт. Я не полагаю более свое собственное существование в сферу своего интереса. Мой интерес сосредоточен теперь на чисто интенциональной жизни, внутри которой происходит мой реальный психологический опыт. Этот шаг поднимает трансцендентальную проблему (проблему смысла бытия трансцендентального, соотнесенного с сознанием до ее действительного уровня. Нам следует признать, что отнесенность к сознанию представляется не только актуальным свойством нашего мира, но с точки зрения эйдетической необходимости - свойством всякого постижимого мира. Мы можем в фантазии как угодно варьировать наш действительный мир. Мы можем превращать его в любой другой мир, который мы в состоянии себе представить, но при этом мы также будем вынуждены

видоизменять и самих себя, а самих себя мы можем видоизменять в границах, предписанных нам природой субъективности. Какой бы мир не создала наша фантазия, он неизбежно становится тем миром, который мы можем иметь в опыте, подтверждать на основе очевидности наших теорий и обитать в нем, действуя практически. Трансцендентальная проблема есть эйдетическая проблема. Мой психологический опыт, восприятие, воображение и т.п. остаются по форме и по содержанию тем, чем они были, но я рассматриваю теперь их в качестве "структур", поскольку непосредственно сталкиваюсь с предельными структурами сознания.

Подобно любой другой осмысленной проблеме, трансцендентальная проблема предполагает не подлежащую сомнению основу, в которой должны быть заключены все средства для ее разрешения. Эта основа есть здесь не что иное, как субъективность жизни сознания вообще, в которой конституируется возможный мир как наличный. С другой стороны, само собой разумеющееся основное требование рационального метода состоит в том, что он не должен смешивать эту положенную и безусловно существующую основу с тем, что в своей универсальности трансцендентальная проблема ставит под вопрос. Сфера этой проблематичности есть область трансцендентальной наивности, она схватывает, следовательно, любой возможный мир как мир просто взятый в естественной установке. Сообразно с этим, все позитивные науки должны быть подвергнуты трансцендентальному эпохе, так же как и все их предметные сферы, а так же, следовательно, психология и вся совокупность того, что в психологии полагается как психическое. Мы бы попали в трансцендентальный круг, если бы искали ответ на трансцендентальный вопрос в психологии, все равно, эмпирической, или эйдетическо-феноменологической. Субъективность и сознание - здесь мы стоим перед парадоксом двойственности (к этому возвращает нас трансцендентальный вопрос) - в самом деле могут не быть той же самой субъективностью и сознанием, с которым и имеет дело психология. Психологическая редукция заменяется трансцендентальной. Трансцендентальное Я и трансцендентальная общность Я, схваченные в полной конкретности, представляют собой трансцендентальную параллель к Я и Мы в обычном и психологическом смысле, опять-таки конкретно схваченном как душа или общность душевной жизни, вместе с психологической жизнью сознания. Мое трансцендентальное Я, очевидно, "отличается" от естественного Я, но никоим образом как некоторое второе Я, к Я, отделенное в обычном смысле слова, так и наоборот, в обычном смысле слова, оно никоим образом не связано с ним или переплетено. Схваченное в полной конкретности, это есть именно поле своего собственного трансцендентального опыта, который каждый раз посредством простого изменения установки должен переходить в ой собственный психологический опыт. В этом переходе устанавливается с

необходимостью тождественность Я; в трансцендентальной рефлексии на этот переход выявляется психологическая объективация как самообъективация трансцендентального Я и это обнаруживается таким образом, как будто в каждом моменте естественной установки затребована апперцепция. Мы должны только осознать: то, что делает психологическую и трансцендентальную сферы опыта параллельными, "тождественность" их значимости, то, что отличает их - есть смена установки; при этом ясно, что психологическая и трансцендентальная феноменологии будут также параллельными. При осуществлении более строгого эпохе психологическая субъективность трансформируется в трансцендентальную, а психологическая intersубъективность - в трансцендентальную intersубъективность. Эта последняя есть та конкретная первооснова, благодаря которой все то, что трансцендируется сознанием, в том числе любая реальность в мире, обретает смысл своего существования. Ибо всякое объективное существование уже по сути своей "относительно" и обязано своей природой единству интенции, которая будучи установлена согласно трансцендентальным законам, порождает сознание с его характером веры и убеждений.

#### **7. Социологический подход к изучению культуры и её феноменов (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман)**

**П. Бергер, Т. Лукман. Социальное конструирование реальности - М.: «Медиум», 2005, С.89-113.**

Истоки институционализации.

Всякая человеческая деятельность подвергается хаби́туализации (т.е. опривычиванию). Любое действие, которое часто повторяется, становится образцом, впоследствии оно может быть воспроизведено с экономией усилий и *ipso facto* осознано как образец его исполнителем. Кроме того, хаби́туализация означает, что рассматриваемое действие может быть снова совершено в будущем тем же самым образом и с тем же практическим усилием. Это касается деятельности как в социальной сфере, так и вне ее. Даже изолированный индивид на вошедшем в поговорку пустынном острове делает свою деятельность привычной. Когда он просыпается утром и возобновляет свои по-пытки построить каноэ из спичек, он может бормотать себе под нос "Попробую-ка я снова" по мере того как он приступает к процедуре, состоя-щей, скажем, из десяти шагов, и делает первый шаг. Другими словами, даже одинокий человек находится в компании тех действий, которые он должен совершить.

Конечно, действия, ставшие привычными, сохраняют для индивида свой многозначительный характер, хотя значения, которые они содержат, включаются в качестве

рутинных в общий запас знания, считающийся само собой разумеющимся и наличным для его планов в будущем. Важным психологическим последствием хабиитуализации оказывается уменьшение различных выборов. Хотя в теории могут существовать сотни способов проектирования строительства каноэ из спичек, в процессе хабиитуализации они сводятся к одному. Это освобождает индивида от бремени "всех этих решений", принося психологическое облегчение <...>. Хабиитуализация предусматривает направление и специализацию деятельности, которых недостает биологическому аппарату человека, ослабляя тем самым аккумуляцию напряжения как следствия ненаправленных влечений. И, предусматривая стабильную основу протекания человеческой деятельности с минимумом затрат на принятие решений в течение большей части времени, хабиитуализация освобождает энергию для принятия решений в тех случаях, когда это действительно необходимо. Другими словами, задний план опривыченной деятельности предоставляет возможности переднему плану для рассуждения и инновации.

В терминах значений, которые человек придает своей деятельности, благодаря хабиитуализации становится необязательно определять каждую ситуацию заново, шаг за шагом. Огромное разнообразие ситуаций может быть отнесено к разряду тех определений, которые были даны раньше. И тогда можно предвидеть действия, которые нужно совершить в этих ситуациях. Даже альтернативным вариантам поведения можно придать стандартные значения.

Эти процессы хабиитуализации, предшествующие любой институционализации, могут быть применены и к гипотетическому уединенному индивиду, удаленному от какого-либо социального взаимодействия. Тот факт, что даже такой уединенный индивид, предположительно сформировавшийся как Я (что следовало бы предположить и в нашем случае со строителем каноэ из спичек), будет делать свою деятельность привычной в соответствии со своим биографическим опытом в мире социальных институтов, предшествовавшим его изоляции, в данный момент нас не интересует. На практике наиболее важная часть хабиитуализации человеческой деятельности сопряжена с процессом институционализации. И тогда встает вопрос, как же возникают институты.

<...>Институт исходит из того, что действия типа X должны совершаться деятелями типа X. Например, правовой институт устанавливает правило, согласно которому головы будут рубить особым способом в особых обстоятельствах и делать это будут определенные типы людей (скажем, палачи, представители нечистой касты, девственницы определенного возраста или те, кто назначен жрецами).

