

**Самохина Н.Н.**

**СТАНОВЛЕНИЕ МОДЕЛЕЙ КУЛЬТУРЫ  
В АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ XX ВЕКА  
(ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)**

Монография



**Издательство  
Нижевартовского  
государственного  
университета  
2016**

**ББК 71.0**  
**С 17**

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета  
Нижевартовского государственного университета

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и  
философии образования Уральского федерального университета  
*Емельянов Б.В.*;

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии  
образования Ухтинского государственного технического университета  
*Ершов А.А.*

**С 17 Самохина Н.Н. Становление моделей культуры в американской культурной антропологии XX века (философский аспект):** Монография. — Нижневартовск: Изд-во НВГУ, 2016. — 107 с.

**ISBN 978-5-00047-316-0**

В монографии представлены результаты исследования по выявлению своеобразия становления моделей культуры в американской культурной антропологии. Рассмотрен исторический подход к изучению культуры как важный фактор формирования ее определенной модели в исследованиях Ф. Боаса, А. Крёбера. Проведен анализ становления этнопсихологической модели культуры на основе соответствующих концепций М. Мид, Р. Бенедикт. Выявлены особенности эволюционистской модели культуры Л. Уайта, Дж. Фейлмана, а также определены возможности становления универсальной модели культуры.

Для студентов, аспирантов и преподавателей, изучающих философию культуры, социальную философию, антропологию, культурологию.

**ББК 71.0**

**ISBN 978-5-00047-316-0**

© Самохина Н.Н., 2016  
© Издательство НВГУ, 2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>4</b>
<b>ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ</b> .....	<b>6</b>
§ 1. Ф. Боас об историчности культуры .....	7
§ 2. Антропологическая концепция А. Крёбера .....	21
<b>ГЛАВА 2. ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ</b> .....	<b>36</b>
§ 1. Р. Бенедикт об этосе культуры .....	36
§ 2. Психологический подход М. Мид к изучению культуры .....	41
<b>ГЛАВА 3. КУЛЬТУРНО-ЭВОЛЮЦИОННАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ</b> .....	<b>58</b>
§ 1. Эволюционная концепция культуры Л. Уайта .....	58
§ 2. Концепция науки о культуре Дж. Фейблмана .....	73
<b>ГЛАВА 4. УНИВЕРСАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ</b> .....	<b>83</b>
§ 1. Понятие «жесткого ядра» И. Лакатоса .....	83
§ 2. Становление универсальной модели культуры .....	90
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>95</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	<b>97</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Актуальность данной темы исследования заключается в том, что, с конца XX в. стал усиливаться интерес к различным прогнозам и перспективам относительно будущего культуры. Эти прогнозы могут быть определены как дисциплинарными рамками и методологическими программами, так и различными моделями культуры, особое значение имеют при этом мировоззренческие и ценностные установки.

Ведущей научной школой в области моделирования культуры является Американская школа культурной антропологии. Развитие школы осуществлялось через ряд этапов, в которых происходила смена преобладающего методологического подхода: начиная с классического эволюционизма Л. Моргана (сер. XIX — конец XIX в.), с его последующей дискредитацией и полным вытеснением антиэволюционным эмпиризмом Ф. Боаса, от противостояния исторического подхода множеству интерпретаций культуры (включая структурно-функциональный) до возрождения эволюционизма (Л. Уайт) и дальнейшего утверждения методологического плюрализма (вторая половина XX в.).

Ряд направлений, которые сформировались в рамках американской культуроантропологической школы, базировались на собственной методологии и методике исследования. В результате этого возникли различные самостоятельные школы, из которых можно выделить: историческую (Ф. Боас, Р.Г. Лоуи, К. Уисслер, А. Крёбер); этнопсихологическую (М. Мид, Р. Бенедикт, А. Кардинер); культурно-эволюционную (Дж. Стюард, Л. Уайт, Дж. Фейблман, М. Салинс).

Процесс становления моделей культуры происходил на основе концепций ученых, работающих в рамках определенных направлений, формирования понятийного аппарата, определения методологических принципов, а также выявления культурных элементов, которые находятся в динамике.

В исследовании модель культуры выступает в качестве ядра, каркаса, имеющего статичную основу, с окружающими ее динамичными элементами.

Несмотря на различные этапы развития, пройденные американской антропологической школой, те модели культуры, которые сформировались в рамках вышеназванных направлений, остаются неизменными.

Отличительной чертой американской традиции в культурной антропологии является целостный подход к изучению человека как существа биологического и культурного одновременно, культура же выступает как центральный объект исследования.

Следует также отметить и то обстоятельство, что американская культурная антропология оказала значительное влияние на понятийный аппарат, методологические принципы, исследовательские методы в отечественной этнологии, социологии, психологии и культурологии.

# ГЛАВА 1

## ИСТОРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

Первая глава посвящена становлению исторической модели культуры. У представителей данного направления (Ф. Боас, А. Крёбер) культура представлена в виде совокупности моделей поведения, усваиваемых человеком в процессе взросления и принятия им культурной роли.

По утверждению ученых, этнологические данные доказывают социально-историческую обусловленность языка, знаний, верований, существующих в границах того или иного этноса.

Американский антрополог Ф. Боас является основоположником исследований культуры как целостной системы, которая состоит из множества согласованных, внутренне связанных частей.

Длительные полевые исследования привели ученого к выводу о необходимости понимания любого элемента культуры только в целостном культурном контексте, как являющегося его неотъемлемой частью.

Исторический анализ предоставляет возможность определить сопоставимость собранного материала, в качестве же главного признака выделяется единообразие процессов. Если установлена историческая связь двух феноменов, то их нельзя рассматривать как независимые данные.

Результаты исторического метода могут иметь широкое значение, при этом их можно сопоставить с лучшими результатами исследований, которые проводятся на основе сравнительного метода.

В исторической модели культуры предполагается, что у каждой культуры существует свой собственный уникальный путь развития, и, следовательно, она может пониматься только как историческое явление [21, С. 515].

В целях исторического анализа необходимо рассматривать каждую конкретную проблему, прежде всего, как целое, при этом исследуя ее становление вплоть до современности.

## § 1. Ф. Боас об историчности культуры

Теория изучения культуры, которую предложил антрополог Ф. Боас, во многом стала определять основные положения различных направлений в культурной антропологии. В большинстве своем идеи Ф. Боаса в этнопсихологии представляют собой хороший объяснительный инструмент в исторических исследованиях.

Начало развития теоретической мысли Боаса характеризуется научным скептицизмом по отношению ко всем теориям и методам изучения человека, которые были популярны в его время.

Ученым отрицались факты, не имеющие научную обоснованность и доказательность.

Подвергнув критике сложившиеся и ставшие традиционными направления изучения человека, развития человеческих обществ, социальных институтов и культуры от низших форм к высшим (эволюционизм), Боас требовал возврата к эмпирическим исследованиям, установлению элементарных истин, что будет способствовать открытию новых подходов и методов.

В противовес представителям эволюционной и диффузионистской школ, каждая культура рассматривалась ученым в ее собственном историческом и психологическом контексте.

В представлении Боаса культура являлась целостной системой, состоящей из множества взаимосвязанных частей. Он выступал против использования общих схем и теорий в процессе изучения различных культур.

Боас утверждал, что прежде чем предпринимать попытки установления законов развития культуры всего человечества, необходимо понимать сам процесс развития индивидуальных культур.

Ф. Боас не вел поиск причин, почему какая-либо культура имеет определенную структуру. Отрицая стабильность примитивной культуры, он утверждал, что формы предметов и обычаев существуют в постоянном движении, и прогресс не является обязательным результатом.

Если рассматривать культуру какого-либо индейского племени, то она не будет менее сложной, чем культура развитой европейской нации. Отличием же одной культуры от другой будет только наличие письменности у одной из них. Однако данное обстоятельство будет не более чем обычным межкультурным различием.

Боас отмечал, что у многих бесписьменных языков более сложная структура и более развитая грамматика, чем у письменных. Но это не является основанием для утверждения, что структура языка со временем усложняется, а не упрощается.

Ученым было предложено подходить критически к дифференцированию всего общезначимого, что присуще человечеству, и специфически к значимому, являющемуся характерным для определенных типов культур. Благодаря изучению различных культур появляется возможность выделить тенденции, которые свойственны как отдельным обществам, так и всему человечеству в целом.

Согласно Боасу, культура является совокупностью моделей поведения, усваиваемых человеком в процессе взросления и принятия им определенной культурной роли. Природа же человека остается неизменна и не позволяет доказать случайные исторические феномены.

Ученый говорит о том, что человеческая природа одна, в то время как культур множество. При этом культура связана с определенными историческими феноменами, психология же изучает вневременные законы человеческой природы [24, С. 499].

Утверждение о единстве человеческой природы и физическом единообразии людей призвано показать, что определенные психологические процессы и у примитивных людей, и у цивилизованных будут идентичными, независимо от богатства культуры. Культурная эволюция не нуждается в изменении человеческой ментальности. Поэтому универсальные модели культуры будут являться доказательством физического единообразия и постоянства человеческой природы. Утверждение о независимости культурных феноменов от органических является аргументом против теории эволюционистов, провозглашающих естественный закон культурного развития, которое происходит



параллельно стадиям развития человечества как целого. Периферийные формы будут обязательно самобытными, а промежуточные — обязательно эклектичными. Это является доказательством того, что все специфические культурные формы будут являться результатом исторического развития, и отсутствуют другие доводы (кроме доводов, пренебрегающих географией признаков), указывающие на большую древность периферийных форм.

Попытка соединить различные стороны культуры предполагает изучение динамики их взаимоотношений. Боас писал, что имеющийся материал является аналитическим описанием культурных форм, что в соединении с трудностями сопровождает любое этнологическое исследование, способствует чрезмерной стандартизации используемых данных [22, С. 508].

Данные представляют собой каталог изобретений институтов и идей.

Жизнь человека в данных условиях, а также то, какое влияние оказывает деятельность индивида на культурную группу, к которой он относится, остается неизвестным.

Хотелось бы отметить, что информация относительно этих вопросов является остро необходимой, так как, чтобы изучить динамику социальной жизни, можно рассмотреть реакции индивида на культуру, в которой он находится, и то, какое влияние он оказывает на общество. Взяв это за основу, можно истолковать многие аспекты культурных изменений: внешних и внутренних. Внешние аспекты связаны с внешним окружением, а внутренние — с психологически обусловленными причинами этой многовариантности.

В связи с этим американский антрополог утверждал, что формирование элементарных понятий под влиянием внешних и внутренних факторов приводит к появлению ряда закономерностей, которые определяют рост культуры [21, С. 510]. Таким образом, целью Ф. Боаса было показать, каким образом данные факторы влияют на изменение элементарных представлений о культуре. Он полагал, что их изучение возможно с помощью двух методов.

*Первый метод* предполагает изучение культурных процессов на основе сравнительного анализа с целью выявления и идентификации общего и специфического в культуре. Использование данного метода позволяет приблизиться (даже при условии недостаточного знания фактов) к пониманию причин, которые определяют черты человеческой культуры.

Материальная культура, обряды, искусство и мифология Америки, а также различные формы доисторической Европы и африканской культуры, которые были изучены ученым, позволили раскрыть роль диффузии, которая, по мнению Боаса, присутствует в формировании любых локальных культурных типов. Влияние диффузии можно определить не только с помощью метода сравнительного изучения, на нее будет указывать и богатый полевой материал.

Таким образом, проникновение новых идей не будет автоматическим приложением к некоему типу культуры, а будет являться мощным стимулом развития.

В результате индуктивного изучения этнических феноменов можно прийти к выводу, что смешанные культурные типы, которые занимают промежуточное (географически или исторически) положение между двумя крайними типами, выступают в качестве доказательства диффузии.

Если индуктивно устанавливается, что один из культурных типов является более древним, что были сформированы необходимые условия, позволяющие осуществить переход от одной ситуации к другой, более современной, и что эффективность данных условий будет снижаться от центра к периферии, то это будет подтверждением теории единообразного развития.

В этом случае необходимо доказать следующие положения:

- один тип будет являться более древним, чем другой;
- развитие более позднего происходит предшествующий тип, т.е. динамичность условий для перемен в данном направлении налицо;
- эффективность же данных условий имеет тенденцию к возрастанию от периферии к центру.

Если сравнивать эту позицию с позицией диффузионистов, можно увидеть, что они, наоборот, рассматривают два различных типа и доказывают наличие диффузии.

Утверждение о древности какого-либо культурного типа опирается на классификацию, согласно которой более простые в своих проявлениях формы будут являться более древними.

Э. Тайлор не считал такой подход надежным, поэтому утверждал собственный главный тезис, беря за основу анализ пережиточных явлений, которые проливают свет на более ранние этапы в культурном развитии [103].

Он не видел ни одной убедительной реконструкции, которая была бы выполнена на данной основе, утверждая, что пережитки более ранних форм существуют и должны быть обнаружены.

Тайлор полагал, что единый тип происхождения культуры маловероятен. Если оставить в стороне вопрос о формах социальной жизни, существовавших в период возникновения у предков людей речи и первых орудий труда, можно найти примеры, подтверждающие раннюю дифференциацию, которая способствовала появлению самых элементарных форм. К числу наиболее убедительных доказательств в данном споре он относит язык и искусство.

Невозможно доказать единообразие древних форм, следовательно, феномены, которые были рассмотрены ранее, будут говорить в пользу исконной множественности.

Об этом говорил и Боас, считавший, что большая часть фактов подтверждает теорию, в соответствии с которой: абсолютно разные формы, которые наблюдаются на разных участках периферии, будут вступать в контакт; ни одна из этих форм не будет возникать из другой; в результате смешения двух форм возникнут новые формы в промежуточных областях [26, С. 347].

К важнейшим задачам Ф. Боас относил критическую дифференциацию общезначимого, присущего человечеству, а также специфически значимого, являющегося характерным для определенных типов культуры.

Это представляется одной из проблем, которая заставляет внимательно изучать культуры, являющиеся по сравнению с другими бесконечно малыми.

Изучение этих культур сделает возможным понимание как общечеловеческих, так и свойственных отдельным обществам тенденций.

Отношения между индивидами или группами людей могут быть рассмотрены различными способами:

- в виде отношений к органическому и неорганическому внешнему миру;

- в виде взаимоотношений членов одной социальной группы;

- в виде отношений, субъективно обусловленных.

Под термином «отношения индивидов» Боас понимал отношения, складывающиеся постепенно и предполагающие ценностно-смысловую оценку действий людей. При этом оцениваются хорошие и дурные, целесообразные или вынужденные, прекрасные и безобразные, верные и ошибочные действия.

Отношения с внешним миром складываются в результате поиска пищи, соприкосновения с естественными географическими границами, защиты от неблагоприятных погодных условий.

Отношения внутри социальной группы будут включать в себя отношения между полами, обычаи в формирующихся социальных группах и их типах. Подобные фазы существования, по всей видимости, будут являться характерными и для животных.

Боас утверждал, что различие между человеческой культурой и поведением животных будет определяться многочисленными благоприобретенными навыками, которые будут зависеть от субъективно обусловленных отношений [22, С. 501].