Далее, институты предполагают историчность и контроль. Взаимные типизации действий постепенно создаются в ходе общей истории. Они не могут быть созданы

момента. Институты всегда имеют историю, продуктом которой они и являются. Невозможно адекватно понять институт, не понимая исторического процесса, в ходе которого он был создан. Кроме того, институты уже благодаря самому факту их существования контролируют человеческое поведение, устанавливая предопределенные его образцы, которые придают поведению одно из многих, теоретически возможных направлений. Важно подчеркнуть, что этот контролирующий характер присущ институционализации как таковой, независимо от и еще до того, как созданы какие-либо механизмы санкций, поддерживающих институт. <...> Сказать, что часть человеческой деятельности была институционализирована, - уже значит сказать, что часть человеческой деятельности была подвергнута социальному контролю. Дополнительные механизмы контроля требуются лишь в том случае, если процессы институционализации не вполне успешны. Так, на-пример, законом может быть предусмотрено рубить головы тем, кто нарушает инцестуозные табу. Эта мера может быть необходимой, так как имелись случаи нарушения табу. Однако маловероятно, что эта санкция будет сохраняться постоянно (видимо, лишь до тех пор, пока институт инцестуозных табу не исчезнет в процессе его дезинтеграции, особый случай чего нет нужды освещать здесь). Поэтому нет смысла говорить, что человеческая сексуальность контролируется обществом посредством отсечения головы определенным индивидам; скорее это происходит посредством ее институционализации в ходе конкретного исторического развития. <...> В действительности, институты, как правило, появляются в довольно многочисленных общностях. Однако важно подчеркнуть, что в теории процесс институционализации взаимной типизации будет иметь место даже в том случае, если только два индивида начинают взаимодействие заново. Зачатки институционализации появляются в каждой социальной ситуации, продолжающейся какое-то время. Предположим, что две личности из совершенно разных социальных миров начинают взаимодействовать. Говоря слово "личности", мы предполагаем, что два индивида сформировали свои Я, что, конечно, могло произойти лишь в социальном процессе. Так что в данный момент мы исключаем случаи Адама и Евы, или двух "диких" детей, встречающихся в первобытных джунглях. Мы предполагаем, что два индивида прибывают на место встречи из социальных миров, исторически сформировавшихся на отдалении друг от друга, и поэтому их взаимодействие происходит для них обоим. Можно было бы представить "Пятницу", встречающего наше-го знакомого, строящего каноэ из спичек на пустынном острове, при этом первый пусть был бы папуасом, а второй - американцем. Однако в таком случае есть вероятность, что американец мог читать или, по крайней мере, слышать историю Робинзона Крузо, а это придает ситуации некоторую предопределенность, по крайней мере, для него. Лучше назовем их просто А и В.



По мере того как А и В взаимодействуют каким бы то ни было образом, типизации будут со-здаваться довольно быстро. А наблюдает за тем, что делает В. Он приписывает мотивы действиям В; глядя, как действие повторяется, типизирует мотивы как повторяющиеся. По мере того как В продолжает совершать действия, А уже в со-стоянии сказать себе: "А-а, он снова это делает". В то же время А в состоянии допустить, что В де-лает то же самое по отношению к нему. С самого начала А и В допускают эту взаимность типиза-ции. В ходе их взаимодействия эти типизации будут проявляться в специфических образцах поведения. То есть А и В будут играть роли по отно-шению друг к другу. Это будет происходить даже в том случае, если каждый продолжает совершать действия, отличные от действий других. Появится возможность принятия роли другого по отношению к одним и тем же действиям, совершаемым обоими. То есть А будет незаметно приме-рять к себе роли, все время повторяемые В, делая их образцами своего ролевого поведения. Например, роль В в сфере приготовления пищи не только типизируется А в качестве таковой, но и становится составным элементом собственной роли А в аналогичной сфере деятельности. Таким образом, возникает совокупность взаимно типизированных действий, хабиитуализированных для каждого в ролях, некоторые из которых они играют отдельно, а некоторые - сообща. Несмотря на то, что эта взаимная типизация еще далека от институционализации (пока присутствуют только два индивида, нет возможности для типологии деятелей), ясно, что институционализация уже присутствует здесь.

На этой стадии можно спросить, что нового приобретает каждый индивид при этом. Наиболее важным приобретением является то, что теперь каждый может предвидеть действия другого. Значит, их взаимодействие становится предсказуемым. "Он делает это снова" превращается в "Мы делаем это снова". Это значительно ослабляет напряжение обоих. Они берегут время и усилия не только при решении внешних задач, в которое они вовлечены порознь или сообща, но и в терминах своих индивидуальных психологических затрат. Теперь их совместная жизнь определяется более обширной сферой само собой разумеющихся рутинных действий. Многие действия теперь не требуют большого внимания. И любое действие одного из них больше не является источником удивления и потенциальной опасности для другого. Напротив, повседневная жизнь становится для них все более тривиальной. Это означает, что два индивида конструируют задний план - в указанном выше смысле, - который будет способствовать стабилизации, как их отдельных действий, так и взаимодействия. Конструирование этого заднего плана рутинных действий в свою очередь делает возможным разделение труда между ними, открывая дорогу инновациям, которые требуют более высокого уровня внимания.

<...> Расширим несколько нашу парадигму и представим, что у А и В есть дети. Тогда ситуация качественно меняется. Появление третьих лиц меняет характер социального взаимодействия, существующего между А и В, оно будет меняться и дальше по мере присоединения все новых индивидов. Институциональный мир, существовавший в первоначальной ситуации - *in statu nascendi* - А и В, теперь передается другим. В этом процессе институционализация сама совершенствуется. Хабитуализации и типизации, совершаемые в совместной жизни А и В - эти образования, которые до сих пор еще имели качество *ad hoc* представлений двух индивидов, теперь становятся историческими институтами. С обретением историчности этим образованиям требуется совершенно иное качество, появляющееся по мере того, как А и В начали взаимную типизацию своего поведения, качество это - объективность. Это означает, что институты, которые теперь выкристаллизовались (например, институт отцовства, как он видится детям), воспринимаются независимо от тех индивидов, кому "довелось" воплощать их в тот момент. Другими словами, институты теперь воспринимаются как обладающие своей собственной реальностью; реальностью, с которой индивид сталкивается как с внешним и принудительным фактом.

Пока зарождающиеся институты только создаются и поддерживаются лишь во взаимодействии А и В, их объективность остается незначительной, легко изменяемой, почти игровой, даже когда они достигают определенной степени объективности благодаря одному лишь факту их создания. Если выразить это несколько иначе, ставший рутинным задний план деятельности А и В остается довольно доступным для обдуманного вмешательства со стороны А и В. Хотя однажды установленные, рутинные действия имеют тенденцию упорно сохраняться, возможность их изменения и даже аннулирования остается в сознании. Только А и В ответственны за конструирование этого мира. А и В в состоянии изменить или аннулировать его. Более того, пока они сами создают этот мир в ходе их общей биографии, которая на их памяти, созданный таким образом мир кажется им абсолютно прозрачным. Они понимают мир, который создан ими. Все это меняется в процессе передачи новому поколению. Объективность институционального мира "увеличивается" и "укрепляется" не только для детей, но и (благодаря зеркальному эффекту) для родителей тоже. Формула "Мы делаем это снова" теперь заменяется формулой "Так это делается". Рассматриваемый таким образом мир приобретает устойчивость в сознании, он становится гораздо более реальным и не может быть легко изменен. Для детей, особенно на ранней стадии социализации, он становится их миром. Для родителей он теряет свое игровое качество и становится "серьезным". Для детей переданный родителями мир не является абсолютно прозрачным. До

тех пор, пока они не принимают участия в его создании, он противостоит им как данная реальность, которая, подобно природе, является непрозрачной, по крайней мере, отчасти.

Только сейчас становится возможным говорить о социальном мире вообще, в смысле всеобъемлющей и данной реальности, с которой индивид сталкивается, наподобие реальности природного мира. Только таким образом в качестве объективного мира социальные учреждения могут быть переданы новому поколению. На ранних стадиях социализации ребенок совершенно не способен различать объективность природных феноменов и объективность социальных учреждений. Представляя собой наиболее важную деталь социализации, язык кажется ребенку присущим природе вещей, и он не может понять его конвенциональности. Вещь есть то, чем ее называют, и она не может быть названа как-нибудь еще. Все институты точно так же кажутся уму данными, неизменными и самоочевидными. Даже в нашем практически невероятном случае с родителями, создающими институциональный мир заново, объективность этого мира будет увеличиваться для них по мере социализации их детей, так как объективность, воспринимаемая детьми, будет отражать их собственное восприятие этого мира. Конечно, на практике институциональный мир, передаваемый большинством родителей, уже имеет характер исторической и объективной реальности. Процесс передачи этого мира просто усиливается родительским восприятием реальности. Хотя бы только потому, что если кто-то говорит: "Именно так это делается", то он сам довольно часто верит в это.

Институциональный мир тогда воспринимается в качестве объективной реальности. У него есть своя история, существовавшая до рождения индивида, которая недоступна его индивидуальной памяти. Он существовал до его рождения, и будет существовать после его смерти. Сама эта история, как традиция существующих институтов, имеет характер объективности. Индивидуальная биография воспринимается как эпизод в объективной истории общества. Институты в качестве исторических и объективных фактичностей предстают перед индивидом как неоспоримые факты. В этом отношении институты оказываются для индивида внешними, сохраняющими свою реальность, независимо от того, нравится она ему или нет. Он не может избавиться от них. Институты сопротивляются его попыткам изменить их или обойтись без них. Они имеют над ним принудительную власть и сами по себе, благодаря силе своей фактичности, и благодаря механизмам контроля, которыми обычно располагают наиболее важные институты. Объективная реальность институтов не становится меньше от того, что индивид не понимает их цели и способа действия. Он может воспринимать большие сектора социального мира как непостижимые и даже подавляющие своей непрозрачностью, но, тем не менее, реальные. До тех пор, пока институты существуют как внешняя реальность, индивид не может понять их посредством

интроспекции. Он должен "постараться" изучить их так же, как он изучает природу. Это остается верным, несмотря на то, что социальный мир в качестве созданной чело-веком реальности потенциально доступен его пониманию таким способом, который невозможен в случае понимания природного мира.

<...> В связи с историзацией и объективацией институтов становится необходимой и разработка специальных механизмов социального контроля. Отклонение от институционально "запрограммированного" образа действий оказывается вероятным, как только институты становятся реальностями, оторванными от первоначальных конкретных социальных процессов, в контексте которых они возникают. Проще говоря, более вероятно, что отклоняться индивид будет от тех программ, которые установлены для него другими, чем от тех, которые он сам для себя устанавливает. Перед новым поколением встает проблема выполнения существующих правил, и для его включения в институциональный порядок в ходе социализации требуется введение санкций. Институты должны утверждать свою власть над индивидом (что они и делают) независимо от тех субъективных значений, которые он может придавать каждой конкретной ситуации. Должен постоянно сохраняться и поддерживаться приоритет институциональных определений ситуации над попытками индивида определить их заново. Детей следует "научить вести себя", и, однажды научившись, они должны "придерживаться этой линии поведения". То же самое, конечно, касается и взрослых. Чем более поведение институционализировано, тем более предсказуемым, а значит, и контролируемым оно становится. Если социализация была успешной, то откровенно принудительные меры применяются выборочно и осторожно. Большую часть времени поведение будет "спонтанным" в рамках институционально установленных каналов. Чем более само собой разумеющимся является поведение на уровне значений, тем меньше возможных альтернатив остается институциональным "программам" и тем более предсказуемым и контролируемым будет поведение.

### **8. Методология исследования культуры с позиций философской герменевтики.**

**Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. - М.: Прогресс, 1988, -704 с.**

Мы спрашиваем в первую очередь: с чего начинается герменевтическая работа? Какие следствия имеет для понимания принадлежность к определенной традиции, это непременно герменевтическое условие? Вспомним о герменевтическом правиле, гласящем, что целое следует понимать, исходя из частного, а частное — исходя из целого. Это правило было

выработано античной риторикой; герменевтика Нового времени перенесла его с ораторского искусства на искусство понимания. И там и здесь имеется круговое соотношение. Смысловая антиципация, направленная на целое, становится эксплицитным пониманием благодаря тому, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое.

Мы это знаем по изучению древних языков. Нас учили, что предложение «конструируется» до того, как мы попытаемся понять его отдельные части в их языковом значении. Это конструирование, однако, само руководствуется определенным смыслоожиданием, вытекающим из всего предшествующего. Разумеется, это ожидание подлежит коррекции, если того требует текст. Это значит, что ожидание перестраивается и текст объединяется в целостность определенного мнения при ином смыслоожидании. Так процесс понимания постоянно переходит от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понятого смысла. Соответствие всех частных целому суть критерий правильности понимания. Отсутствие такого соответствия означает неверность понимания.

Шлейермахер произвел дифференциацию этого герменевтического круга (часть — целое) как с его объективной, так и субъективной стороны. Подобно тому, как отдельное слово входит в контекст предложения, так и отдельный текст входит в контекст всех произведений данного автора, и эти последние в свою очередь принадлежат целому данного литературного жанра или соответственно литературы вообще. С другой стороны, тот же самый текст, взятый как результат некоего творческого мгновения, входит в целостность душевной жизни автора. Лишь подобная целостность объективного и субъективного рода завершает процесс понимания.

Впоследствии Дильтей, присоединяясь к этой теории, говорит о «структуре» и о «центрировании в средоточии», из которого вытекает понимание целого. Тем самым он переносит на исторический мир то, что с давних пор служило основным принципом всякой интерпретации текстов, а именно что текст должен быть понят из него самого.

Встает, однако, вопрос, насколько удовлетворительно понято таким образом круговое движение понимания. Здесь следует обратиться к результатам нашего анализа герменевтики Шлейермахера. То, что Шлейермахер называл субъективной интерпретацией, можно оставить в стороне. Стремясь понять какой-либо текст, мы переносимся вовсе не в душевное состояние автора, но, если уж вообще говорить о перенесении, в ту перспективу, в рамках которой другой (то есть автор) пришел бы к своему мнению. Это означает, однако, не что иное, как стремление действительно посчитаться с фактической правотой того, что говорит другой. Если мы хотим понять, мы пытаемся даже усилить его аргументы. Так происходит уже в устной беседе. В еще большей степени это относится к пониманию письменных

текстов: мы движемся в таком измерении осмысленного, которое само по себе понятно и потому никак не мотивирует обращение к субъективности другого. Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу.

Однако и объективная сторона этого круга, как ее описывает Шлейермахер, не затрагивает сути дела. Мы уже видели: цель всякого взаимопонимания, всякого понимания есть достижение согласия в том, что касается самого дела. Задачей герменевтики с давних пор было установление отсутствующего или восстановление нарушенного согласия. Это подтверждает и история герменевтики; достаточно вспомнить, к примеру, эпоху Августина, когда требовалось связать Ветхий завет с христианской новой вестью, или ранний протестантизм, перед которым стояла та же задача, или, наконец, эпоху Просвещения, где, правда, уже происходит нечто, похожее на отказ от согласия, поскольку ставится задача достижения «совершенного понимания» текста исключительно на путях исторической интерпретации. Чем-то качественно новым предстает обоснование универсального исторического сознания у романтиков и Шлейермахера, уже не считающих обязательные формы той традиции, из которой они исходят и в которой по-прежнему пребывают, незыблемой основой всего герменевтического процесса.

Еще один из непосредственных предшественников Шлейермахера, филолог Фридрих Аст, смотрел на задачи герменевтики с принципиально содержательной точки зрения; он говорил о том, что герменевтика должна установить согласие между античностью и христианством, между вновь открытой подлинной античностью и христианской традицией. Это требование является чем-то новым по сравнению с выдвинутыми Просвещением хотя бы потому, что подобная герменевтика уже не меряет традицию мерками естественного разума и не отрицает ее. Поскольку, однако, она стремится привести обе традиции, в рамках которых осознает самое себя, к осмысленному соответствию, она придерживается в принципе той задачи, которую ставила себе вся предшествующая герменевтика: достичь в понимании содержательного согласия.