Если говорить о следах бесспорно человеческого труда палеолитической эпохи, то они утверждают нерушимую стабильность во множестве поколений. Это подтверждает слабость субъективно определяемых отношений, а также то, что жизнь обуславливается внешней связью с миром и установленными формами социального контакта.

Следовательно, в результате постоянно нарастающего темпа изменений, о котором можно узнать, изучая доисторическое общество и последующую историю человечества, будет возрастать роль субъективно обусловленных реакций [22, С. 501].

Если говорить о многообразии форм, которые развились под их влиянием, то на первый план выходит важнейшая и требующая самого пристального внимания проблема общечеловеческого и специфического, т.е. того, что является характерным для конкретных обществ.

Значительная часть антропологических исследований рассматривает экономическую жизнь, изобретения, социальную структуру, религиозные верования, искусство множества племен как области человеческого бытия, которые не соприкасаются и не оказывают влияние друг на друга.

В случае же доступности более полной информации появляется возможность изучения их внутреннего развития и внешнего влияния, благодаря которым можно объяснить их своеобразие в определенных культурах.

Понять чужую культуру можно только через всесторонний анализ ее аспектов. При этом каждый ее элемент будет нести на себе четкие следы изменений, которые произошли во времени и были вызваны в результате действия внутренних сил или влияния иных культур.

При всестороннем анализе должны учитываться фазы развития, которые приводят к появлению наличных форм.

Данное обстоятельство будет ставить под сомнение, в конкретном случае, методы частичной реконструкции истории первобытных культур, в которых отсутствует письменность и надежные устные традиции.

Необходимо отметить, что основу принципиального подхода к ним составляют археологические данные, учет географического распространения и методы, аналогичные тем, которые нашли успешное применение в изучении истории языков.

Следовательно, анализ следов исторического развития в культуре позволит увидеть историю ее отдельных аспектов,

таких как язык, изобретения, экономика, социальная система, религия.

Некоторыми направлениями антропологии дается объяснение всей многосложности культурной жизни условиями одного порядка. В результате этого к важнейшим культурным детерминантам зачастую относят расу, экономическое развитие, географическую среду.

Боас полагал, что наследственные особенности, имеющие социальное значение, обладают и культурной ценностью.

В качестве примера он приводит все случаи расовой дискриминации, а также культурные условия, при которых какой-то особой одаренной линией оказывается формирующее воздействие на культуру [22, С. 504]. Однако любая попытка дать объяснение культурным формам влиянием биологических факторов потерпит неудачу.

Интерпретация культуры с позиции географической среды будет иметь определенный смысл, однако неизвестно ни одной культуры, которая возникла бы в результате прямой реакции на географические условия. В этом случае можно сказать только о какой-либо степени влияния географических условий на известные культуры.

Несомненно, что географическое положение племени оказывает влияние на процесс развития культуры. Это объясняется тем, что внешнее влияние, познание новых направлений практической и интеллектуальной деятельности представляют собой важные предпосылки культурных изменений. Однако пространственные отношения формируют только возможность контакта, который уже относится к культурным процессам и потому не может быть сведен к географическим условиям.

Так, ранние попытки Л. Моргана соединения социальной организации и экономических условий оказались ошибочными. Не имела успеха и попытка выведения культурных форм исключительно из экономики.

Бесспорно, что у культуры более тесная связь с экономическими условиями, нежели с географическими, так как экономика представляет собой часть культурной жизни. Поэтому дан-

ные условия не только определяют, но и сами оказываются определяемыми величинами.

Попытки соединения различных аспектов культуры предполагает изучение динамики их взаимоотношений. Тот материал, которым мы располагаем, представляет аналитическое описание культурных форм, которое под влиянием трудностей, сопутствующих этнологическим исследованиям, приведет к чрезмерной стандартизации привлекаемых данных.

Данные являются каталогом изобретений, институтов и идей. Однако ничего не известно о жизни индивида при этих институтах, изобретениях и идеях и о том, какое воздействие оказывает его деятельность на ту культурную группу, к которой он относится.

Информация по этим вопросам является необходимой, так как динамика социальной жизни становится понятна благодаря изучению реакции индивида на культуру, в которой он существует, и тому, какое влияние оказывает на общество. Опираясь на эту основу, можно истолковать множество аспектов культурных изменений. Познание наличных условий может объективно осуществляться только в их историческом контексте. Данные условия оказывают воздействие на индивида, который существует в них, а сам индивид оказывает воздействие на них в той мере, в которой будет позволять наличное состояние подобных условий. Постижение истории позволяет понять сложившиеся условия, но не самого индивида, который вобрал все элементы культуры.

Боас считал, что исчерпывающие знания биологического, географического и культурного контекстов общества, детальное знакомство с различными типами реакций всего общественного организма, включая его отдельных членов, дают возможность объяснить поведение общества без необходимости обращения к его истокам [22, С. 508].

Исследователь видел ошибку прежней антропологии в том, что использовался некритически собранный конкретный материал для исторических реконструкций, которые не представляли ценности.

В то же время чрезмерное увлечение исторической реконструкцией является помехой для всестороннего изучения индивида, который подвергается влиянию своей культуры. Многообразие форм, мировоззрения и практики человеческого общества позволяет выделить в процессе его развития общие коренные признаки. Данным открытием подразумевается существование законов, определяющих развитие общества. Данные законы оказывают не меньшее влияние на современное общество, чем на общества, которые являются отдаленными от него по времени и в пространстве. В результате же познания этих законов могут быть объяснены причины быстрого развития одних цивилизаций и отставания других. Познание этого внесет огромный вклад в развитие антропологии.

Вследствие того, что эта истина была представлена с помощью ясных формул, антропологией заинтересовались и те, кто изначально видел в ней только каталог, содержащий необычные обряды и верования диких племен или же способ установления взаимосвязей между ними, и, соответственно, путь древних миграций рас и народов. Однако если одни исследователи рассматривали конкретную историческую проблему, то другие ученые-антропологи настаивали на отказе от подобного исторического подхода, призывая исследовать только законы общественного развития.

В результате изменения взглядов коренным образом менялись и методы. Так, если раньше в качестве неопровержимого доказательства исторической связи и общего происхождения культур рассматривалось их сходство, то новыми школами подобные толкования отвергались, они считались следствием единообразной мыслительной деятельности человека.

Накопленные наукой данные указывают как на внешние (имеющие связь с внешним окружением), так и на внутренние (психологически обусловленные) причины подобной вариативности.

Боас в связи с этим отмечал, что формирование элементарных понятий, на которые оказывают влияние внешние и внутренние факторы, ведет к появлению ряда закономерностей, которые



определяют рост культуры [21, С. 510]. Соответственно, цель исследований будет заключаться в показе того, как данные факторы влияют на изменение элементарных представлений. Таким образом, целесообразным становится использование двух методов.

Первый метод признает большинство антропологов.

Он опирается на классификацию, соотносящую варианты определенных этнологических феноменов как с внешними (природное и географическое окружение), так и с внутренними (оказывают влияние на сознание) условиями жизни, или же с аналогом данных вариантов.

Следовательно, существует возможность найти соотносимые жизненные условия. Использование данного метода может приблизить к пониманию причин, которые повлияли на облик человеческой культуры. Для установления причин наблюдаемых явлений можно использовать оправдавший себя второй — индуктивный — метод.

Рассмотрение вопроса, затрагивающего происхождение универсальных понятий, обычно основано на том, что сходные этнологические феномены порождены сходными причинами. А значит схожесть этнологических феноменов, которые можно наблюдать в разных регионах, будет являться доказательством того, что человеческий разум подчиняется одним и тем же законам. При одинаковых результатах исследований абсолютно разных исторических процессов данное обобщение не имело бы смысла. Необходимо понимание того, что антропологическое исследование, которое сопоставляет параллельные культурные феномены для отслеживания их исторической судьбы, предполагает подобное развитие схожих феноменов. Данное обстоятельство свидетельствует о бездоказательности нового метода, так как даже небольшое научное отступление будет говорить о множестве вариантов развития аналогичных явлений.

Следовательно, можно утверждать, что исходная посылка многих современных исследований не всегда будет иметь подтверждение. Поэтому невозможно утверждать, что одни и те

же явления вызваны похожими причинами, а значит, нельзя заключать отсюда, что человеческий разум подчиняется общим законам. Необходимо исследование мотивов, которыми он руководствуется, при этом анализ ограничивается только теми явлениями, общая причина которых не будет вызывать никаких сомнений.

Боас указывал, что сравнительный метод позволит обеспечить нахождение причин, представляющих собой схожие и по совместные явления.

Использование данного метода способствовало бы открытию законов и возможности показа единой картины эволюции человеческого общества.

Ученый делает вывод об универсализме многих фундаментальных признаков культуры, что может быть объяснено их общим источником, а это должно приводить к мысли, что развитие человечества происходит в соответствии с некоей универсальной схемой, различные же его варианты являются мелкими деталями последней [21, С. 514].

Следовательно, не всегда возможно согласование главной теоретической предпосылки сравнительного метода с фактами, которые предполагают другую интерпретацию, поэтому любые попытки выстраивания единой схемы эволюции общества, несмотря на их оригинальность, будут обладать сомнительной ценностью.

В случае невозможности указания общего источника параллельных явлений можно наблюдать различные варианты исторического развития.

Таким образом, возникает необходимость в том, чтобы вспомнить главную задачу антропологического исследования. Можно предположить существование общих законов развития человеческой культуры и в конечном итоге обнаружить их. Цель подобного анализа будет заключаться в выявлении путей развития культуры на конкретных ее этапах и воссоздании общей ее истории. В таких исследованиях часто используют метод, основанный на сопоставлении имеющих сходство обычаев

или верований и выяснении их общей психологической причины.

При анализе концепции Боаса можно выявить, что он предпочитает другой метод — исторический. В результате детального изучения обычаев, рассматриваемых в контексте культуры племени, которое их практикует, с учетом их географического распространения у соседних племен, появляется возможность с высокой степенью вероятности установить причины возникновения данных обычаев и тех психологических процессов, которые обусловили их развитие.

Использование подобного метода может дать различный результат:

- во-первых, с его помощью исследуется внешняя среда, сформировавшая или видоизменившая элементы культуры;
- во-вторых, он дает возможность установления психологических факторов, определивших облик культуры;
- в-третьих, он определяет, какое влияние оказывают исторические связи.

Данный метод с позиции реконструкции идей более плодотворный, чем обобщения в сравнительном методе.

Использование метода ограничивается небольшим и конкретно обозначенным географическим пространством, сопоставления же не будут выходить за пределы региона, который исследуется. Получение необходимых данных по такому региону дает возможность расширения горизонта исследования. Однако существует необходимость в четкости выводов, чтобы не упустить из виду главное положение, утверждающее, что сходные черты в культурах изолированных народов указывают не на общие корни, а на независимость становления.

Таким образом, данное исследование нуждается в подтверждении сплошной распространенности, являющейся главным доказательством исторической связи, и только в крайних случаях позволяющей говорить об «утраченном звене» [21, С. 516].

Развитие исторического метода привело к появлению описательной истории изучаемых с его помощью разноплеменных культур.

Боас соглашался с антропологами, не считавшими это конечной целью науки, так как невозможно представить выведение общих законов, определение их относительной ценности без детального сопоставления того, как они проявляются в разных культурах. Но при этом ученый утверждал, что использование данного метода представляет собой необходимую предпосылку любого серьезного продвижения.

Итоги исторического исследования будут оказывать влияние на решение психологической проблемы.

В результате постижения истории каждой отдельной культуры и уяснения воздействия на нее внешней среды и психологических условий можно сделать шаг вперед, поскольку это позволяет установить, в какой мере указанные факторы повлияли на развитие других культур» [21, С. 517]. Следовательно, ключ к общим законам будет находиться в сопоставлении разных вариантов развития. Исторический метод представляется надежнее сравнительного, так как его выводы основываются на реальной теории, а не на гипотезах и предположениях.

Рассматривать исторический анализ необходимо как критическое испытание, которое наука использует до того, как факт признан доказанным. С его помощью можно определить сопоставимость собранного материала, главным признаком этого будет являться единообразие процессов.

В случае доказательства исторической связи двух феноменов они не могут быть рассмотрены как независимые данные.

Результаты данного метода в отдельных случаях будут иметь такое широкое значение, что их можно сопоставить с лучшими достижениями сравнительных исследований.

Следовательно, выдающееся значение исторического метода антропологии можно усмотреть в том, что он дает возможность выявить процессы, которые приводят в определенных случаях к появлению конкретных обычаев. Антропология при выяснении законов развития культуры не должна ограничиваться сравнением итогов развития, необходимо сопоставление самого хода этого развития, что вызывает необходимость изучения культуры малых географических ареалов.

Достигнуть необходимых результатов сравнительный метод может, основываясь на историческом материале, полученном во время исследования всех внутренних связей отдельных культур.

Несмотря на соперничество за преобладание сравнительного и исторического методов, можно говорить о том, что оба метода займут свое надлежащее место.

Утверждение исторического метода происходило на отрицании ошибочного принципа, который допускает связи там, где очевидна схожесть культур. Несмотря на слабые результаты сравнительного метода, он может быть продуктивным при прекращении попыток выстроить универсальную схему культурной эволюции, так как антропологи утверждают свои сопоставления, используя более широкий и надежный фундамент.

Осуществляя свои исследования, Боас выдвигал за основу полный культурный плюрализм и утверждал, что у каждой культуры существует свой собственный уникальный путь развития. Ученый считал, что антропология должна решать две задачи: реконструирование исторических процессов отдельных регионов или народов и сравнение социальной жизни разных народов. Это будет доказательством того, что основания их культурного развития единообразны [24].

Данные задачи включались ученым в одну дисциплину, называемую им «антропологией» или «этнологией».

## **§ 2. Антропологическая концепция А. Крёбера**

Боас с критикой относился к позиции ученых, которые указывали на то, что антропология представляет собой, по сути, музейную дисциплину, и что она может считаться наукой только в совокупности с другими социальными науками. Среди этих ученых был американский антрополог первой половины XX в. Альфред Луис Крёбер (1876—1960), внесший весомый вклад в развитие культурной антропологии.

Формирование концепции Крёбера происходило под влиянием неокантианских воззрений о соотношении наук о природе и культуре исследователей В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Ученым был принят их главный тезис качественного своеобразия наук о культуре.

Положение Риккерта имело для него особенное значение. В данном положении утверждалось, что в отличие от природы, в культуре всегда будет воплощаться признанная человеком определенная ценность [93].

Разделение наук на обобщающие о природе и индивидуализирующие о культуре отразилось в теории Крёбера. Ученый отрицал, что процесс развития культур в целом будет подчиняться общим закономерностям и единой генеральной линии развития.

Крёбер утверждал специфичность культур как предмета исследований по сравнению с объектами природы, тем самым противопоставляя идею качественного своеобразия явлений культуры естественнонаучному методу Э. Тайлора, полагавшего, что природа и культура должны изучаться с помощью единого метода.