Но когда Шлейермахер и вслед за ним наука XIX века поднимаются над «партикулярностью» подобного примирения античности и христианства и постигают задачу герменевтики в ее формальной всеобщности, то им удается достичь созвучия с идеалом объективности, выработанным в науках о природе, однако лишь благодаря тому, что их герменевтическая теория уже не считается с конкретностью исторического сознания.

В противоположность этому хайдеггеровское описание и экзистенциальное обоснование герменевтического круга означают некий решительный поворот. Конечно, о круговой структуре понимания уже шла речь в герменевтической теории XIX века, однако

лишь в рамках формального отношения частного и общего или субъективного рефлекса этих отношений: предвосхищающего предварения общего и его последующей экспликации в частном. Согласно этой теории, круговое движение понимания происходит туда и обратно в пределах текста и снимается в его законченном понимании. Эта теория достигает своей логической вершины в учении Шлейермахера о наитии, благодаря которому мы полностью переносимся в душевное состояние автора и уже с этой точки зрения разрешаем все загадки и странности, встречающиеся в тексте. В противоположность этому Хайдеггер описывает круг так, что предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста. Круг целого и части находит в законченном понимании не свое разрешение, но, напротив, свое подлиннейшее осуществление, воплощение.

Круг, таким образом, имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен,— он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка — мы сами порождаем ее, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути. Круг понимания, таким образом, вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания.

Смысл этого круга, лежащего в основе всякого понимания, имеет, тем не менее, дальнейшие герменевтические следствия, которые можно было бы назвать «предвосхищением завершенности». Это, очевидным образом, тоже есть некая формальная предпосылка, направляющая всякое понимание. Она гласит, что понятным является лишь то, что действительно представляет собою законченное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, то есть если текст непонятен,— лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность. Правила, которым мы следуем при этих критико-текстологических изысканиях, могут быть оставлены в стороне, поскольку и здесь суть дела в том, что их верное применение неотделимо от содержательного понимания текста.

Тем самым предвосхищение завершенности, руководящее всем нашим пониманием, оказывается всякий раз содержательно определенным. Предполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает,— читатель постоянно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте. Подобно тому, как

адресат какого-либо письма понимает содержащиеся в нем известия, и для начала смотрит на вещи глазами отправителя, то есть считает истинным сообщаемое этим последним, - а вовсе не стремится, к примеру, понять странные мнения автора письма в качестве таковых, - точно так же мы понимаем дошедший до нас текст на основании смыслоожиданий, почерпнутых из нашего собственного предварительного отношения к существу дела. И подобно тому, как мы верим сообщениям нашего корреспондента потому, что он был непосредственным свидетелем сообщаемого или вообще лучше знает о нем,— точно так же для нас всегда принципиально открыта возможность того, что дошедший до нас текст знает дело лучше, чем допускает наше собственное предположение. Лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению «понять» текст — психологически или исторически — как чужое мнение. Таким образом, предрассудок завершенности содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что текст должен в совершенстве высказать свое мнение, но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина.

Этим еще раз подтверждается наш тезис, что понять означает, прежде всего, понять само дело и лишь во вторую очередь — выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу. Это решает вопрос о том, что может быть осуществлено в качестве целостного смысла, а тем самым и вопрос о применении предвосхищения завершенности. Итак, смысл сопринадлежности, то есть момент традиции в историко-герменевтической установке, осуществляется благодаря общности основополагающих предрассудков. Герменевтика должна исходить из того, что тот, кто хочет понять, соотнесен с самим делом, обретающим голос вместе с историческим преданием, и связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которая несет нам предание. С другой стороны, герменевтическое сознание отдает себе отчет в том, что его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции. И действительно, в основе герменевтической задачи лежит полярность близости и чуждости; однако эту полярность не следует понимать вместе с Шлейермахером психологически, как напряжение, скрывающее в себе тайну индивидуальности; ее следует понимать подлинно герменевтически, то есть, принимая во внимание, прежде всего, момент сказанности: язык, на котором обращается к нам предание, сказание, которое она нам рассказывает. Здесь тоже есть напряжение. Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание, есть промежуточная позиция между понимаемой исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. Эта «промежуточность» и есть истинное место герменевтики.



Из промежуточного положения, в которое поставлена герменевтика, следует, что ее задача заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается. Однако далеко не все эти условия суть «способ» или «метод», которые мы в качестве понимающих могли бы применять по собственному усмотрению. Скорее они должны быть нам даны. Предрассудки и предвзятости, владеющие сознанием интерпретатора, не находятся в его свободном распоряжении. Он не может с самого начала отделить продуктивные предрассудки, делающие понимание возможным, от тех, которые препятствуют пониманию и ведут к недоразумениям.

Скорее, такое разделение должно происходить в процессе самого понимания, и потому герменевтике следует поставить вопрос о том, как же оно происходит. А это означает, что на передний план должно выдвигаться то, что предшествующая герменевтика оставляла целиком в тени: временное отстояние и его значение для понимания.

Проясним это для начала путем отталкивания от герменевтической теории романтизма. Мы помним, что понимание мыслилось там как воспроизведение некоей изначальной продукции. Поэтому мог быть провозглашен девиз: понимать автора лучше, чем он сам себя понимал. Выяснив происхождение этого тезиса и его связь с эстетикой гениальности, мы вынуждены, однако, вновь обратиться к нему, поскольку в свете наших настоящих размышлений он получает новое значение.

То, что позднейшее понимание обладает по отношению к изначальной продукции принципиальным преимуществом и потому может быть признано более глубоким, не столько объясняется позднейшим осознанием, уравнивающим, но мнению Шлейермахера, интерпретатора с автором, сколько, напротив, свидетельствует о неснимаемом различии между ними — различии, заданном исторической дистанцией. Каждая эпоха понимает дошедший до нее текст по-своему, поскольку он принадлежит целостности исторического предания, к которому она проявляет фактический интерес и в котором стремится понять самое себя. Действительный же, обращающийся к интерпретатору смысл текста не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой. По крайней мере, он этим не исчерпывается. Ведь он всегда определяется также исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, а следовательно, и всем объективным ходом истории в целом. Такой автор, как Хладениус, еще не оттесняющий понимание в сферу исторического, со всей наивностью и непредвзятостью отдает себе в этом отчет, утверждая, что сам автор текста не обязательно понимает его истинный смысл, а потому интерпретатор часто может и должен понимать больше, чем он. Это утверждение имеет принципиальное значение. Не только от случая к

случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание. Поэтому понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Пожалуй, неверно в связи с этим продуктивным моментом, заложенным в понимании, говорить о том, что мы понимаем лучше. В действительности понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчетливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с тем неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы понимаем иначе — если мы вообще понимаем.

Разумеется, подобное представление о понимании полностью разрывает круг, очерченный романтической герменевтикой. Поскольку речь идет теперь не об индивидуальности и ее мнениях, но о фактической истине, постольку и текст предстает не как простое жизненное проявление, но принимается всерьез в его притязании на истину. То, что и это, более того: именно это, называется «пониманием», разумелось когда-то само собой — напомним хотя бы еще раз приводившуюся цитату из Хладениуса [см. с. 231]. Однако это измерение герменевтической проблемы было дискредитировано историческим сознанием и тем психологическим оборотом, который придал герменевтике Шлейермахер; возвращение к нему стало возможным лишь после того, как выступили на свет апории историзма и привели в итоге к новому принципиальному повороту, решающий толчок которому был дан, на мой взгляд, Хайдеггером. Ведь лишь исходя из того онтологического оборота, который Хайдеггер придал пониманию в качестве «экзистенциала», лишь исходя из временной интерпретации, данной им способу бытия тут-бытия, можно осмыслить временное отстояние в его герменевтической плодотворности.