На Крёбера оказали влияние идеи Г. Риккерта, и он разделил антропологию на две дисциплины, одна из которых описывала конкретные факты, явления, а вторая являлась обобщающей теоретической, концептуальной. Подобное разделение исследований культур на два уровня — эмпирический (конкретно-этнографический) и теоретический (этнология, культурология) впоследствии стало в антропологии традиционным.

Большое влияние оказала на Крёбера философия жизни В. Дильтея, который радикально противопоставлял гуманитарные науки, как науки о духе, естествознанию. Одним из главных тезисов Дильтея был тезис о том, что природа объясняется, а духовная жизнь понимается. К основным методам познания в науках о духе он относил переживание и понимание смысла культурных ценностей. По мнению Дильтея, культурные ценности должны исследоваться изнутри, так как внутреннее переживание выступает в качестве основы понимания

внутреннего мира (в связи со сходством психических структур человека) и символов, которые закодированы в культуре. Согласно Дильтею, ученому необходимо не просто заниматься воспроизведением истинной картины историко-культурного события, но и переживать его заново. Такие положения В. Дильтея, их «дух» и нацеленность на внутреннее понимание культур оказали значительное влияние не только на обобщающие концепции культуры А. Крёбера, но и способствовали внимательному отношению к ценностям любой культуры в антропологии [11, С. 53].

А. Крёбер определял антропологию как не имеющую границ науку, основанную на культуре, которая связывает друг с другом все аспекты последней. Им придавалось большое значение понятию «культура», он считал, что культура представляет собой центральное понятие антропологии и может стать ведущей в возможной общей науке, изучающей человеческое поведение [57, С. 162]. По утверждению ученого, антропология является не совсем наукой в традиционном понимании, она может считаться своеобразной естественной историей культур.

А. Крёбер на протяжении всей жизни испытывал интерес к истории культуры, и антропология являлась для него, в первую очередь, исторической дисциплиной. А.Р. Рэдклифф-Браун говорил о нем как об одном из самых решительных сторонников строго исторического метода изучения культуры [96, С. 46].

Отношение А. Крёбера к истории, его желание противопоставить историю и науку, его особое понимание историчности культурных исследований может характеризоваться если не внутренней противоречивостью, то, в какой-то степени, достаточным своеобразием. Его понимание историчности антропологии, а также проблемы эволюции и возможности научного объяснения культурных явлений незаметно и постепенно менялось с течением времени [55].

В первой половине XX в. во время обсуждения методологии социальных наук и наук о культуре дискуссия часто разворачивалась в рамках дихотомии исторического (описательного, идеографического) и научного (объяснительного, обобщающе-

го) подходов к изучению социокультурных явлений. Взгляды Крёбера на характер антропологического познания должны быть рассмотрены именно в данном контексте.

Позиция ученого по этому вопросу нашла отражение в статье «История и наука в антропологии», в которой исследование культуры было резко противопоставлено науке в традиционном ее понимании. Сам Крёбер такое противопоставление считал бы логичным, учитывая его трактовку культуры как сверхорганического явления, которое обладает собственной внутренней детерминацией, заключающей в себе значительный элемент случайности и непредсказуемости. То, что невозможно предсказать ход развития конкретной культуры стало для Крёбера основанием, чтобы выступить против научного, в общепринятом смысле слова, подхода в антропологии.

Исторический подход в антропологии объяснялся А. Крёбером не как сосредоточенность на частных фактах и конкретных исторических причинах, а как стремление к полноте описания, под которым он подразумевал исследование каждой отдельной культуры в ее уникальной исторической целостности. Ученый при этом не ставил задачи получить какие-то обобщения, что совсем не укладывалось в традиционное понимание истории.

Боас по этому поводу отмечал, что подобная формулировка исторического подхода является скорее добротным этнографическим описанием, и вряд ли найдется историк, который посчитает это за историю. История в понимании А. Крёбера определяется как сквозной анализ отдельной культуры. Боас же считал, что подобный подход предполагает осуществление функционального анализа отдельных культур. Крёбер это не принимал и считал подобный анализ незаконным вторжением науки в сферу антропологии.

Крёбер не только отделял антропологию от социальной науки, но и отказывался от причинных объяснений в антропологии. Ученый утверждал, что подлинные причинно-следственные связи могут быть обнаружены только историей в узком смысле, к примеру, историографией, регистрирующей конкретные со-



бытия в их действительной последовательности. Антропология же рассматривает не частные факты, а культуры как целостные образования, поэтому не совпадает с историей как таковой, а представляет собой область исследования, которая базируется на историческом подходе. Антропология не является полностью исторической наукой, но обширные области будут историчны по интересу и направленности. При изучении событий история обращает внимание на их уникальность и изменение [55].

Крёбер считал, что антропология исследует культуру, ориентируясь при этом на нечто предполагаемое и на относительно постоянные формы. Это два отдельных избирательных фокуса внимания. Так, история будет прежде всего нарративна, а антропология — дескриптивна, но в то же время и нарративна, если это будут позволять данные. Ученый отмечал, что задача истории заключается в том, чтобы изложить последовательный ряд событий в их связи или соединении с культурой как контекстом. Ситуация антрополога является по существу обратной, так как он будет иметь дело с культурой как таковой в контексте истории. История, согласно А. Крёберу, должна последовательно излагать события и устанавливать их взаимосвязи с культурой как контекстом. Антропология исследует культуру как таковую в контексте истории, поэтому следует придерживаться исторического подхода в антропологических исследованиях и рассматривать факты отдельных культур в их взаимосвязи.

Особенностью антропологической концепции Крёбера является то, что он опирался на конкретные исторические, археологические факты, документы, музейные коллекции. Благодаря самостоятельно проведенным полевым экспедициям А. Крёберу удалось значительно расширить диапазон своих исследований. В поздних работах А. Крёбера можно видеть, что он сменил акценты: его работы все в большей степени рассматривают установление отношений антропологии с историей. Задача поиска обобщений уже не представляется чуждой для антропологии. Ученый требует от антропологов, чтобы они придерживались в своих исследованиях исторического подхода. Он был

убежден, что история и антропология имеют принципиальную общность: в истории, как и в антропологии, преобладают специфические формулировки. Следовательно, если дать характеристику связи исторического и научного подходов в антропологии, как ее понимал Крёбер, то можно сказать, что антропология является историчной в том смысле, что должна опираться на историю, но задачей ее будет не выяснение и констатация частных культурных фактов, а изучение фактов отдельных культур в их взаимосвязи.

Ее отличие от других наук в том, что в силу своей задачи она не может дать знания общих законов и не должна заниматься поиском таковых, поскольку, по мнению А. Крёбера, в автономной области сверхорганического их нет. Основную задачу естественной истории Крёбер видел в классификации изучаемых единиц, на основе которой строится эволюционная картина изучаемой области действительности.

Крёбер представляет культуру, как «абстракцию поведения», поэтому предполагает, что для антропологии будут важны общие факты поведения человека, присутствующие в нем, такие как формы, модели, конфигурации, которые могут изучаться независимо от индивидуальных проявлений.

Стиль культуры оказывает влияние на ее форму. Крёбер объясняет понятие стиля достаточно туманно, представляя его как некий особый отпечаток на поведении людей, особенности материальной культуры, которые происходят из специфики духовной культуры, ее ценностей. Ученый утверждает, что каждая культура имеет определенную доминантную идею, подчеркивающую ее выдающиеся достижения и уникальность [55].

Несмотря на то, что Крёбера подвергали критике за субъективизм в выделении ведущей идеи у определенных народов, это не ставит под сомнение продуктивность данного принципа при наследовании культур.

Крёбер отмечает, что культура, являясь целостным образованием, обладает «суперорганической» сущностью, которая не может быть сведена к закономерностям органического и неорганического миров, так как она не может наследоваться гене-

тически, а будет усваиваться от других индивидов. Культура у Крёбера является самодостаточной сущностью, которая развивается в силу присущего ей динамизма. Чтобы пояснить свой подход, ученый применил аналогию культуры с организмом: так, у культуры есть жизненный цикл, она растет, достигает расцвета и умирает. При этом она проходит свой жизненный цикл и ею движет импульс заложенной в ней «культурной энергии».

Крёбер, таким образом, дал определение предметной области антропологии, отграничив ее от психологии и истории.

Для выделения сферы культурных явлений в особую область изучения Крёбер решил обратиться к понятию «сверхорганическое». Им отождествлялись сверхорганические явления с социальными, и он ограничивал их содержание продуктами только человеческой деятельности, фактически отождествляя сверхорганическое с культурным.

Крёбер был уверен, что в отличие от развития органического и неорганического мира, у культуры существует своя внутренняя логика развития, которая не зависит от биологической эволюции. Культура всегда развивается по собственным законам, независимо от географических, биологических или психических факторов.

Изучение культуры требовало разработки методологических правил, которые были сформулированы Крёбером совместно с К. Клакхоном:

1) культура должна изучаться сама по себе, независимо от ее конкретных проявлений;

2) объяснение культурных явлений следует искать в других — одноуровневых — культурных явлениях, так как явления низшего порядка не могут быть рассмотрены в качестве причин.

Главным предметом интереса Крёбера были пики расцвета культур. Рассматривая типологию пиков в развитии культур, ученый выделяет два варианта: целостный расцвет культур и односторонний, который затрагивает чаще всего духовную, ценностную стороны культуры. Ученого интересовали взлеты духовной культуры, которые не связаны с расцветом экономики.

Он объяснял это тем, что «возбужденная» культурная энергия может концентрироваться в какой-либо одной области [54].

Понимание культурной энергии имело у него немного мистический характер. Ученый рассматривал культурную энергию как импульс, который может объединять или направлять людей.

Стоит отметить, что это отличало взгляды Крёбера от идей Л. Уайта, который культурно-освоенную энергию исчисляет в лошадиных силах или в киловаттах. Предметом приложения культурно-энергетического импульса могут быть как целые культуры, так и отдельные личности. Крёбер придавал большое значение деятельности личности в процессе подготовки и осуществлении подъема культур.

Он полагал, что конкретные культуры необходимо изучать в качестве целостных образований, объясняя это тем, что каждая исторически данная культура, которая существует в конкретном месте и в конкретное время, является уникальной в силу своей целостности. Таким образом, изучение каждого культурного явления должно вестись с учётом всех аспектов культуры, с которыми оно имеет неразрывную связь [55].

В развитии каждой культуры можно выделить кульминацию, расцвет культуры, при котором ее элементы находятся в наиболее удачной комбинации, что влияет на ее различные сферы.

Ученый считал, что «взрывы» в культуре происходят благодаря «созвездию гениев», особо одаренным людям. Такие люди существуют во всех культурах, однако их способности могут реализоваться только при благоприятных условиях.

Крёбер считал, что жизненный цикл культур равен 1—1,5 тыс. лет. Особенность каждой культуры проявляется в кривой ее роста, которая зависит от того, где находится пик или возбуждение. Данное качество культуры получило название «конфигурация».

А. Крёбер также говорил о необходимости специального метода для исследования культурных явлений, так как научный метод может быть применен только к сфере органических и неорганических явлений.

Обращаясь к трактовке цивилизации, А. Крёбер представлял цивилизацию в качестве комплекса или потока продуктов психической работы.

Таким образом, концепция «сверхорганического» постепенно менялась, дополнялась и в окончательной форме человеческая культура определялась ученым сверхорганическим, сверхпсихическим и сверхсоциальным феноменом.

Крёбер утверждал, что различные процессы, в абстракции, которые кажутся четко разграниченными, на самом деле находятся во взаимодействии и взаимопереплетении. Они могут действовать одновременно, в результате чего одно и то же явление может рассматриваться как пример нескольких процессов. Подобная взаимосвязь процессов представляет собой характерную особенность культуры.

Таким образом, любое культурное явление, его смысл и содержание могут быть поняты только в контексте самой культуры.

В методологии А. Крёбера важное место отводится понятию стиля как интегрирующего принципа культуры. Крёбер отмечал, что стиль, являясь чем-то уникальным, свойственным каждой отдельно взятой культуре, придает всем ее элементам неповторимость [56].

Следовательно, стиль является основой каждой изучаемой культуры, при этом будет сохраняться принцип единства и целостности ее элементов. Данный подход делает возможным определение любой культуры как целостного образования, отличающего ее от других культур. Она становится уникальной, чем привлекает особое внимание исследователей.

Следует отметить, что, установив различия между культурами, Крёбер создал некую программу антропологии, которой свойственна определенная стратегия. Он представлял культуру в виде единичного образования, состоящего из элементов, стилей и моделей, которые существуют в различных соединениях и конфигурациях.

Под влиянием Ф. Боаса ученый обратился к изучению культурных ареалов как пространственно ограниченных культур,

которые связаны с конкретной территорией и рассматриваются как целостные образования, интегрированные на основе стилистического единства. Для антропологии как истории культуры важную роль должны были играть такие таксономические единицы, как ареалы. Культурные единицы, которые выявил и описал Крёбер, не могли быть установлены по определению, так как невозможно было привести их в какой-либо порядок, который был бы сопоставим с дарвиновской схемой эволюции видов. Интерес ученого к культурным ареалам и самому понятию культурного ареала в большей степени стал результатом влияния Ф. Боаса, а через него — диффузионизма.

Понимание культуры Крёбера в качестве целостного сверхорганического образования не совсем совпадало с теорией и методом диффузионизма и, прежде всего, присущим ему сосредоточением на отдельных элементах или комплексах элементов культуры и их географическом распределении. Это, в конечном итоге, должно было привести Крёбера как к возникновению трудных задач, так и к некоторой непоследовательности в их решении.

Понятие культурного ареала предполагало какое-либо решение вопроса об отношении культуры к среде. Однако в то время как многими учеными признавалась зависимость культуры от географических условий ее существования, Крёбер не интересовался данным вопросом ни с точки зрения влияния на человеческую культуру среды, ресурсов и зависящих от среды хозяйственных практик, ни с точки зрения соответствия культуры среде.

Он объяснял отсутствие такого интереса тем, что понимает культуру как явление сверхорганическое, не сводимое к факторам низшего порядка и обладающее относительно самостоятельным существованием [55].

Согласно этому, ученый считал, что культура и среда имеют только территориальную связь, поэтому культурный ареал представляет собой географически ограниченное образование, которое связано с определенной территорией. Некоторые культурные элементы могут в результате диффузии осуществлять

переход из одного ареала в другой, приспособляясь при этом не к среде, а к культурной целостности, в которую попадают. Если происходит встраивание нового элемента в культурное целое, то культура, которая его приняла, наделяет данный элемент особым смыслом, окраской.

Те культурные элементы, которые находятся в одном ареале, в процессе диффузии могут переходить в другой и существовать в нем, однако уже в другом смысле [55, С. 951]. Крёбер считал, что среда способствует стабилизации культуры, находящейся в определенном ареале, и ее перемещение в другой будет проблематичным. Он также обращался к понятию естественного ареала, под которым он подразумевал природный комплекс, занимающий определенную территорию, и у которого взаимосвязаны все элементы.

Как между естественными, так и между культурными ареалами очень трудно наметить четкие границы.

А. Крёбер предлагал на первоначальном этапе наносить на карту линии, которые, по мнению исследователя, разграничивают культурные ареалы. При этом необходимо определить центры и степень влияния элементов культуры соседствующих ареалов. Опираясь на данный метод, А. Крёбер предложил разделение культурных элементов на несколько групп:

- элементы, относящиеся к определенному культурному ареалу;
- элементы, возникающие и развивающиеся не только на территории одного культурного ареала, но и широко распространившиеся за его пределами;
- элементы, ограниченные масштабами данного ареала;
- элементы, привнесенные в данный культурный ареал.

Согласно основному принципу приведенной классификации, определенные черты культуры, находясь в одинаковых условиях, должны быть более древними. Элементы и комплексы, которые имеют локальное распространение, скорее всего, появились недавно и являются новыми для данного культурного ареала [55, С. 956].

Таким образом, как каждый отдельный элемент культуры будет независимым от среды существования, так и культура в

целом будет относительно независимой от конкретного участка земли, на котором она в настоящее время находится, и может исторически изменить свое географическое местоположение.

Относительно этого ученый отмечал, что культурные ареалы — это не ареалы вообще, а виды культуры, которые территориально ограничены. Поэтому проще и короче давать им названия по региону, а не по содержанию или качеству, которым они отличаются. Необходимо рассматривать культуры в качестве процессов развития или роста, а их ареалы рассматривать в качестве вторичных атрибутов. Согласно этому, ареалы часто разрастаются, сужаются или перекрещиваются в процессе изменений или смешиваний культур. В итоге может сложиться несколько различных карт культурных ареалов.

Среда не будет производить культуру, а только ее стабилизировать. Следовательно, культура, после того как закрепилась в среде, начинает меняться после этого медленно и постепенно. Культуре поэтому легче распространиться по всему естественному ареалу, который она занимает и в котором сформировалась ее характерная форма, нежели перемещаться в какой-либо новый ареал. В конечном итоге, трактовка взаимоотношений культуры и среды у Крёбера формируется из его концепции сверхорганического и соответствует ей. Ученым разрабатывались понятия ценностной (идеальной) и реальной культуры. Так, ценностной (идеальной) культурой будет являться система идей и представлений о желаемом, которая находит воплощение в искусстве, философии, религии и нравственных нормах.

Данный аспект культуры представляет ее интегрирующее и смысловое начало. Такая идеальная культура со своими ценностями, по сути, и будет являться фактической основой для понимания реальной культуры.

Без нее будет существовать лишь множество разных предметов. Однако при помощи идеальной ценностной системы культура обретает смысл. Культура объединяет отдельные институты и идеи в целое, тем самым они получают определенную форму. Особая роль в теории Крёбера отводится присущему культуре «этосу», представляющему собой общее качество,



которое пронизывает ее. В этом случае необходимо прибегнуть к понятиям доминирующей идеи, стиля, этоса. Доминирующая идея представляет собой убеждения человека, которые определяют его взгляды, установки и действия независимо от меняющейся внешней ситуации, контекста, новых данных и т.п. Данная идея является неотъемлемой частью любых объектных отношений, определяя характер, смысл и значение самих объектных отношений.

Стиль представляет собой устоявшуюся форму художественного самоопределения эпох, регионов, наций, социальных или творческих групп либо отдельных личностей. Имеющее тесную связь с эстетическим самовыражением и составляющее центр предмета истории литературы и искусства, данное понятие распространяется и на все остальные виды человеческой деятельности, в результате становясь важнейшей категорией культуры в целом, превращаясь в меняющуюся итоговую сумму определенных исторических проявлений культуры.

Этос является стилем жизни общественной группы, общей ориентацией определенной культуры, принятой в ней иерархией ценностей, которая выражается либо в явном виде, либо ее можно вывести из поведения членов группы. Определение этоса какой-либо группы будет заключаться в констатации того, что у ее членов есть склонность разрешения конфликтов мирным путем или, наоборот, превосходство утверждается с оружием в руках.

Это также и система господствующих в культуре идеалов, ценностей, которые регулируют и контролируют поведение ее представителей. Этос, таким образом, будет представлять собой квинтэссенцию идеальной культуры.

Реальная культура будет состоять из изобретений, орудий и навыков, которые направляются на достижение определенных целей и проявляются не только в технологии, но также и в экономической системе производства и распределения. Ученым выделялась экономическая и политическая системы в качестве особого сегмента социальной культуры.

Очевидно, что концепция Крёбера достаточно своеобразна и представляет собой целостную систему взглядов на культуру и человека. А Крёбер совместно с К. Клакхоном выпустил книгу, которая посвящена критическому анализу всех существующих определений культуры. Учеными были выделены шесть основных типов определений (исторические, психологические, генетические, описательные, нормативные, структурные). Ими было проанализировано более 150 определений культуры.

Предметом анализа стал также статус понятия «культура», его Крёбер склонялся рассматривать как логический конструкт, который отражает класс явлений, идеальный тип, но имеет при этом коррелят в эмпирической действительности в виде локальных культур, существующих в реальном пространстве и времени.

В отличие от других исследователей, он проявлял интерес не только к примитивным обществам, но и к культуре современных цивилизаций. Он использовал данные историографии, археологии и музейных коллекций, результаты полевых исследований. Им разработана классификация культурных ареалов. Ученый интересовался смежными науками (историей, социологией, лингвистикой), внес значительный вклад в развитие антропологического образования в США.

Антропология А. Крёбера может считаться гуманистической дисциплиной, так как ее цель — понимание человека в его высших проявлениях, включая возможность постоянного совершенствования.

\* \* \*

Таким образом, историческая модель культуры предусматривает рассмотрение каждого культурно-исторического явления как уникального, возникающего единожды (Ф. Боас), в рамках определенного культурного ареала (А. Крёбер). Изменения в культуре понимаются в рамках исторического направления американской культурантропологии как количественные изменения, которые возникают в результате привнесения или заимствования культурных элементов посредством диффузии и их взаимодействия.

Исследования Боаса и Крёбера были проведены на огромных историко-географических территориях, изучаемых на протяжении определенного промежутка времени. Они использовали статистический метод для того, чтобы распространить различные и аналогичные типы артефактов, их взаимопроникновение и ассимиляцию, их связь с определенной культурной областью. Историческая модель культуры предполагает использование методов лингвистики, изучение исторических фактов и психологических компонентов культурных комплексов. Культура анализируется посредством изучения происхождения всех отдельных черт. Реконструкция истории культурных областей способствует выявлению тех культурных черт, которые развиваются в ее пределах, либо тех, которые были заимствованы извне благодаря диффузии.

В результате полевых исследований антропологами был собран уникальный материал, который стал основой для более глубокого изучения культуры. Боас и Крёбер развивали понятийный аппарат антропологии: область распространения культуры, культурный ареал, диффузия, независимое развитие, параллелизм, культурные паттерны и т.д. Таким образом, традиции исторической школы не только определили дальнейшее развитие ее идей в американской культурной антропологии, но и во многом повлияли на становление соответствующей — исторической — модели культуры.

## ГЛАВА 2

# ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

Во второй главе анализируются этнопсихологические концепции Р. Бенедикт и М. Мид. В рамках этнопсихологической школы американской культурной антропологии велась разработка таких категорий и понятий как личность, инкультурация, социализация.

Основной задачей представителей данного направления было изучение жизненного пути индивида, находящегося в социокультурном окружении. Принято считать, что таким образом появляется возможность понимания явления культуры на уровне представлений, чувств и действий людей. Особая значимость придавалась разграничению индивидуальных специфичных и социальных типичных черт и проявлений личности.

Р. Бенедикт было положено начало систематическим теоретическим поискам оснований функционирования этноса и психологических составляющих, являющихся едиными для членов этнокультурной общности. Она акцентировала внимание на понятии культурных моделей, которые в процессе развития науки интерпретировались по-разному, но всегда находились в центре внимания исследователей культуры.

В рамках этнопсихологического направления М. Мид проводила исследования процессов восприятия и обучения культуре, изучала способы ее коммуникации, что остается актуальным и для современной антропологии.

### § 1. Р. Бенедикт об этосе культуры

Рут Бенедикт (1887—1948) предложила рассматривать каждую культуру в качестве конфигурации ее элементов, определенную единой культурной темой. Ею была предпринята попытка выйти за пределы простого описания поведения индивида как продукта своей культуры. Бенедикт при этом предла-

гала дать характеристику согласованности культуры как целому, поскольку у каждой культуры существует уникальная конфигурация собственных элементов, которые, в свою очередь, объединяются общей культурной темой — этосом культуры, определяющим соотношением культурных элементов и их содержание. Так, религия, семья, экономика, политические институты все вместе взятые будут образовывать единую неповторимую структуру. Из различных возможных вариантов тех или иных систем отношений, способов действий, форм общественных институций в каждой культуре будут присутствовать только строго определенные вариации, соответствующие этосу культуры. Следовательно, этос культуры будет проявляться во всех сферах жизнедеятельности человека, таких как: социальная стратификация, технология производства, экономический обмен и распределение собственности и т.п.

По мнению Р. Бенедикт, культура в процессе реализации каких-либо социальных моделей, соответствующих ее этосу, не оставляет места для других типов институций. В результате чего элементы, которые будут не свойственны данной культуре, не будут в ней развиваться. Таким образом, определенные аспекты жизни, которые будут иметь огромное значение для одной культуры, не будут значить ничего для другой, либо будут по-своему в ней интерпретироваться.

Р. Бенедикт отмечала, что каждое человеческое общество однажды уже совершило подобный отбор собственных «культурных установлений». Каждая культура, с точки зрения представителей других культур, игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Так, например, одной культурой с трудом будет постигаться ценность денег, для другой же они выступают в качестве основы каждодневного поведения. Одно общество имеет слабые технологии даже в жизненно важных сферах, а другое, столь же «примитивное», обладает сложными технологическими достижениями, предусмотренными для определенных ситуаций. В одном обществе строится огромная культурная суперструктура юности, в другом — смерти, в третьем — загробной жизни.

В результате того, что каждая культурная конфигурация возникает в результате определенного исторического процесса, осуществление анализа культуры с точки зрения ее развитости не будет иметь смысла.

Результаты полевых исследования Бенедикт легли в основу описания племен в виде четырех различных культурных конфигураций, которые объединены одной психологической темой. Существовая под влиянием этоса культуры, ее элементы имеют возможность изменять собственное значение и становиться частью единой культурной конфигурации. Р. Бенедикт определила культуру племени Квакиютль как дионисийскую, находившуюся в состоянии постоянного поиска выхода из привычных рамок, достижения иного порядка бытия, о чем свидетельствуют разнообразные ритуальные танцы, употребление наркотических веществ с целью достижения транса. Культура племени Цуньи определена как аполлоническая, находящаяся в спокойном состоянии бесконфликтности. Подобное разделение культур полностью соответствует традиции, которая восходит к творчеству Ф. Ницше.

В период споров насчет соотношения психологии и культурологии проблема культурных моделей начинает доминировать в культурной антропологии. Критике были подвергнуты некоторые теоретические подходы Бенедикт. Антропологи обратили пристальное внимание на определение культуры в качестве модели индивидуальной личности. По утверждению Бенедикт, культура, как и индивид, будет являться устойчивым паттерном мысли и действия.

Становится очевидным, что в таком случае остается только один шаг до изображения культуры в терминах интегрированных психологических тем.

Р. Бенедикт, таким образом, пыталась дать описание культуры как психологической целостности. Ф. Бокк отмечал, что культурный паттерн интегрирует различные элементы, которые предоставлены историей, наделяя при этом каждый новым значением, подобно тому, как каждый индивидуум соединяет жизненные навыки в единую систему личности. Но при этом

сходство структуры культуры и структуры личности не обязательно будет проявлять себя в этнографических описаниях поведения представителей культуры. Оно может быть выражено только посредством тщательной сравнительной работы и мыслительной интеграции множества уровней культуры. Итогом такого манипулирования становится уподобление культуры личности, индивид же будет представлять собой предельное средоточие культуры.

В психологической концепции Бенедикт подразумевается необыкновенная пластичность человеческой природы: социальное и культурное окружение будет оказывать большое влияние на личность, в результате чего личность становится частью культуры.

Исследователь уделяла большое внимание психологической согласованности различных институций, которые возникли в обществе. В то же время у нее не было четко разработанной концепции индивидуальной психологии и не проводились исследования в русле личностного развития. Она была убеждена, что психологическая согласованность личности индивида имеет связь с психологической согласованностью культуры. Неудивительно, что работа Р. Бенедикт «Модели культуры» в большей степени посвящена пониманию культуры как модели личности, и в меньшей — развитию способов исследования взаимосвязи между культурой и личностью.

Исследования Бенедикт в культурной антропологии стали моделью для других ученых, акцентировавших свое внимание на личности индивида, а затем, на основе имевшихся психологических теорий занимавшихся изучением отношений между культурой и личностью. Р. Бенедикт являлась последователем А. Крёбера во взглядах на культуру как паттерн, развивая тем самым психологическое направление в антропологии, на основе которого возникла школа «Культура и Личность». Во-первых, Р. Бенедикт была сконструирована «культурная конфигурация» как изоморфная к паттернам личности, таким образом предлагалось исследовать взаимоотношения культура-личность; во-вторых, она уподобляла историческое развитие

культурного паттерна биографическому развитию личности, что выступило в качестве главной характерной черты классической теории Культуры и Личности.

Бенедикт искала связь между культурой того или иного общества и личностью как носителем этой культуры. Психологическое направление в антропологии изначально имело принципиальное отличие от психологии и социокультурной антропологии.

Психология занималась исследованиями психики индивида, а социокультурная антропология реконструировала картину социальной и культурной системы, внутри которой существуют индивиды, используя результаты исследований его поведения и мышления. Что касается психологической антропологии, то она предусматривает изучение индивида как представителя определенной культуры. Этнопсихология усвоила идею, которую впервые высказала Бенедикт, о существовании некоего внутрикультурного интегратора. Также ею используется концепция этоса культуры, но в более узких рамках, чем у Р. Бенедикт. Этос культуры, являясь центральной темой культуры в этнопсихологии, не является внутрикультурным интегратором. Она, в результате интерпретации разными внутриэтническими группами различным образом, представляет собой материал, на основании которого осуществляется реализация функционального внутриэтнического конфликта, являющегося основным механизмом функционирования этноса и его реструктуризаций в изменяющихся условиях существования.

Центральной темой культуры (этосом) определяется общая направленность деятельности членов этноса, но она не может детерминировать форму, модель их деятельности.

Исследования Бенедикт послужили началом для систематических теоретических поисков оснований функционирования этоса и психологических компонентов, являющихся едиными для всех членов этнокультурной общности, а также позволили зафиксировать внимание на культурных моделях, которые в процессе развития науки трактовались по-разному, но всегда находились в центре внимания.



Определенной ценностью для современной психологической антропологии, а также культурной психологии и этнопсихологии обладает представление о гибкости и пластичности человеческой природы, зависимости ее от параметров конфигурации конкретной культуры. Оно может быть соотнесено и с культурно-исторической психологией Л. Выготского и А. Лурии, а также с понятием «культурной экипировки», представляющей собой врожденную предрасположенность человека принимать ту или иную культуру; и с главным положением культурной психологии М. Коула, в котором культура выступает в качестве важнейшей составляющей психологии; и с понятиями интенциональных миров и интенциональных личностей Р. Шведера; и с идеей этнических констант и формирования адаптационно-деятельностных в собственной версии этнопсихологии автора.