Однако время вовсе не является прежде всего пропастью, которую следует преодолеть, поскольку она отделяет и отдаляет,— время в действительности суть несущее основание того свершения, в котором коренится настоящее. Временное отстояние, таким образом, вовсе не следует преодолевать. Подобное требование — это скорее наивная предпосылка историзма, утверждающая, что мы должны погрузиться в дух изучаемой эпохи, должны мыслить ее понятиями и представлениями, а вовсе не своими собственными, чтобы таким образом добиться исторической объективности. В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени как позитивную и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание. Не будет преувеличением говорить здесь о подлинной продуктивности свершения. Нам всем знакомо своеобразное бессилие, охватывающее нас в тех случаях, когда временная дистанция не дает нам твердых критериев для суждения. Так, суждение о современном искусстве представляется научному сознанию

мучительно ненадежным делом. Очевидно, что мы подходим к таким произведениям с нашими неконтролируемыми предрассудками, с предпосылками, которые владеют нами до такой степени, что мы уже не способны их осознать, и которые сообщают современному нам произведению резонанс, не соответствующий его действительному содержанию, его действительному значению. Лишь отмирание всех актуальных связей делает зримым подлинный облик произведения и создает тем самым возможность такого его понимания, которое может претендовать на обязательность и всеобщность.

Опыт такого рода и привел, в рамках исторической науки, к представлению о том, что объективное познание достижимо лишь при наличии определенной исторической дистанции. Суть какого-либо дела, его подлинное содержание выделяется из актуальности преходящих обстоятельств лишь с течением времени. Обозримость, относительная завершенность исторического события, его удаленность от сиюминутности оценок современности действительно являются, в определенном отношении, позитивными условиями исторического понимания. Поэтому молчаливо признаваемая предпосылка исторического метода гласит, что нечто может быть объективно познано в его непреходящем значении лишь тогда, когда оно принадлежит некоему завершенному в себе целому. Другими словами: когда оно в достаточной степени мертво, чтобы вызывать лишь исторический интерес. Только в этом случае кажется возможным преодолеть субъективность наблюдателя. В действительности же мы сталкиваемся здесь с парадоксом, со своего рода научно-теоретическим соответствием старой моральной проблемы: можно ли назвать кого бы то ни было счастливым до его смерти? И если Аристотель показал, какое чрезмерное изощрение человеческой способности суждения порождает такая проблема<sup>30</sup>, то и в нашем случае герменевтическая рефлексия вынуждена установить факт чрезмерного изощрения методологического самоосознания науки. Совершенно верно: там, где какая-либо совокупность исторических явлений вызывает лишь чисто теоретический интерес, там определенные герменевтические требования удовлетворяются сами собою. И сама собой исключается возможность определенных ошибок. Встает, однако, вопрос, исчерпывается ли этим герменевтическая проблема. Очевидно, что временная дистанция имеет еще и другой смысл, помимо отмирания личного интереса к предмету. Она позволяет проявиться подлинному смыслу чего-либо. Однако подлинный смысл текста или художественного произведения никогда не может быть исчерпан полностью; приближение к нему — бесконечный процесс. Приходится не только постоянно вести борьбу со все новыми источниками ошибок, так что подлинный смысл отделяется от разного рода замутнений как бы с помощью фильтрации, но и постоянно открывать все новые источники понимания, выявляющие неожиданные смысловые связи. Временное отстояние, осуществляющее

фильтрацию, является не какой-то замкнутой величиной — оно вовлечено в процесс постоянного движения и расширения. Однако наряду с негативным моментом такой фильтрации мы обнаруживаем и ее позитивное значение для понимания. Оно позволяет не только отмереть предрассудкам, имеющим партикулярную природу, но и проявиться в своем качестве тем, которые направляют истинное понимание.

Именно это временное отстояние, и только оно, позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить истинные предрассудки, благодаря которым мы понимаем, от ложных, в силу которых мы понимаем превратно. Поэтому герменевтически воспитанное сознание включает в себя сознание историческое. Оно стремится осознать собственные, направляющие понимание предрассудки, дабы предание в качестве иного-мнения тоже могло выделиться и заявить о себе. Чтобы вычленил предрассудок в качестве такового, требуется, очевидным образом, приостановить его воздействие. До тех пор пока предрассудок (предсуждение) оказывает на нас определяющее воздействие, мы не знаем и не думаем о нем как о суждении. Как возможно выделить предрассудок в качестве такового? Поставить предрассудок как бы пред собою не удастся, пока он постоянно и незаметно играет свою роль; это становится возможным лишь тогда, когда он приведен, так сказать, в состояние раздражения. Но вызвать подобное состояние способна именно встреча с преданием. Ведь то, что влечет нас к пониманию, должно прежде всего добиться признания самого себя в своем инобытии. Как уже говорилось выше, понимание начинается с того, что нечто к нам обращается. Таково первейшее герменевтическое условие. Мы знаем теперь, что для этого требуется: принципиальное воздержание от собственных предсуждений. Однако всякое воздержание от суждений — а следовательно, и в первую очередь, от предсуждений — имеет, с логической точки зрения, структуру вопроса.

Сущность вопроса заключается в открытии возможностей и в том, чтобы они оставались открытыми. Если, следовательно,— принимая во внимание то, что нам говорит другой человек или текст,— какой-либо предрассудок ставится под вопрос, то это вовсе не значит, что мы его просто отбрасываем в пользу кого-либо или чего-либо другого. Допустить возможность подобного отрешения от себя самих мог, пожалуй, в своей наивности лишь исторический объективизм. В действительности наш собственный предрассудок по-настоящему вводится в игру благодаря тому, что мы ставим его на карту. Только в полной мере участвуя в игре, он способен осознать притязание на истину другого предрассудка и позволить ему тоже в свою очередь участвовать в ней.

Наивность так называемого историзма состоит в том, что он воздерживается от такого рода рефлексии и, полагаясь на методологизм своего подхода, забывает о своей собственной

историчности. Здесь следует апеллировать от плохо понятого исторического мышления к такому, которое должно быть понято лучше. Подлинно историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность. Лишь в этом случае оно перестанет гоняться за призраком исторического объекта как предмета прогрессирующего исследования и научится познавать в этом объекте свое другое, а тем самым познавать свое как другое. Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого — отношение, в котором коренится действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что я называю «историей воздействий». Понимание по существу своему является действенно-историческим свершением.

### **9. Неозволюционизм и системный подход к изучению культуры.**

**Л. Уайт. Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры. Т.**

**1. Интерпретация культуры. Санкт-Петербург.: Университетская книга, 2007, С.439-464.**

Представив культурный процесс в различных аспектах, постараемся осмыслить его теперь как целое.

Как мы уже показали, «культурой» называют определенный порядок или класс феноменов, а именно предметы и явления, связанные с проявлением особой ментальной способности, свойственной исключительно человеческому виду, способностью к символизации. Точнее, культура состоит из материальных предметов — орудий труда, утвари, орнаментов, амулетов и т.д., действий, верований и отношений, которые функционируют в символическом контексте. Она представляет собой сложный экстрасоматический механизм, который определенный вид животных — человек — использует в борьбе за выживание и за существование.

Возможность передавать культуру небиологическими средствами является одним из ее наиболее существенных свойств. Все аспекты культуры — материальный, социальный, идеологический — легко передать другому индивиду, поколению, возрастной группе, другому народу при помощи социальных механизмов. Культуру можно назвать формой социальной наследственности. Таким образом, мы рассматриваем культуру как континуум, как супрабиологический, экстрасоматический порядок предметов и явлений, переходящий с течением времени от одного поколения к другому.

<...> Теперь мы предлагаем вкратце представить эволюцию культуры с момента ее зарождения на антропоидном уровне и до настоящего времени. Мы будем рассматривать род человеческий как единое целое. И аналогичным образом множество различных культур и культурных традиций мы будем рассматривать как единство — как культуру человека. Таким образом, мы ставим перед собой задачу вкратце проследить развитие культуры человека от начала до наших дней.

Вернемся на некоторое время к рассмотрению структуры и функций организации предметов и процессов, или системы, которую мы называем культурой. Культура — это организованная, интегрированная система. Но внутри этой системы можно вычленить подсистемы, или аспекты. Для наших целей мы выделим три подсистемы культуры: технологическую, социальную и идеологическую. Технологическая система состоит из материальных, механических, физических и химических орудий труда вкупе с технологией их использования, позволяющей человеку как представителю животного мира вступать в контакт с окружающей средой. Сюда входят средства производства, средства существования, строительные материалы, средства ведения войны и обороны.

Социальная система состоит из межличностных отношений, выраженных в коллективных или индивидуальных паттернах поведения. Внутри этой системы мы можем, в свою очередь, выделить общественную, экономическую, этическую, политическую, военную, религиозную системы, системы семьи, организации труда, отдыха и т.п.

Идеологическая система состоит из идей, верований, знаний, выраженных посредством членораздельной речи или в иной символической форме. Мифология и теология, легенды, литература, философия, наука, народная мудрость и знания, восходящие к здравому смыслу, тоже входят в идеологическую систему.

Эти три категории составляют культурную систему как целое. Конечно, они взаимосвязаны; каждая влияет на другие и, в свою очередь, испытывает на себе их влияние. Но сила воздействия в разных направлениях неодинакова. Некоторые подсистемы играют в культурном процессе более важную роль, чем другие. Главную роль играет технологическая система. И это вполне соответствует нашим ожиданиям. По-другому быть не может. Человек как биологический вид и, следовательно, культура в целом зависят от материальных вещей, от механических способов приспособления к естественной среде. Человеку нужна пища. Ему нужно укрытие. И ему нужно защитить себя от врагов. Он должен себя этим обеспечить, чтобы выжить, и сделать это он может только при помощи технологических средств. Таким образом, технологическая система первична и наиболее важна по значению; от нее зависят жизнь человека и его культура.

Социальные системы, действительно, носят вторичный и вспомогательный характер по отношению к технологическим системам. Грубо говоря, социальную систему можно определить как организованные усилия людей, направленные на использование средств существования, укрытия, защиты и на-падения. Социальная система — функция технологической системы. Корабль, пишет Чайлд, «и инструменты, которые использовали, чтобы его построить, символизируют всю экономическую систему». Технология выступает как независимая переменная, социальная система — как зависимая переменная. Системы технологии определяют социальные системы, если меняются первые, то неизбежно изменяются последние. «Бронзовый топор, заменивший собой... [каменный топор], — обратимся снова к Чайлду, — не только является большим достижением сам по себе, но и предполагает наличие более развитых экономической и социальной структур».

Идеологические, или философские, системы представляют собой организацию верований, интерпретирующих людской опыт. Но и сам опыт, и его интерпретация в значительной степени обусловлены технологией. Каждому типу технологии соответствует некий тип философии. Если в системе опыта решающая роль отводится *сoup de poing*, то и интерпретация получится соответствующая. И тогда вполне можно говорить о философии и о технологии *soup de poing*. Скотоводческая, земледельческая, металлургическая, индустриальная, милитаризованная технологии — каждая найдет соответствующее выражение в философии. Один тип технологии найдет выражение в философии тотемизма, другой — в астрологии или в квантовой механике.

Но опыт освоения внешнего мира выражается не только в технологии, он также отражается в призме социальной системы. Все свойства и черты общественной, политической, религиозной, экономической, военной и прочих систем отражаются в философии.

<...>Итак, ключ к пониманию роста и развития культуры — технология. <...> С точки зрения зоологии культура — лишь средство поддержания жизни определенного биологического вида, *Homo sapiens*, механизм обеспечения человека пропитанием, укрытием, средствами защиты и нападения, приспособления к космической среде и воспроизводством. Но для того чтобы удовлетворить эти потребности человека, требуется энергия. Поэтому первоочередной функцией культуры становится извлечение энергии и употребление ее на пользу человека. С этой точки зрения культура предстает перед нами как сложная термодинамическая, механическая система. Энергию извлекают и используют при помощи технологических средств. Социальная и философская системы служат одновременно дополнением и отражением технологического процесса. Таким образом,

функционирование культуры как целого определяется необходимым для этого количеством энергии и тем, ка-ким образом она используется.

<...> Итак, мы можем выделить три фактора в любой культурной ситуации или системе: (1) количество энергии, используемое в год на душу населения; (2) эффективность технологических средств, при помощи которых энергия извлекается и ставится на службу человеку; (3) объем произведенных предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека. Принимая фактор влияния окружающей среды за константу, Уровень развития культуры, измеренный исходя из количества произведенных на душу населения предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека, определяется количеством произведенной на душу населения энергии и эффективностью технологических средств, при помощи которых эта энергия используется. <...> Теперь мы можем сформулировать основной закон культурной эволюции: при прочих равных условиях, 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. Разумеется, оба эти фактора могут увеличиваться одновременно. Теперь попробуем проследить историю культурного развития с самого начала.

Если считать культуру механизмом для использования энергии, то она должна где-то эту энергию брать; она должна овладеть в той или иной форме природными ресурсами, чтобы поставить их на службу человеку. Первым источником энергии, который использовался в самых ранних культурных системах, был, конечно, организм самого человека. Мощность человека не очень велика, примерно 1/10 лошадиной силы. Если принять во внимание женщин, детей, стариков, больных и т. д., то в среднем энергетические ресурсы древнейшей культурной системы следует считать за 1/20 лошадиной силы на душу населения. Поскольку уровень культурного развития — количество произведенных предметов и услуг на душу населения — при прочих равных факторах пропорционален количеству затраченной энергии на душу населения в год, древнейшие культуры человечества, основанные на скудных энергетических ресурсах человеческого тела, и сами были простыми, скудными и грубыми. Ни одна культурная система, основанная на энергии человеческого тела, не может сколь бы то ни было долго развиваться. Можно достичь некоторого прогресса за счет увеличения эффективности орудий труда, применяющих эту энергию, но в самом основании заложен предел культурного развития. Мы можем достаточно реально представить себе картину развития культуры, ограниченной в своих ресурсах энергией человека, наблюдая за культурой современных тасманийцев, жителей Огненной земли и андаманцев или изучая палеолитическую культуру Европы.



Если же культура стремится развиваться на основе, выходящей за пределы технологической эффективности и энергетических ресурсов человеческого тела, она должна изобрести новые способы привлечения дополнительного количества энергии из природных ресурсов. В некоторых дописьменных культурных системах в качестве источников энергии использовали огонь, ветер или воду, но нерегулярно и в незначительном количестве. Освоение огня — очень древнее культурное достижение, но лишь с изобретением парового двигателя огонь приобрел важное значение как источник энергии. В ранних культурах огонь был нужен для приготовления пищи, обогрева, отпугивания диких животных и как символ, но не как источник энергии. В более развитых культурах огонь стал использоваться в гончарном деле и в ремесле, но он по-прежнему не использовался как источник энергии: т.е. в этих случаях мы не можем заменить им мышечную силу человека или пересчитать последнюю на силу огня. Лишь в одном контексте в примитивных культурах огонь функционирует как энергия: огнем выжигали сердцевину бревна при изготовлении каноэ. Тут действительно огонь заменил собой мышечную силу. Очевидно, можно привести еще несколько аналогичных примеров. Но в целом до изобретения парового двигателя в эпоху Нового времени культурные системы в очень незначительной степени использовали огонь как источник энергии, который может заменить мышечную силу человека.

Примитивные народы умели сплавлять грузы вниз по течению реки, но до изобретения водяного колеса незадолго до начала нашей эры не было придумано другого способа использовать течение воды как источник энергии для развития культуры. До сравнительно недавних времен ветер не использовался как источник энергии, и он так и не стал сколь бы то ни было существенным источником силы.

Итак, мы видим, что огонь, вода и ветер в очень незначительных количествах использовались как источник энергии на протяжении первых сотен тысяч лет культурной истории. Но первобытный человек знал и использовал для развития культуры еще один источник энергии: речь идет об энергии растений и животных.

Растения, как известно, накапливают и преумножают энергию. В процессе фотосинтеза энергия солнца захватывается и накапливается в форме растительной массы. Жизнь всего животного мира, в конечном счете зависит от солнечной энергии, которую накапливают растения. То есть, все живое зависит от фотосинтеза.