Акцентирование внимания на пластичности психики, игнорирование проблем индивидуальной и социальной психологии, фактическое отождествление культуры и личности как тесно взаимосвязанных систем привело к тому, что развитие психологической антропологии было замедлено.

Этнопсихологическая концепция Р. Бенедикт явилась одной из первых в антропологии, она оказала большое влияние на развитие психологического направления.

## **§ 2. Психологический подход М. Мид к изучению культуры**

Труды Маргарет Мид (1901—1978) основывались на опыте исследовательской работы и имели концептуальные обобщения, но отличались несколько фрагментарным характером. Она сосредотачивала свои полевые исследования на определенных, конкретных проблемах.

М. Мид определила круг методологических проблем, ставших основными для школы «Культура и Личность». Она разработала различные подходы к изучению эмпирического материала

ла и модели поведения антрополога в его отношениях с туземцами. Таким образом, ею был создан эталон проведения полевых исследований.

Формирование основ взаимоотношений культуры и индивида происходит в процессе взросления ребенка. Изучение детства М. Мид проводила этнографически, а позднее и «на расстоянии». Ею были предложены новые способы, позволяющие провести исследование психологических аспектов культуры и культурных характеристик повседневной жизни.

Исследователь различала три типа культур:

- постфигуративную культуру, в которой дети, в первую очередь, учатся у своих предшественников;
- конфигуративную культуру, в которой дети и взрослые учатся у сверстников;
- префигуративную культуру, в которой взрослые учатся у своих детей.

Так, постфигуративными будут примитивные общества, небольшие религиозные или идеологические анклавы, в которых власть основывается на прошлом. Великие цивилизации, которые по необходимости разработали процедуры внедрения новшеств, будут обращаться к определенным формам конфигуративного обучения сверстников, товарищей по играм, коллег по учебе и труду.

М. Мид отмечала, что наступает период, являющийся новым для истории, когда молодежь с ее префигуративным схватыванием еще неизвестного будущего будет наделяться новыми правами [7, С. 297].

Постфигуративная культура представляет собой такую культуру, в которой изменения будут происходить медленно, постепенно и незаметно. В такой культуре, образно говоря, деды с новорожденными внуками в руках не могут представить себе их будущее, хоть в чем-то отличное от собственного прошлого. Прошлое оказывается будущим для каждого нового поколения. Будущее у детей будет формироваться таким образом, что все, что пережили их предшественники во взрослые годы,

будет становиться также и тем, что будут испытывать дети, когда повзрослеют.

Как свидетельствуют современные исследования, постфигуративные культуры, где взрослые не способны вообразить для себя никаких перемен и способны передать собственным потомкам только чувство неизменной преемственности жизни, существовали в течение десятков тысячелетий в доцивилизированных сообществах.

При этом преемственность в каждой культуре будет зависеть от одновременного проживания в ней представителей трех поколений. Существенной чертой постфигуративных культур будет являться постулат, находящий свое выражение в каждом деянии представителей старшего поколения. Данный постулат гласит, что их образ жизни, независимо от количества происходящих изменений в нем, останется неизменным и будет всегда одним и тем же.

У подобных культур каждым объектом по своей форме, по тому, как с ним обращаются и как его принимают, или же отвергают, как злоупотребляют, или восхищаются, как пренебрегают, или же воздают незаслуженные почести, будут закрепляться формы производства и потребления всех других объектов. Каждый жест закрепляется, вызывается в памяти, отражается или же оказывается зеркальным образом, эхом любого другого жеста, более или менее полной версией которого он является. Каждое высказывание будет включать в себя формы, которые будут обнаруживаться в других высказываниях. Если проанализировать любой сегмент поведения в такой культуре, то он окажется подчиняющимся одному и тому же основополагающему образцу, или же будет иметь закономерную связь с другими моделями поведения.

М. Мид утверждала, что в очень простых культурах народов, которые существуют в изоляции от других, такое явление взаимосвязи всего со всем будет проявляться самым рельефным образом. Однако и очень сложные культуры по своему стилю могут являться постфигуративными и тем самым отображать все свойства других постфигуративных культур. Та-

кими свойствами будут выступать неосознанность изменений, успешная передача из поколения в поколение каждому ребенку неистребимых штампов конкретных культурных форм [74, С. 83].

Таким образом, условия, которые ведут к переменам, всегда будут существовать в скрытой форме даже в простом повторении традиционных действий. Так как никому не дано вступить в один и тот же поток дважды, всегда будет существовать возможность, что какая-нибудь норма, какой-либо обычай, какое-либо верование, повторенное в тысячный раз, будет осознано. Данная возможность будет возрастать, когда представители одной постфигуративной культуры будут вступать в контакт с представителями другой культуры. В этом случае их восприятие того, чем, собственно, является их культура, будет обостряться.

Как отмечала М. Мид в Венесуэле в 1940-х гг., всего лишь в нескольких милях от города Маракайбо индейцы все еще охотились при помощи луков, однако пищу уже готовили в алюминиевых кастрюлях, которые были украдены у европейцев [74, С. 85].

Парадокс, но ощущение контраста может только усилить веру в неизменность элементов, являющихся специфической особенностью группы, к которой принадлежит данный человек. Несмотря на то, что для постфигуративных культур характерной является тесная связь с местом своего распространения, таким местом не обязательно будет являться одна область, в которой двадцать поколений вспахивали одну и ту же землю.

Культуры подобного рода могут встречаться и среди кочевых народов, которые снимаются с места два раза в год, и среди групп диаспор, и среди индийских каст, что представлены небольшим количеством членов, разбросанных по деревням, заселенным представителями многих других каст.

Постфигуративная культура будет иметь зависимость от реального присутствия в обществе представителей трех поколений. Таким образом, для постфигуративной культуры особенно характерной будет являться ее генерационность.

Полная система постфигуративного общества существует сейчас и здесь; она не имеет зависимости от каких бы то ни было толкований прошлого, которые бы не разделялись теми, кто их слушает.

У. Диллон, поясняя концепцию М. Мид, отмечал, что в результате влияния контактов с непостфигуративными культурами или же постфигуративными миссионерскими культурами, которые делают поглощение других культур одной из сторон своей собственной сущности, индивидуумы могут покинуть собственную культуру и присоединиться к другой [38].

Ими привносится сложившееся сознание собственного культурного своеобразия и убеждения в том, что в иной культуре они сохранят данное своеобразие так же, как в своей.

Таким образом, ими создается система параллельных значений, они говорят на новом языке, при этом используют синтаксис старого, ими рассматривается жилище как такое, которое можно сменить, однако обживают они его в новом для себя обществе точно так, как они сделали бы это в старом. Это является одним из наиболее распространенных типов адаптации, который практикуется взрослыми иммигрантами, оказавшимися в чужом обществе.

Неизменной все же остается целостность их внутреннего мира, он является настолько прочным, что может выдержать множество замен элементов, которые его составляют, и при этом не потеряет свою индивидуальность. Однако, затем для многих взрослых иммигрантов приходит время, когда эти новые элементы соединяются друг с другом.

Отношения поколений в постфигуративном обществе не обязательно являются бесконфликтными. В некоторых обществах от молодых поколений ожидают мятежа, выраженного в презрении к просьбам старших и захвате у них власти. В качестве прототипа постфигуративной культуры может выступать эта изолированная примитивная культура, в которой только мобильная память ее представителей хранит предания прошлого.

По словам М. Мид, генеалогия, которая не связана документами, будет конденсировать историю таким образом, что мифо-

логическое и близкое прошлое будут сливаться вместе [136, С. 109—111].

Процесс разрушения памяти о прошлом или сохранения ее в форме, которая утверждает настоящее, всегда являлся наиболее эффективным средством адаптации примитивных народов, даже имеющих более развитое историческое сознание, в результате которого они начинали думать, что их небольшая группа возникла именно там, где они живут в настоящее время.

Мид отмечала, что познакомившись с обществами подобного рода, антропологи стали разрабатывать понятие культуры.

Так кажущаяся стабильность и чувство неизменной преемственности, которые являлись характерными для данных культур, были положены в основу общей модели культуры. Модели, которую они предложили другим, не антропологам, пожелавшим воспользоваться антропологическими категориями для истолкования человеческого поведения. Но всегда существовало явное противоречие между этнографическими описаниями малочисленных примитивных гомогенных, медленно изменяющихся обществ и разнообразием примитивных племен. Очевидным является тот факт, что с течением времени, пусть и в пределах одного и того же технологического уровня, должны были происходить большие изменения.

По утверждению М. Мид, люди, которые говорят на одном языке, живут за сотни миль друг от друга, группы людей, представляющие противоположные физические типы могут говорить на одном языке, а также иметь принадлежность к той же самой культуре [136].

М. Мид полагала, что до настоящего времени слишком мало внимания было уделено тому обстоятельству, что если народ не имеет письменности, документов прошлого, то восприятие нового будет быстро сглаживаться и тонуть в общей атмосфере прошлого. Старшие, которые осуществляют редактирование той версии культуры, которая будет передана молодым, мифологизируют или просто отрицают перемену.

Даже те культуры, которые включают в себя идею изменения, обращаются к точным деталям для того, чтобы укрепить

память о событиях как отдаленного, так и недавнего прошлого, что способствует сохранению чувства преемственности очень длительные промежутки времени.

Таким образом, это является одним из приемов для того, чтобы оживить память, который может быть потерян вместе со связанными с ним установками культуры, к которым относится ее индивидуальность и традиции. Однако он может и возродиться. Осознание своей особенности, которое не допускает и тени сомнения, полная уверенность в правильности любых аспектов жизни, являющееся характерным для постфигуративных культур, может проявиться и возродиться на любом уровне и при любой сложности культуры.

Если в детском возрасте культура будет усвоена максимально полно и безусловно, а контакт с представителями других культур будет являться поверхностным, враждебным или же содержать в себе контрасты, тогда на осознание собственной культурной индивидуальности у человека не смогут оказать влияние никакие изменения. Поэтому некоторые индивидуумы могут жить долгие годы с представителями других культур, работать и питаться с ними, иногда даже вступать с ними в браки и воспитывать детей, и при этом они никогда не поставят под сомнение собственную культурную индивидуальность, не будут стремиться изменить ее. Те, кто их окружают, со своей стороны, и не будут предлагать им сделать это. С другой стороны, целые группы могут выработать у себя обычай ограниченных миграций.

Однако возможности перемен, по утверждению М. Мид, значительно возрастают, если группа переместится в другую среду, причем все три поколения покинут свою страну и поселятся в местности, ландшафт которой похож на ту, где они проживали ранее [74, С. 118].

Подобные условия позволяют в значительной мере сохранить старый образ жизни, воспоминания же дедов и опыт внуков оказываются параллельными. Процесс же угасания старой культуры такого рода, культуры, которая вполне пригодна для

иного места распространения, как и других средств к жизни или же популяции других размеров, происходит по всему миру.

Подобные изменения приводят к модификации качественной характеристики культуры.

Единственной существенной и определяющей характеристикой постфигуративной культуры или же тех ее аспектов, которые остаются постфигуративными среди множества изменений в ее языке и традициях, будет следующая: группа людей, которая включает в себя представителей, по крайней мере, трех поколений, принимает эту культуру как само собой разумеющееся, так что ребенок, вырастая, примет без тени сомнения все то, в чем не сомневается никто из его окружения.

С.В. Лурье, характеризуя взгляды М. Мид, говорит о том, что предпочтения, которые оказываются некоторым людям и животным, особенности отношений мужчины и женщины, привычка ложиться спать и просыпаться, способы собирать и тратить деньги, реакции на радость и боль — все это будет разветвленными структурами поведения, которые передаются индивидууму по наследству [67, С. 74]. Действительно, М. Мид отмечала, что подобные структуры имеют внутреннюю согласованность и универсальность, однако, несмотря на это, остаются за пределами сознания. Данное свойство подсознательности, необозначенности, невербализованности придает постфигуративной культуре и постфигуративным аспектам всех культур постоянную устойчивость.

Данные условия — отсутствие сомнений, осознанности — являются ключевыми для сохранения любой постфигуративной культуры. Та частота, с которой постфигуративные культуры могут восстанавливаться после мятежей и революций, которые осознанно направлены против них, говорит о том, что этот тип культуры остается, по крайней мере, частично, столь же доступен современному человеку, как и его предкам много тысяч лет тому назад.

Поэтому, чем ближе подобные культурно детерминированные поведенческие реакции будут к реакциям самого наблюдателя, тем сложнее распознавание их даже для опытного и хорошо



подготовленного исследователя. Но внезапное распознавание какой-либо специфичной постфигуративно выработанной формы культурного поведения, когда ее могут найти в собственном окружении наблюдателя, в людях его образовательного уровня, является особенно поучительным. М. Мид считала, что подсознательное убеждение в том, что другие люди, внешне сильно отличающиеся от нас или живущие на другом социальном уровне, должны иметь отличия и в каких-то глубинных наследственных отношениях, является очень живучим [136]. Действительно, всегда, когда совокупность постоянных различий между людьми является очень большой, то используют ее генетическое объяснение. Но нужно иметь в виду, что культурно обусловленные различия могут приобрести всю свою психологическую реальность только в том случае, если человеку необходимо обратиться к культурному объяснению не поддающихся толкованию элементов в поведении.

Кофигуративная культура является культурой, где в качестве модели поведения людей, которые принадлежат к данному обществу, будет выступать поведение их современников. Описывается ряд постфигуративных культур, в которых старшие по возрасту представляют собой модель поведения для молодых и где традиции предков хранятся в целостности до наших дней. Однако, не так много обществ, в которых кофигурация стала единственной формой передачи культуры, и нет ни одного, где бы только эта модель сохранялась на протяжении нескольких поколений. В обществе, где единственная модель передачи культуры — это конфигурация, и старые и молодые считают естественным отличием форм поведения у последующих поколений.

Старшие по возрасту во всех кофигуративных культурах по-прежнему имеют господствующее положение, так как именно ими определяется стиль кофигурации, устанавливаются пределы ее проявления в поведении молодых.

Кофигурация возникает там, где наступает кризис постфигуративной системы. Такой кризис возникает разными путями: в результате катастрофы, которая уничтожает почти все насе-

ление, особенно старших, играющих весомую роль в руководстве этим обществом; в результате развития новых форм техники, которые неизвестны старшим; вследствие переселения в новую страну, где старшие всегда считаются иммигрантами и чужаками; в результате завоеваний, когда покоренное население усваивает язык и нравы завоевателей; из-за принятия новой веры, когда взрослые начинают воспитывать детей в духе новых идеалов, которые не осознаны ими, или же в результате сознательно осуществленных какой-нибудь революцией, которая утверждает себя введением новых и иных стилей жизни для молодого поколения [7, С. 299].