Первые люди так же, как и их дочеловеческие предки, существовали за счет растений и животных. В древнейших культурных системах получили развитие технологии охоты, рыболовства, устройства ловушек для животных, собирательство и т. д. как средства использования источников энергии животного и растительного происхождения. Но присваивать природные ресурсы это одно; преобразовывать и контролировать их — совсем

другое. Прошло примерно 985 тыс. лет культурного развития, прежде чем человек стал культивировать несколько сортов растений и приручил некоторые виды животных, т.е. начал их контролировать. В результате возросшего контроля человека над природой энергетические ресурсы для развития культуры сильно увеличились. <...>

Одомашнивание животных также увеличило энергетические ресурсы для развития культуры, расширив сферу контроля человека над формами энергии. Замена охоты разведением домашних животных позволила значительно повысить эффективность добычи пищи и других продуктов животного происхождения. В экономике охотников животных прежде, чем использовать, следовало умертвить, а после того, как одних животных использовали, надо было настичь и умертвить следующих. Разведение домашних животных позволило человеку потреблять продукты животного происхождения, не сокращая численности стада, а даже преумножая ее. <...>

С развитием земледелия и скотоводства резко увеличилось производство и потребление энергии на душу населения в год, что позволяет ожидать скачка в культурном развитии. Именно это и произошло. <...> Великие города, народы, целые империи возникли на месте прежних поселений, племен, союзов племен — и все это следствие аграрной революции. Одновременно происходил быстрый прогресс во всех ремеслах, искусствах и в интеллектуальном развитии человека. Особенно это заметно в Старом Свете. <...> Прогресс и развитие наблюдались во всех областях культуры.

Но культура в результате расширения энергетических ресурсов, вызванных освоением земледелия и скотоводства, не стала развиваться постоянно и поступательно. Вслед за периодом быстрого роста кривая прогрессивного развития постепенно выровнялась и развитие замедлилось. Апогей развития культуры в Египте, Месопотамии, Индии и Китае был достигнут до начала первого тысячелетия до нашей эры, кое-где значительно раньше, и с тех пор и до начала топливной эры около 1800 г. н.э. ни одной культуре не удалось по всем параметрам превзойти великие достижения бронзового века. Разумеется, нельзя сказать, что с 1000 г. до н.э. до 1786 г. н.э. не было прогресса в культуре. Кое-какие открытия делались, и многие уже известные элементы получили дальнейшее развитие. Но если рассматривать культуру в целом, учитывая такие параметры, как размер политического объединения, размер городов, размах архитектурных сооружений и инженерных построек, плотность населения, производство и потребление богатства и т.д., то культуры Европы в период между распадом Римской империи и до начала топливной эры не достигли уровня, свойственного древним цивилизациям Востока. Так почему же культура не начала развиваться поступательно под влиянием импульса, данного освоением земледелия и скотоводства? Сейчас мы попробуем ответить на этот вопрос.

Похоже, что, по крайней мере, в Старом Свете культура достигла максимально высокого на основе земледелия и скотоводства уровня до начала нашей эры. Новый Свет немного задержался. И разумно будет предположить, что до тех пор, пока не будет изобретен новый способ извлекать энергию из природных источников и тем самым увеличивать ее потребление на душу населения в год, культура не сможет превзойти уже достигнутые вершины. Новый природный источник был найден: энергия угля, позже нефти и газа была преобразована при помощи парового двигателя и двигателя внутреннего сгорания. Разрабатывая обширные запасы угля, нефти и природного газа, человек резко увеличил количество энергии, которую можно использовать для развития культуры. Последствия топливной революции во многом схожи с последствиями аграрной революции: рост народонаселения, укрупнение политических объединений, рост городов, накопление богатств, быстрое развитие наук и искусств, в целом — быстрое и экстенсивное развитие культуры.

После быстрого взлета кривая культурного развития снова стала постепенно выравниваться. Мы вовсе не утверждаем, что культура уже достигла максимально возможного на топливной основе уровня развития, нам лишь кажется, что наметилась тенденция к замедлению развития. Но до того, как вопрос о том, сколь долго могла бы развиваться культура на топливно-сельскохозяйственно-мышечном энергетическом базисе, действительно приобрел актуальность, в технологии произошло событие чрезвычайной важности: была извлечена энергия атомного ядра. Впервые за всю историю культуры удалось преобразовать энергию, которая не является энергией Солнца. Пока еще применение этого нового вида энергии в производстве не вызвало скачка в развитии культуры. И прежде чем это сможет произойти, предстоит осознать и решить вопрос о военных последствиях использования атомной энергии.

Итак, мы рассмотрели развитие культуры от антропоидного уровня до наших дней как результат периодически происходящих скачков, увеличивающих потребление энергии на душу населения в год за счет открытия новых источников энергии. Но ведь в этом процессе задействован и еще один технологический фактор, который уже вскользь упоминался; сейчас же настало время более подробно рассмотреть роль орудий труда в культурном процессе. <...> Если, например, человек рубит дрова, то количество нарубленных дров на единицу затраченной энергии будет меняться в зависимости от качества топора; оно будет увеличиваться по мере усовершенствования топоров от палеолита через неолит, бронзовый, железный век вплоть до появления современных топоров из легированной стали. <...>

Однако совершенствование орудия труда не может продолжаться бесконечно; есть предел, за которым дальнейшее совершенствование данного конкретного орудия труда уже невозможно. <...>

Рассматривая культурный процесс, мы видим, что прогресс и развитие точно так же зависят от усовершенствования механических средств, при помощи которых человек преобразует и использует энергию, как и от увеличения количества используемой энергии. Но это вовсе не означает, что роль этих факторов одинакова. Энергетический фактор — первичный и основной; он — источник движения, активатор процесса. Орудия труда — всего лишь средства, обслуживающие эту силу. Энергетический фактор может возрастать неограниченно; эффективность орудий труда — лишь до определенного предела. При данном количестве энергии культура может развиваться ограниченно: до пределов, обусловленных эффективностью орудий труда. Когда эти пределы достигнуты, без дальнейшего увеличения количества потребляемой энергии развитие невозможно. Но увеличение количества преобразованной энергии ведет к дальнейшему прогрессу в технологии по всем направлениям, способствует изобретению новых орудий труда и усовершенствованию старых, если это возможно. <...>

Обратимся теперь к проблеме социальных систем в процессе культурного развития. Социальные системы, как, по нашему мнению, и должно быть, тесным образом связаны с технологическими системами. <...>

Итак, мы видим, что технологическая революция в сельском хозяйстве имела следующие социальные, политические и экономические последствия: распад прежней социальной системы первобытного общества, отмирание племени и клана; деление общества на многочисленные группы по роду занятий — гильдии, цехи ремесленников и т.п.; разделение общества горизонтально на два основных класса: немногочисленный, богатый, могущественный правящий класс и большой по численности эксплуатируемый класс, которым правящий класс управляет и который, так или иначе, держит в подчинении. Взамен первобытного общества, основанного на родстве, возникает гражданское общество, основанное на отношениях собственности; государство приходит на смену племени и клану. Революция в агротехнике ускорила и довела до конца революции в социальной, политической и экономической сферах культуры. По мере того как дальнейшее развитие агро-техники увеличивало потребление энергии на душу населения в год, общество становилось все более дифференцированным структурно и специализированным функционально. Этому сопутствовало появление специального социального механизма координации функций и соотношения структур, механизма интеграции и регуляции. Этот политический механизм имел два аспекта, религиозный и светский, иногда они соединялись,

иногда разделялись, но оба всегда присутствовали. Этот специальный механизм координации, интеграции и регуляции мы называем «государство—церковь». Эволюция гражданского общества от эпохи раннего железного века до настоящего времени, прошедшая через множество форм отношений между государством и классами, — это особый сюжет, к которому мы еще вернемся. А сейчас мы хотим подробнее остановиться еще на одной проблеме, которую уже упоминали. <...>