Условия для осуществления перехода к данному типу культуры становятся наиболее благоприятными после того, как возникают высшие цивилизации, средства мобилизации ресурсов. Высшие цивилизации дают для представителей одного общества возможность покорения, порабощения, присоединения или обращения в свою веру представителей других обществ и контроля или же направления поведения младших поколений. Достаточно часто конфигурация в качестве стиля культуры может длиться довольно короткое время.

Однако убежденность в возможности объединения в составе одного общества большого числа взрослых, имеющих различное воспитание, разные установки, приносит ощутимые изменения в культуру данного общества. Поведение уже не имеет тесной связи с рождением в данном обществе, чтобы считаться чем-то скорее врожденным, чем приобретенным. Помимо этого, в результате того, что новые группы, поглощенные коренным населением, все же сохраняют определенные стороны своей собственной культуры, становится возможным проведение различий между детьми, которые являются членами данного общества по праву рождения, и детьми, которые рождены в группах, вошедших в него. Вера в то, что возможна ассимиляция большого числа индивидуумов разных возрастов может вызвать большую гибкость и терпимость к различиям. Однако она может способствовать выработке некоторых контрмер, таких как проведение более жестких границ между каста-

ми, чтобы препятствовать вновь пришлым использовать привилегии людей, принадлежащих к этой культуре по праву рождения.

В тех обществах, где существует сильный конфликт между поколениями, что выражается в стремлении отделиться или в борьбе за символы власти при переходе ее от одних к другим, вполне возможно, что сам этот конфликт представляет собой результат серьезного изменения среды. Если один раз конфликты включаются в культуру и принимаются за неизбежность, то подобные конфликты становятся составной частью постфигуративных культур.

Передача нового культурного наследия детям осуществляется взрослыми, не являющимися их родителями, дедами, жителями их иммигрантских поселений, куда они недавно прибыли или же где были рождены. Обычно доступ к полной внутренней жизни культуры, к которой им необходимо приспособиться, является ограниченным, а их родители его вообще не имеют. Когда же они поступают в школу, затем работают или идут в армию, они начинают контактировать со сверстниками и у них появляется возможность сравнения себя с ними. Сверстники могут дать им более практические модели поведения, чем те, которые предлагают взрослые, офицеры, учителя и чиновники — люди, для которых трудно представить прошлое и будущее [74, С. 299].

Конфликты поколений присущи классовым обществам, имеющим высокую вертикальную мобильность. Молодой человек, который завоевывает иное положение в обществе, являющееся отличным от его родителей, даже если они крестьяне или представители средних классов в аристократическом обществе, представители подавленной расовой или этнической группы, должен разорвать с постфигуративными моделями, которые олицетворяются его родителями и дедами, а также вести поиск новых моделей для собственного поведения. Он может сделать это разными способами.

Так, исследователи подросткового возраста подчеркивали свойственный ему конформизм. Однако подростковый кон-

формизм будет свойствен культурам двух типов: культурам, в которых кофигуративное поведение является социально институционализированным в течение жизни многих поколений, например, в обществе с институционализированными возрастными градациями, или же — другой случай — культурам, в которых большая часть подростков, не видя пример в поведении своих родителей, а их опыт им неизвестен, ориентируются на указания извне, которые дает им чувство принадлежности к новой группе.

М. Мид рассматривала нуклеарную семью как семью, состоящую только из родителей и детей. Такая семья представляет собой довольно гибкую социальную группу в таких ситуациях, в которых большей частью населения или каждым следующим поколением усваиваются новые жизненные привычки. Намного легче будет приспособиться к стилю жизни в новой стране или к новым условиям, если иммигранты и пионеры будут отделены от собственных родителей и остальных старших родственников и будут находиться в окружении людей своего возраста.

Каждая культура в процессе воспитания детей уделяет особое значение лишь некоторым возрастным периодам созревания ребенка, у различных слоев одного и того же сложного общества данные периоды разные. Выбор их влияет на характер отношений поколений, равно как и возрастные и классовые факторы внутри поколений, он может изменяться в зависимости от того, какие генерационные структуры семей будут преобладать.

М. Мид, считала, что когда бы ни возникла конфигурация, возраст и состояние людей, которые приобщаются к новой культуре, место и положение данной группы в старой постфигуративной культуре имеют большое значение[74, С. 241].

В случае, если группой уже усвоена установка на изменение, реализуемые с помощью образования детей, она может испытать глобальные перемены, оставаясь при этом неизменной в главном. В зависимости от того, насколько будет сильной установка на изменение, настолько менее разрушающими по возможным последствиям будут внедряемые в общество кофи-

гурации. Кофигуративные элементы, которые возникают в поколении пионеров, где взрослые учатся справляться с новой жизненной ситуацией, и кофигуративные элементы в культуре второго поколения, где дети вновь прибывших будут являться первыми среди переселенцев, кто рожден в новых условиях, должны выработать такой стиль поведения, который не будет иметь аналогов в поведении их родителей.

М. Мид показала, что можно установить определенные закономерности для жизненных условий поколения пионеров, как дифференциацию общества по возрастным классам, мятеж молодых, конфликт поколений и установку на обязательный отход детей от родительских моделей поведения, заложенных в самой культуре. Исследователь сделала предположения о формах восстановления постфигуративных культур: в виде культур изолированных культовых групп, которые пытаются заморозить новую модель поведения, увековечив ее навсегда, или же на более высоком уровне интеграции, при помощи господствующей религии или же национального государства. Таким образом, у местных разновидностей новой культуры или новой религии могут быть в основе сильные кофигуративные элементы; но в то же самое время у подобных культур будет доминировать предположение или религиозное убеждение, т.е. будет продолжаться прежнее существование без изменений.

Анализ концепции М. Мид раскрыл главную ее идею — возможность определения постфигуративной культуры как культуры, у которой большая часть неизменного, привычного, традиционного не становится предметом аналитического сознания, как культуры, воплощенной в трех поколениях, которые находятся в непрерывном контакте. В обществе, которое подобно нашему, обладает большой степенью социальной мобильности, разрыв поколений по образованию и по стилям жизни будет неизбежен [142, С. 70—83]. Однако молодые люди, осуществляя свое движение вверх и вовне, будут сталкиваться с определенными ценностями, которые разделяются большинством взрослых двух старших поколений. Такие твердые убеждения, которые разделяются всеми взрослыми, вос-

принимаются некритически, так же, как в постфигуративных культурах.

В обществе, которое изолировано, достаточно легко устанавливается жесткое единство мнений среди взрослых. В современных обществах характерным является исчезновение ранних форм постфигурации.

Современный мир характеризуется тем, что он принимает факт разрыва поколений, ждет, что каждое новое поколение будет находиться в мире с иной технологией.

Подобные прогнозы не заходят достаточно далеко, не достигают признания того, что данные изменения в жизни поколений будут обладать качественно новым характером. Возможность допустить то, что ценности молодого поколения или же какой-либо группы в нем будут иметь качественные отличия от ценностей старших, будет рассматриваться как угроза любым моральным, патриотическим или религиозным ценностям родительского поколения, ценностям, утверждаемым постфигуративным некритическим пылом или же с новоприобретенной постфигуративной преданностью.

Так, старшее поколение считает, что до сих пор существует общее согласие относительно природы доброго, истинного и прекрасного, что человеческая природа с ее врожденными механизмами восприятия, чувствования, мышления и действия остается по сути неизменной. Подобные убеждения не могли бы существовать, если бы до конца были осознаны открытия антропологии, делающей попытки доказать, что нововведения в технологии и в формах социальных учреждений неизбежно приведут к изменениям в характере культуры. Поразительным является то, насколько легко сочетается вера в прогресс с верой в неизменность даже в тех обществах, представители которых имеют доступ к обширным историческим анналам, в обществах, где существует полное согласие с тем, что история является не просто суммой гипотетических конструктов, продиктованных желаниями современности, а представляет собой совокупность проверяемых фактов. Современные же заявления о бедах людей или же, наоборот, о новых возможностях

человека не учитывают появления новых механизмов изменения и передачи культуры, механизмов, принципиально отличающихся от постфигуративных и конфигуративных.

М. Мид предполагала, что происходит рождение новой культурной формы, которую она назвала префигуративной.

Она говорила, что дети сегодня находятся перед лицом будущего, которое является настолько неизвестным, что невозможно им управлять так, как это пытаются делать в настоящее время, принося изменения в одном поколении при помощи конфигурации в рамках устойчивой, контролируемой старшими культуры, несущей в себе много постфигуративных элементов [136].

В XX в. произошли события, которые необратимо изменили отношение человека к человеку и к миру природы. Был изобретен компьютер, осуществлено успешное расщепление атома, изобретена атомная и водородная бомбы, произошли открытия в области биохимии живой клетки, исследована поверхность планеты, происходит стремительное ускорение роста населения Земли, что приводит к осознанию неизбежности катастрофы, если этот рост продолжится. Наблюдается кризис городов, разрушена природная среда, все части мира объединены реактивной авиацией и телевидением, осуществлена подготовка и создание спутников, сделаны первые шаги в космосе. Недавно осознаны возможности неограниченных источников энергии и синтетических материалов. Произошли преобразования в наиболее развитых странах относительно проблем производства в проблемы распределения и потребления, что способствовало резкому и необратимому разрыву поколений.

Таким образом, в прошлом, несмотря на долгую историю кофигуративных механизмов передачи культуры и широкое признание возможностей быстрого изменения, существовали сильные различия в том, что знали люди, которые принадлежали различным классам, регионам и специализированным группам в какой-нибудь стране, а также различия в опыте народов, которые живут в разных частях света. Однако изменения все еще являлись относительно медленными и неровными.

М. Мид говорила, что сегодня во всех уголках планеты, где все народы объединены электронной коммуникативной сетью, у молодых людей появилась общность опыта, такого опыта, который никогда не существовал у старших. Старшее же поколение никогда не сможет увидеть в жизни молодых людей повторения собственного беспрецедентного опыта перемен, которые сменяют друг друга. Такой разрыв поколений является совершенно новым, глобальным и всеобщим. Дети сегодня растут в мире, которого не знали старшие, хотя некоторые из взрослых предвидели такое, они стали предвестниками префигуративной культуры будущего, в которой предстоящее является неизвестным [74, С. 301].

Следует отметить, что наиболее важным в работах М. Мид для становления этнопсихологии является синтез концепций Ф. Боаса с другими не менее важными научными подходами, что утвердилось в психологической антропологии и дало возможность ее развития.

При этом утвердилась такая трактовка этих подходов, являющаяся характерной для М. Мид, что она считается не недостатком, а наоборот — достоинством, так как подобная установка давала возможность свободной и творческой разработки все новых концепций в процессе поиска научной истины.

Для М. Мид характерным является интерес к психологии развития, который абсолютно отсутствовал у Р. Бенедикт. Она увлечена исследованиями процессов восприятия и обучения культуре, изучением способов коммуникации и бессознательных установок, что в свое время являлось востребованным культурной психологией и без чего не мыслилась современная антропология.

\* \* \*

Итак, результаты полевых исследований способствовали развитию этнопсихологической терминологии, новых методов проведения исследований культуры этноса.



Можно утверждать, что в ходе анализа концепций представителей этнопсихологического направления американской культурной антропологии (Р. Бенедикт, М. Мид) была выявлена этнопсихологическая модель культуры.

Этнопсихологическая модель культуры предполагает рассмотрение культуры как психологической целостности. Культура при этом уподобляется личности, индивид же представляет собой средоточие культуры. Р. Бенедикт отмечала большую пластичность человеческой природы и влияние на нее социокультурного окружения. Этнос культуры рассматривался в качестве центральной темы культуры, определяющей общую направленность деятельности членов этноса, но неспособной детерминировать форму, модель их деятельности.

М. Мид разработала методику, некий эталон проведения полевых исследований, технические подходы к изучению эмпирического материала. Она утверждала, что основа взаимоотношений культуры и индивида формируется в процессе взросления культуры. М. Мид занималась разработкой психологической концепции культурных моделей, но ее мало интересовала модальная личностная структура. Ее интересовало изучение институциональной практики, ритуалов, документов как материалов для социального анализа. Это объясняет тот факт, что она обращалась к изучению культур, которые рассматривались ею «на расстоянии».

## **ГЛАВА 3**

# **КУЛЬТУРНО-ЭВОЛЮЦИОННАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ**

Необходимость в дальнейшем развитии антропологии вызвала необходимость восстановления науки в том ее значении и роли, в которых она существовала с самого начала, т.е. науки, которая изучает не только отдельные элементы культуры, но и эволюцию человеческой цивилизации в динамике.

Важная роль в возрождении эволюционизма на абсолютно новом уровне осмысления принадлежит Л. Уайту (1900—1975). Под влиянием его концепций в антропологии произошел поворот от изучения локальных культур к исследованию культурно-исторического процесса, к целостному исследованию мировой культуры.

Дж. Фейблманом была разработана типология культуры, выделяющая семь самостоятельных типов культуры: «ранние» — до-первобытный, первобытный, военный и религиозный и «развитые» — цивилизованный, научный и постнаучный. Данные типы культуры — логические системы, и поэтому могут располагаться в любой последовательности.

Культура в рамках культурно-эволюционной модели определяется в виде совокупности всех черт образа жизни каждого народа, зависящих от способности к символизации. Преимущество данной модели заключается в разграничении культуры и поведения человека, определяемых в терминах реальных объектов и явлений, которые существуют в объективном мире. Важным является то, что культура обладает своими собственными закономерностями функционирования и развития.

### **§ 1. Эволюционная концепция культуры Л. Уайта**

Деятельность Л. Уайта в науке началась в период, когда в американской культурной антропологии господствующее по-

ложение занимали идеи Ф. Боаса. Уайт решил отойти от боасовской концепции и приступил к углубленному изучению наследия Л. Моргана, открывая при этом для себя эволюционную теорию.

Л. Уайт в своих статьях, которые были посвящены проблеме эволюции, противопоставлял эволюционный метод интерпретации культуры историческому и функциональному, выделяя различия между эволюционным и историческим процессами. В основе теоретической концепции Л. Уайта лежит не проявление культурных феноменов в отдельных группах или сообществах, а развитие культуры человечества в целом. Он считал, что человек — человеческая раса — человек — должны рассматриваться как нечто единое. Таким же образом необходимо представлять все различные культуры или культурные традиции, считая, что они составляют единую сущность, которой является культура человечества [7, С. 36].

Исследователь утверждал, что понятие культуры является категориальным и будет выражать характеристику надсоматической (суперорганической) системы действительности, которая присуща лишь человеческому обществу и имеет свои собственные закономерности функционирования и развития.

Культура, являясь интегративной системой, не совпадает с обществом и социальной системой, поэтому у нее есть свои особенности, которые обуславливают специфику человеческого бытия.

Л. Уайтом утверждалась реалистичность и научность концепции «стадий эволюции», правомерность применения понятия «прогресс» к понятиям культуры, что указывало на возможность проводить сопоставление и оценку культур. Заслуга Уайта заключается в том, что им введен так называемый энергетический критерий для сопоставления культур — Закон Уайта: развитие культуры происходит по мере того, как происходит увеличение количества энергии, которая расходуется в год на душу населения.

Культура в его понимании представлялась организованной, интегрированной системой. Внутри же этой системы могут

быть выделены ее подразделы или аспекты. Чтобы осуществить это, Уайт предложил вычленил три подсистемы: технологическую, социальную и идеологическую.

Л. Уайт предложил собственную схему развития мировой цивилизации в своей книге «Энергия и эволюция культуры».

Технологическую систему составляют материальные, механические, физические и химические орудия труда, а также технологические особенности их использования, позволяющие человеку вступать в контакт с окружающей средой, в которую входят средства производства, средства существования, строительные материалы, средства для ведения войны и средства для обороны. Технологическая система имеет большое значение, так как человек, являясь биологическим видом и, следовательно, культура в целом, будут зависеть от материальных вещей и механических способов приспособления к естественной среде. Человеку необходима пища, жилище и орудие для защиты от врагов. Значит, он должен обеспечить себя этим, чтобы выжить, и сделать это можно только при помощи технологических средств.

Следовательно, технологическая система является первичной и наиболее важной по значению, так как она оказывает влияние на жизнь человека и его культуру.

Такие взгляды сближали исследователя со сторонниками теории цивилизаций, в частности, с О. Шпенглером.

Основу социальной системы составляют межличностные отношения, выраженные в коллективных или индивидуальных образцах поведения.

Внутри данной системы могут быть выделены общественная, экономическая, этическая, политическая, военная и религиозная системы, системы семьи, организации труда и отдыха.

По отношению к технологическим системам социальная система будет носить вторичный и вспомогательный характер.

Уайт отмечал, что, по сути, социальная система может быть реалистически определена как организованное усилие человеческих существ по использованию определенных инструментов, необходимых для того, чтобы поддерживать существова-

ние, отражать нападения, выстраивать оборону и защиту [111, С. 441].

Социальная система представляет собой функцию технологической системы, поэтому она детерминирована системами технологии; изменения технологических систем приводят к изменениям в социальных системах.

Идеологическая или философская система является совокупностью тех представлений, в которых интерпретируется человеческий опыт, однако, данный опыт в значительной степени будет обусловлен технологиями.

В основе идеологической системы находятся идеи, верования, знания, которые выражены с помощью членораздельной речи или имеют другую символическую форму.

Идеологическая система состоит из мифологии и теологии, легенд, литературы, философии, науки, народной мудрости и знаний, которые восходят к здравому смыслу. Каждому типу технологии будет соответствовать определенный тип философии.

Л. Уайт считал, что земледельческая, пастушеская, промышленная или военная технология имеют соответствующее выражение в философии. Таким образом, один тип технологии получит свое выражение в философии тотемизма, другой же — в астрологии или квантовой механике [109, С. 248].

Следует отметить, что опыт восприятия внешнего мира используется и интерпретируется не только там, где он соединяется с технологией: он проходит и через призму социальных систем. В этом случае черты и качества социальной, экономической, политической, церковной, военной и других систем отражаются в философиях. Эти три подсистемы составляют культуру как целое и представляют собой совокупность трех слоев: внизу расположен технологический, далее — социальный, наверху — идеологический (философский). Подобное расположение будет выражать соответствующую роль каждого из них в культурном процессе: технологическая система является фундаментальной, первичной; социальные системы представляют собой функции технологий, идеологические же сис-

темы выступают в качестве выражения технологических сил и социальных систем.

В этом случае технологический фактор будет являться детерминантой культурной системы как целого. Он детерминирует форму социальных систем, а технология и общество в их совокупности детерминируют содержание и направленность философии. Однако это не будет означать, что социальные системы не воздействуют на технологии или же социальные и технологические системы не будут испытывать влияния идеологических систем. В данном случае мы определяем детерминанту, а затем степень воздействия одной системы на другую.

Конечно, они являются взаимосвязанными: каждая будет влиять на другие и испытывать на себе их влияние, при этом сила воздействия в различных направлениях не будет одинаковой, поэтому некоторые подсистемы играют в культурном процессе более важную роль, чем другие.

Согласно Л.Уайту, критерий общественного прогресса будет состоять в объеме расходуемой за год энергии на душу населения, степени эффективности технологических средств контроля и использования энергии, а также количестве производимых продуктов и услуг, которые удовлетворяют человеческие потребности. В таком случае в качестве первостепенной функции культуры выступает получение энергии, а также осуществление контроля над ней. Таким образом, культура представляет собой разработанную термодинамическую систему. Энергия при помощи технологических инструментов добывается, а затем вводится в действие. Социальные и идеологические системы являются одновременно как дополнением, так и выражением данного технологического процесса.

Следовательно, функционирование культуры как целого будет определяться количеством полученной энергии и способом, с помощью которого она будет вводиться в действие. В данном случае возникает проблема, так как функционирование каждой отдельной культуры обусловлено местными условиями окружающей среды. Поэтому Уайтом было предложено при рассмотрении культуры в целом привести все существующие варианты окружающей среды к средней величине так, чтобы

среда являлась постоянным фактором. В результате этого станет возможным исключение ее из формулы культурного развития.

В любой культуре как системе могут быть выделены три фактора: количество энергии, которая добывается на душу населения в год; эффективность технологических средств, при помощи которых энергию добывают и вводят в действие; количество благ и услуг, которые произведены для удовлетворения потребностей человека. Если предположить, что фактор окружающей среды является неизменным, то степень культурного развития, которая будет измеряться количеством благ и услуг, произведенных на душу населения ради удовлетворения человеческих потребностей, детерминирована количеством произведенной энергии на душу населения, а также эффективностью технологических средств, при помощи которых она вводится в действие.

Исследователь предложил выразить это в формуле:  $\text{Э} \times \text{О} = \text{К}$ , где  $\text{К}$  — степень культурного развития,  $\text{Э}$  — количество энергии, которая добывается на душу населения в год,  $\text{О}$  — количество или эффективность орудий, которые используются при передаче энергии. Исходя из этого, Уайтом был сформулирован базовый закон культурной эволюции, согласно которому культура будет развиваться по мере того, как будет расти количество энергии, добываемой на душу населения в год, или же по мере усиления эффективности инструментальных средств, используемых для ввода энергии в действие [111, С. 444].

Культура, как уже отмечалось, является потоком взаимодействующих элементов, где одна черта оказывает влияние или реагирует на влияние других. Некоторые из этих элементов устаревают и исключаются из потока, и тогда в него включают новые элементы. Регулярно происходят изменения, различные сочетания и синтезы. В любом случае принцип интерпретации остается постоянным: культура вырастает из культуры.

Наиболее признаны заслуги Л. Уайта в обосновании существования науки о культуре, которую он назвал культурологией. Так, культурология представляет собой отрасль антрополо-

гии, рассматривающую культуру (институты, идеологии, технологии) в виде самостоятельной упорядоченности феноменов, которые организованы в соответствии с собственными принципами и существуют по собственным законам. Ученый выделял культурологию в качестве самостоятельной науки в комплексе общественных наук; цель данной науки заключалась, согласно Уайту, в объяснении культуры в свойственных ей терминах, без необходимости обращения к психологии. Таким образом, он отмежевался от бихевиористского направления в культурной антропологии и стал продолжать линию, которая была начата Э. Дюркгеймом (концепция «социальных фактов») и А. Крёбером («суперорганическое»).

При определении понятия «культура», Л. Уайт рассматривал ее в качестве предмета изучения науки культурологии, как материально существующий класс предметов и явлений, которые имеют символическое значение и могут рассматриваться в экстрасоматическом контексте. В данном случае Л.А.Уайт применял термин, который ввел он сам — «symboling». Для перевода данного термина нет подходящего слова в русском языке. Слова «символ», «символика», «символизировать» имеют все же немного другой смысл. Данный термин имеет в виду придание предметам, явлениям, действиям символического значения и восприятие человеком данного значения.

Предметы или явления, зависящие от способности человека к символизированию — «символаты», — существуют самостоятельно, но если их рассматривать в каком-либо контексте, то они приобретут особый смысл.

Как уже отмечалось, они могут иметь большое значение в астрономическом контексте: для каждого ритуала требуются определенные затраты энергии, в качестве источника которой будет выступать Солнце.

В науках о человеке важными являются такие основные контексты, как соматический и экстрасоматический.

При соматическом контексте для исследователя важной является взаимосвязь между этими предметами и явлениями и организмом человека. Предметы и явления, которые связаны с



символической способностью человека, рассматриваемые в соматическом контексте, будут называться поведением человека; точнее, поведением будут являться идеи, отношения, действия (топоры и керамику непосредственно нельзя назвать поведением, но так как их создал труд человека, они будут являться овеществленным поведением человека).

В рамках экстрасоматического контекста взаимосвязь данных предметов и явлений друг с другом будет намного важнее, чем их взаимосвязь с организмом человека.

Символаты, таким образом, могут рассматриваться и объясняться во взаимосвязи с организмом человека или же во взаимосвязи друг с другом, полностью абстрагируясь при этом от организма человека.

Верным будет являться тот факт, что элементы, которые составляют поведение человека, и элементы, которые составляют культуру, имеют принадлежность к одному классу предметов и явлений. Это — символаты, они связаны со способностями человека к созданию и воспроизведению символов. Верным будет также и то, что с психологической точки зрения данные элементы являются схожими.

Очевидным является то, что существуют два различных научных подхода к изучению предметов и явлений подобного рода, которые зависят от способности человека к символизации.

Если они будут рассматриваться во взаимосвязи с организмом человека (соматический контекст), то эти предметы и явления представляют собой человеческое поведение, а сами мы занимаемся психологией. Если же они будут рассматриваться во взаимосвязи друг с другом, независимо от организма человека (экстрасоматический контекст), то данные предметы и явления будут представлять собой культуру — культурные элементы или культурные черты [7, С. 25].

У психологии человека и культурологии в качестве объектов исследования выступают одни и те же феномены: предметы и явления, которые зависят от способности человека символизировать (символаты).

Отличие этих двух наук друг от друга будет представляться в различных контекстах, в которых изучаются данные феномены.

Культура является классом предметов и явлений, имеющих зависимость от способности человека к символизации, поэтому рассмотрение происходит в экстрасоматическом контексте. Данное определение является спасением культурной антропологии от трудно уловимых и онтологически не существующих абстракций и дает ей реальный, материальный, познаваемый предмет исследования. Это определение позволяет наметить четкую грань между поведением и культурой; между наукой о психологии и наукой о культуре.

В связи с определением культуры Уайтом было значительно углублено учение о символическом, он продолжил линию, начатую Э. Кассирером.

Способность к символизации, к приданию предметам и явлениям символического значения является, по мнению исследователя, уникальным свойством человека. Данное свойство позволяет сделать процесс развития вида кумулятивным, что будет способствовать появлению культуры.

В последних трудах ученого развивались намеченные в более ранний период идеи культурного детерминизма.

Ученый рассматривал культуру как саморазвивающуюся систему, которая обуславливает поведение людей и развитие социальных связей.

Для Л. Уайта характерным является «культурологическое» объяснение ряда установлений человеческого общества (табу, инцест, экзогамия, эндогамия), заключающееся в рассмотрении их как функции культурной системы, которая стремится к стабильному существованию.

Согласно Уайту, системная организация культуры будет обуславливать не только поведение человека как личности, но и поведение племени, нации, государства как целого.

Как отмечалось ранее, культура определяется как порядок или класс феноменов (предметов и явлений), которые связаны с проявлением особой ментальной способности, свойственной

только человеческому виду, а именно — способности к символизации.

Культура, таким образом, будет состоять из материальных предметов — орудий труда, орнаментов, амулетов, утвари, — действий, верований и отношений, функционирующих в символическом контексте. Следовательно, культура будет представлять собой сложный экстрасоматический механизм.

Составляющие культуру предметы и явления будут располагаться во времени и пространстве:

1) в человеческом организме (эмоции, идеи, отношения, верования);

2) в процессе социального взаимодействия людей;

3) в материальных объектах (топоры, глиняные сосуды, фабрики), которые находятся вне человеческого организма, но в пределах моделей социального взаимодействия людей.

Некоторые антропологи, анализируя сущность предметов материальной культуры, предпочитают определять культуру только через идеи и концепции, что сближает их с философскими взглядами на категорию культуры. Вероятно, они руководствуются при этом таким соображением, что идеи первичны, что они являются первопричиной, формируют поведение, которое, в свою очередь, и будет создавать материальные объекты, такие как, например, керамические сосуды. Э. Тайлор говорил о том, что культура состоит из идей, что представляет ментальный феномен, а не материальные объекты или же внешнее поведение [103, С. 18].

Однако уже нельзя объяснить происхождение и развитие культуры, просто сказав, что она родилась из человеческой мысли. Несомненно, мысль была причастна к изобретению огнестрельного оружия, но если констатировать, что огнестрельное оружие является продуктом мысли, то этого будет явно недостаточно. Кроме того, идеи, которые приводят к реальному результату, рождаются в результате столкновения с реальной жизнью. Так, работая с почвой, древний человек пришел к мысли о гончарном ремесле; календарь представляет собой побочный продукт интенсивного земледелия.

Культура только частично содержится в идеях; но отношения, внешние действия и материальные предметы будут тоже являться культурой.

Как было уже показано, нелепо вести разговор о сандалиях или о глиняных горшках как о поведении: значение их будет сводиться не к оленьей шкуре или глине, а к труду человека; это овеществленный труд человека.

Однако в нашем определении символизирование будет являться общим фактором идей, отношений, действий и предметов.

Учитывая сказанное ранее, существует три рода «символов»: идеи и отношения, внешние действия и материальные объекты. Они могут рассматриваться в экстрасоматическом контексте, все они могут считаться культурой.

Вместе с тем, Л. Уайт подчеркивал, что никто не утверждает, что культура является неким единством, существующим и развивающимся самостоятельно и независимо от людей [110].

Насколько нам известно, никто не утверждал, что возможно понимание происхождения, природы и функции культуры без принятия во внимание рода человеческого. Очевидным является тот факт, что, изучая данные аспекты культуры, появляется необходимость в учете биологических особенностей человека. Общепризнанным стало только то, что каждая данная культура, культурные вариации во времени и пространстве и все процессы культурных изменений должны быть объяснены в терминах самой культуры.

Уайта полагал, что культура не способна существовать независимо от людей.

Но, тем не менее, культурные процессы могут быть объяснены без принятия во внимание живых людей. Следовательно, представление о человеке как о живом организме не будет иметь ни малейшего отношения к решению многих проблем культуры.

Такого рода затруднения и неопределенности могут быть устранены следующим определением культуры: культурой будут являться все черты образа жизни каждого народа, зависящие от способности к символизации и которые могут быть рас-

смотрены в экстрасоматическом контексте. В данном случае можно выстроить формулу: поведение людей — функция культуры; культура будет константой, поведение — переменной; если будет изменяться культура, то будет изменяться и поведение.