Мы можем <...> отметить интересную черту процесса культурной эволюции: по мере развития культуры темпы роста убыстряются. Мы уже обратили внимание на то, что темпы роста в эпоху позднего неолита и раннего бронзового века значительно превышали темпы роста в палеолитическую и эолитическую эпохи. Аграрной революции потребовалось несколько тысячелетий, чтобы развиться в полной мере. Топливная же революция началась всего каких-нибудь 150—200 лет тому назад, но с тех пор уже произошли изменения более глубокие, чем за весь ход предыдущей истории. Перемены столь стремительны, и мы настолько сами в них вовлечены, что нам трудно охватить ситуацию и оценить глубину и природу этой революции, которая происходит и в технологической, и в социальной, и в политической областях.<...>

Таким образом, мы в общих чертах представили картину эволюции человеческой культуры со времен ее зарождения у наших еще дочеловеческих предков до настоящего времени. Это — полная приключений история прогресса вида, поднявшегося при помощи культуры над животным состоянием, вытянувшего себя к совершенно новому образу жизни, который дал ему преимущество над другими видами и помог достичь господства среди других животных и контроля над средой обитания. Зарождение культуры подняло эволюционный процесс на новый уровень. Для человека отпала необходимость осваивать природу и технологию по мере чрезвычайно медленного процесса биологических изменений; у него появился экстрасоматический механизм приспособления и контроля, который развивался, исходя из собственных законов и потенций. Более того, прогресс в одном аспекте культуры легко перекидывается на другие, так что каждая область выигрывает от развития одной. Следовательно, история человека становится отчетом об истории его культуры. <...>

Таким образом, культурные системы, подобно биологическим организмам, развиваются, множатся и распространяются на другие территории. <...> Как мы неоднократно повторяли, культура представляет собой поток взаимодействующих элементов; каждая культурная черта воздействует на другие и испытывает с их стороны влияние. Некоторые элементы устаревают и исключаются из этого потока; в него включаются новые элементы.

## 10. Структурализм второй половины XX века и проблемы методологии

### КУЛЬТУРЫ.

**Р. Барт. Мифологии. Римляне в кино. – М., 2008, С.73-75.**

#### РИМЛЯНЕ В КИНО.

В "Юлии Цезаре" Манкевича все персонажи носят челку. У кого-то она кудрявая, у кого-то гладкая, у кого-то хохолком, у кого-то прилизанная, но у всех — аккуратно причесанная; лысых здесь в принципе нет, хотя в римской истории их встречалось немало. Те, у кого волос мало, тоже никуда не делись, и каждому из них парикмахер главный мастер этого фильма — искусно уложил хотя бы прядку волос так, чтобы она достигала лба, знаменитого римского лба, который своей узостью знаменует специфическую смесь права, добродетели и завоевательного духа.

Что же связывается с этими неизменными челками? Просто-напросто они обозначают "римскость". Здесь с полной очевидностью действует главный механизм филь-ма — механизм знаков. Начесанная на лоб прядь волос подавляет своей очевидностью — не остается никакого сомнения, что мы в Древнем Риме. Причем уверенность эта проходит через весь фильм: актеры разговаривают, совершают поступки, терзаются, обсуждают "общечеловеческие" вопросы, но благодаря сигнальному флажку на лбу ничуть не теряют в историческом правдоподобии. Их обобщенному типу не помехой ни океан, ни столетия, и он может включать в себя даже чисто американские физиономии голливудской массовки — это никого не волнует, ибо мы знаем со спокойной достоверностью: в этом мире нет никакой двойственности, и римляне в нем — настоящие римляне в силу столь четкого знака, как волосы на лбу.

Французу, в глазах которого американские лица еще сохраняют некую экзотичность, кажется комичным, когда римская челка накладывается на характерные черты ганг-стеров и шерифов; для него это скорее эффектный трюк из мюзик-холла. Просто для нас такой знак функционирует с чрезмерной ясностью, сам себя дискредитирует, выдавая свое назначение. Зато та же самая челка у Марлона Брандо, единственного в этом фильме актера с естественно латинским складом лица, производит на нас отнюдь не смешное впечатление, и не исключено, что успех этого актера в Европе отчасти обусловлен безупречным соответствием римской шевелюры общему типу его лица. И напротив того, совершенно не веришь в Юлию Цезаря, толстомордого англосаксонского адвоката, чья физиономия уже многократно обкатана ролями второго плана в детективах и комедиях, и парикмахер лишь еле-еле начесал жидкую прядку волос на его простецкий лысый череп.

Особым знаком в этой системе значащих шевелюр служат волосы женщин, разбуженных среди ночи. У Порции и Кальпурнии они демонстративно спутаны — у первой,

более молодой, свободно распушены, это как бы непричесанность первой степени; у второй же, более зрелой, незащищенность выражена сложнее — волосы заплетены в косу, которая обвивается вокруг шеи и свешивается на грудь с правого плеча, читаясь как традиционный знак беспорядка — асимметричность. Но подобные знаки одновременно и чрезмерны и нелепы: в них утверждается некая "естественность", но им недостает смелости соблюдать ее до конца, недостает "открытости".

Еще один знак, действующий в "Юлии Цезаре": все лица здесь непрерывно потеют. Суровые натянутые черты простолюдинов, солдат, заговорщиков обильно омываются струением вазелина. А крупные планы в фильме столь часты, что потение явно составляет здесь намеренный атрибут. Подобно римской челке или заплетенной на ночь косе, пот также служит знаком чего-то. Чего же именно? — нравственности. В этом фильме все потеют, поскольку все решают некие внутренние проблемы. Предполагается, что мы присутствуем здесь при страшных терзаниях добродетели, то есть при трагедии, что и призвано передавать собой потение. Римский народ, потрясенный гибелью Цезаря, а затем красноречием Марка Антония, потеет, экономно выражая в одномединственном знаке силу своих переживаний и свою сословную неотесанность. Но постоянно обливаются потом и добродетельные мужи — Брут, Кассий, Каска, свидетельствуя тем самым о страшных физиологических муках, в которых их добродетель вот-вот разродится преступлением. Потеть — значит думать (это, конечно, основано на убеждении, весьма характерном для нации дельцов, что мышление — род бурного катаклизма, минимальным знаком которого выступает потение). Во всем фильме один лишь Цезарь не потеет, его лицо остается гладким, расслабленно-непроницаемым. И вполне понятно, что Цезарь, объект преступления, сохраняет сухое лицо, — ведь он не знает, не думает, и его кожа должна сохранять зернистую четкость, гладкую обособленность вещественного доказательства.

Знак и в данном случае отличается двойственностью: оставаясь на поверхности, он, тем не менее, не отказывается и от претензий на глубину. Он желает дать нечто понять (что похвально), но одновременно выдает себя за нечто спонтанное (что уже нечестно); он объявляет себя одновременно преднамеренным и необоримым, искусственным и естественным, рукотворным и обретенным. Все это подводит нас к тому, что у знака есть своя мораль. В принципе знак должен был бы выступать лишь в двух своих крайних формах — либо в форме открыто интеллектуальной, доходящей до алгебраической отвлеченности, как в китайском театре, где вынесенным на сцену знаменем обозначается целый полк солдат; либо в форме глубоко укорененной в вещах, как бы всякий раз открываемой заново и выявляющей их внутренний тайный лик, знаменующей не понятие, а моментальное переживание (тогда примером может служить театр Станиславского). В межеумочном же

знаке (таком, как римская челка или потение мысли) изобличается неполноценное зрелище, которое страшится как наивной правдивости, так и абсолютной искусственности. Ибо очень хорошо, если спектакль создается для прояснения мира, но смешивать знак с означаемым — непозволительная двусмысленность. Именно такая двусмысленность и свойственна буржуазному зрелищному искусству: колеблясь между знаком интеллектуальным и знаком нутряным, оно лицемерно пользуется половинчатым знаком, эллиптическим и одновременно претенциозным, присваивая ему пышное имя "естественного".



Составитель  
Емелина Анна Сергеевна

Методические указания  
по дисциплине  
**«Методы изучения культуры»**