В этой связи следует упомянуть Сепира, который выделил различие между поведением человека и культурой. По его утверждению, в реальной жизни думает, действует, мечтает и протестует всегда индивид. Те его мысли, действия, мечты и протесты, которые могут влиять на изменение или сохранение совокупности типических реакций, считающихся культурой, могут быть названы социально значимыми; другие, хотя с психологической точки зрения они не отличаются от предыдущих, будут называться индивидуальными и им не придается никакое историческое и социальное значение. Таким образом, они не будут являться культурой [11, С. 82—83]. Учитывая соматический контекст, т.е. взаимосвязь с организмом человека, такие символические действия будут являться человеческим поведением.

В экстрасоматическом же контексте, во взаимосвязи друг с другом они будут составлять культуру. Следовательно, вместо того, чтобы все тщательно взвесить, отнеся какую-то их часть к культуре, другие же — к поведению, данные действия, помыслы и прочее помещаются либо в один, либо в другой контекст, что будет зависеть от цели исследования.

Важной особенностью культуры является наличие возможности передачи существенных свойств культуры небиологическими средствами.

Такие аспекты культуры, как материальный, социальный, идеологический могут легко передаваться другому индивиду, поколению, возрастной группе, другому народу при помощи определенных социальных механизмов.

Культура может быть названа формой социальной наследственности.

По мнению Л. Уайта, поведение народа будет объясняться не его физическим типом или генетическим родом, не его идеями,

надеждами, желаниями и страхами, не процессами социального взаимодействия, а внешней экстрасоматической традицией [110; 164].

Таким образом, культура рассматривается в качестве континуума, супербиологического, экстрасоматического порядка предметов и явлений, который переходит с течением времени от одного поколения к другому. Необходимо обратить внимание на то, что культура, являясь определенным порядком феноменов, может описываться исходя из собственных принципов и законов. Элементы культуры будут действовать и взаимодействовать особым образом.

Возможно выделение принципов поведения некоторых групп культурных элементов или культурных систем в целом и формулирование законов культурных феноменов и систем.

Уайт, определяя культуру, представлял ее в виде организации явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, которые созданы с помощью орудий), идей (веры, знания) и чувств (установок, ценностей, отношений), которые выражаются в символической форме.

Он обратил внимание на то, что дискуссия, в центре которой было понятие культуры, заострялась на проблеме различия терминов «культура» и «человеческое поведение».

Длительное время культура определялась антропологами как научаемое поведение, которое свойственно человеческому виду и передается от одного индивида, группы индивидов или поколения другим с помощью механизма социальной наследственности. Но возникшие сомнения привели к утверждению, что культура является не самим поведением, а только его абстракцией.

В случае, если символизированные предметы и явления будут рассматриваться и объясняться во взаимосвязи друг с другом, а не с организмом человека, можно говорить о культуре, наука же, их изучающая, — культурология. Так, культурологом дается объяснение поведения человеческого организма на основе внешних экстрасоматических культурных элементов, функционирующих как стимулы, которые вызывают реакцию

и сообщают ей ее форму и содержание. Культурологу известно также, что культурный процесс может объясняться исходя из него самого. Организм человека, рассматриваемый коллективно или индивидуально, безотносителен не к самому культурному процессу, но именно к его объяснению. Действительно, нет необходимости, объясняя такие вещи, как кланы, своды законов, грамматика, философия и т.д., рассматривать человека как нейро-сенсорно-мышечно-железистую организацию. Таким образом, при объяснении человеческого поведения следует поступать так, как если бы культура жила своей собственной жизнью, имела собственное существование, независимое от человеческого рода. Культуролог осуществляет движение в том же направлении и исходит из такого же взгляда и такой же техники истолкования, что и физик.

Возможность культур существовать без людей более вероятна, чем движение механизмов без трения. Однако культура может быть рассмотрена так, как если бы она являлась независимой от человека, подобно физическому, который имеет возможность рассматривать механизмы так, словно они не зависят от трения, или обращаться с телами так, будто они на самом деле являются твердыми. Такие техники истолкования представляются достаточно эффективными.

Культурология предполагает детерминизм. Так, принцип причины и следствия функционирует в царстве культурных явлений таким же образом, как и везде в нашем взаимодействии с космосом. Любая конкретная культурная ситуация будет определяться другими культурными событиями.

Если существует воздействие определенных культурных факторов, то определенное событие станет их результатом. И наоборот, как бы страстно не желали определенных культурных достижений, они не будут иметь места, если не существуют и не действуют необходимые для совершения этих достижений факторы. В качестве объектов исследования у культурологии и психологии существуют одни и те же феномены: предметы и явления, которые зависят от способности человека символизировать (символаты). К основной отличительной чер-

те, которую необходимо принимать во внимание, следует отнести контексты, в которых данные феномены изучаются. По определению Уайта, «символат» представляет собой общий фактор идей, отношений, действий и предметов, что и будет составлять культуру.

Следовательно, культура будет представлять собой класс предметов и явлений, которые будут зависеть от способности человека к символизации, рассматриваемый в экстрасоматическом контексте. Подобное определение культуры дает возможность избежать в культурной антропологии абстракций, которые не существуют, и снабжает ее реальным, материальным, познавательным предметом исследования. Оно, в свою очередь, проводит грань между поведением и культурой, между психологией и наукой о культуре.

Необходимо отметить, что если культура определяется как совокупность предметов и явлений, которые реально существуют в окружающем мире, то возникает вопрос о местоположении культуры.

Уайт утверждал, что культура только отчасти будет содержаться в идеях; но отношения, внешние действия и материальные предметы тоже будут являться культурой. Он полагал, что культуры не смогут существовать и никогда не существуют независимо от людей. В то же время, культурные процессы могут быть объяснены, не принимая во внимание живых людей. Но к сожалению, культурологическая концепция Уайта не оставляет места человеку культурному. По всей вероятности, данное положение вещей может быть объяснено стремлением Уайта придать своему подходу к культуре предметно-вещественный характер. Таким образом, представление о человеке как о живом организме не будет иметь отношения к решению многих проблем культуры.

Л. Уайтом культура определялась и как совокупность всех черт образа жизни каждого народа, зависящих от способности к символизации. Терминологически оно определяется названиями реальных объектов и явлений, которые существуют в объективном мире. Наиболее же важным будет являться то, что



у культуры существуют свои собственные закономерности функционирования и развития. Преимущество концепции Л. Уайта заключается в четком отграничении культуры от поведения человека. Культура определяется таким же образом, как и объекты исследования других наук, т.е. в терминах реальных предметов и явлений, которые существуют в объективном мире.

## **§ 2. Концепция науки о культуре Дж. Фейблмана**

В ходе изучения культуры у Джеймса Керна Фейблмана (р. 1904) сложилась определенная структура организации человеческой деятельности, появились различные суждения насчет точного обозначения порядка этой культурной деятельности.

Концепция Фейблмана утверждает, что природа в каждой своей части присутствует целиком, а значит любой фрагмент природы, который будет рассматриваться сам по себе, непременно содержит многое из свойств целого, являясь его частью. Это значит, что тем же самым условиям должен подчиняться фрагмент природы, известный как культура человека. Иначе говоря, он должен включать в себя многое из свойств, которые присущи всей природе, а обобщения, справедливые для других уровней окружающей среды, должны применяться также и к человеческой природе. Система изучения природы представлялась Дж. Фейблману прежде всего как наука. Известны такие науки как биология, физика и химия, соответствующие многим эмпирическим уровням бытия. Значит должна существовать и наука о культуре, так как культура является таким же эмпирическим уровнем, и, исходя из приведенных в ходе исследования фактов, Фейблман приходит к выводу, что наука о культуре возможна. Он утверждает, что нет таких наук, которые не были бы естественными науками, что социальные группы людей и их культуры представляют собой логическое продолжение природной среды и, являясь частью природы, предполагают необходимость соот-

ветствующей естественной науки, изучающей их и пытающейся открыть управляющие ими законы [7, С. 158].

Саму возможность существования науки о культуре в определенном смысле предполагали все, кто когда-нибудь размышлял о культуре. Открытие упорядоченности эмпирических явлений в области исследования является первым шагом на пути к тому, чтобы сделать знания об этой области данных наукой. Наука осуществляет познание естественных законов, а естественные законы в идеале должны выражаться в форме уравнений и текста, т.е. в математической форме. Однако еще задолго до того, как это будет достигнуто, а в некотором смысле даже раньше, чем будут сформулированы гипотезы и проведены эмпирические исследования, подтверждающие или опровергающие их, специалист по таксономии должен разработать классификацию, определяющую направление всех дальнейших научных изысканий. Таким образом, получается, что именно те ученые, которые однажды наметили границы изучения культуры, делают первый шаг в направлении создания науки о культуре. В случае, когда человек последовательно и с особой кропотливостью исследует некую область эмпирических явлений, он невольно содействует дальнейшему развитию науки об этих явлениях, несмотря на то, являлось это его намерением или нет. В исследованиях хода истории и ее смысла Дж. Вико, О. Шпенглера и Тойнби можно проследить поиск всеобщей модели хода событий в истории человечества [130].

Ученые пытались определить ее форму, найти порядок, воплощенный в ней. Наука занимается изучением функций систем, и невозможно связать функции человеческой культурной системы друг с другом до того момента, пока не будут выявлены ограничительные свойства самой этой системы.

Рэдклифф-Браун был сторонником представлений о человеческом обществе как о сфере реальности, которая подчиняется общим законам. Он сформулировал некоторые из законов этнологической науки; считал, что такая наука не должна зависеть от психологии, так как должна базироваться на собственных основаниях. Необходимо отметить, что идею науки о культуре не нужно рассматривать как нечто новое, так как дан-

ная идея является просто одной из идей, в которой возникла потребность и становилась все более очевидной. Фейблман считал, что наука о культуре должна включать в себя многие под-науки, для их объединения в единую великую науку. В науку о культуре должны входить научные дисциплины, которые известны как антропология, этнология, социология и социальная психология [7]. В то же время стоит понимать, что данные дисциплины преследуют, прежде всего, узкоспециальные цели: социальная антропология концентрирует свое внимание только на примитивных социальных группах; этнология — на расовых проблемах; социология осуществляет статистические исследования реального функционирования институтов в развитых культурах; социальная психология исследует инстинкты, без углубления в вопросы определения своего предмета; физическая антропология — параметры черепа, центра тяжести тела и т.д. Только исследователями движения культур, главным образом теоретически подготовленными историками, были сделаны широкие обобщения, которые касались человеческой культуры. Но не было науки, пытающейся собрать воедино все знания, которые были получены в разных областях исследований. В настоящее время нет ни одной отрасли науки, которая бы изучала человеческую культуру в целом, а значит, возникает потребность именно в такой науке.

Первыми шагами на пути превращения сферы изучения человеческой культуры в науку должны стать: ее организация, объединение различных направлений исследования, выработка единой цели и формулирование общего предмета изучения.

Фейблман доказал очевидность существования составляющих человеческой личности, определяющихся взаимодействием с окружающей средой, и считал необходимым описать эмпирические уровни, на которых должны функционировать эти составляющие.

Культура, по мнению исследователя, состоит из уровней, поэтому понимание их математических аспектов будет очень важным для науки о культуре.

Каждый эмпирический уровень в какой-то степени является автономным и независимым от всех других, но так как сама культура существует на эмпирическом уровне (эмпирический уровень социального) и на нее влияют нижестоящие уровни, то чем быстрее будут изучены эти эмпирические уровни, тем быстрее появится возможность понять человеческую культуру.

С этой целью Фейблманом был осуществлен анализ психологического уровня веры. Он уделял особое внимание уровню общественного сознания, который включает социальное содержание психики. Уровни верований, по его мнению, представляют собой иерархию, поддающуюся оценке. Появляется необходимость в оценке скорости принятия новых верований и освобождения от старых, а также необходимость определения некоторых количественных параметров общественного сознания. Следует заметить, что в данном случае затрагиваются проблемы социальной психологии, так как силы культуры будут глубоко проникать в психику и достигать тех подсознательных уровней, где происходит поддержание социальных верований. Но в данном случае интерес вызывает культура, а не психология. Анализируя концепцию Дж. Фейблмана, можно проследить логическую организацию культур как целостностей, и в первую очередь тот основной элемент, вокруг которого они организуются, который он определил как доминирующую онтологию. Она может измеряться как в плане устойчивости, так и с точки зрения масштабности проявления.

В своих исследованиях Фейблман обращался к рассмотрению таких составляющих культуры, как мораль и внешняя ценность блага. Моральное правило, которое принято в социальных группах, обладает определенной конституцией, т.е. определенной организацией и силой, а все, что обладает такими свойствами, может быть подвергнуто количественному измерению. Что же касается измерения внешней ценности блага, то это будет являться более сложной проблемой, так как степень проявления вещей, благодаря которым культура является благом, будет определяться лишь в том случае, когда они по объему меньше всего бытия. Благодать, или внешняя ценность куль-

туры для бытия в целом, будет выходить за рамки человеческого понимания. Любая часть бытия может измеряться в соотношении с остальными его частями. Однако все бытие является бесконечным по определению, а бесконечное не может быть измерено.

В качестве координаты ценности культуры Дж. Фейблман выделял число и устойчивость ее социальных институтов. Социальные институты не могут лишиться отведенного им в культуре места, т.е. стать выше или опуститься ниже позиции, которую они должны занимать, так как будет нанесен ущерб ценности культуры в целом. Необходимость оценивания числа и устойчивости институтов данной культуры, а также необходимость в правильной расстановке их в иерархии должны стать главными задачами в измерении культурных ценностей.

Культура влияет на индивида значительно больше, чем другие факторы (раса, социальное наследие и др.), достаточно высоко оцениваемые в традиционной этнологии. Поэтому Фейблман считал, что необходимо проанализировать воздействие культуры на индивида, что будет способствовать выявлению тех различий между типами культур, которые основаны на разнице культурных составляющих индивидов. Фейблман выделял «ранние» типы культуры: до-первобытный, первобытный, военный, религиозный и «развитые»: цивилизационный, научный и пост-научный [7, С. 203].

Несомненно, благодаря интенсивному развитию исторических исследований будут описаны и другие типы культуры, а также будут сформированы новые типы в результате дальнейшего развития человечества. Данные типы культуры представляют собой логические системы реальных ценностей и поэтому могут быть выстроены в любой последовательности. Такие типы будут являться идеальными, реальные же культуры будут лишь приблизительно соответствовать им. Кроме того, реальные культуры — фиксированные образования, ими охватывается сразу более одного типа культур, ломаются границы идеальных типов и, как правило, они являются переходным типом.

Становится очевидным, что данные культурные типы, предложенные Фейблманом, абстрактны, а не конкретны. Он не описывал никаких реально существующих культур и настаивал на том, чтобы именно это было понято, чтобы избежать вероятных ошибок при использовании в трактовке данного материала. Если сравнить паттерны типов культур с теми культурами, которые реально существуют, то можно увидеть, что возможны частичные совпадения. По всей вероятности, никогда не было и не будет реальной культуры, полностью совпадающей с каким-либо описанным культурным типом и не имеющей ничего общего с остальными. Культура современной Европы является сочетанием цивилизованного и научного культурных типов, в котором также можно увидеть существование остатков религиозного. Греческая культура сочетает в себе военный, религиозный, цивилизованный и научный культурные типы, однако очевидно преобладание цивилизованного и научного. Культурные типы абстрактны и идеальны, поэтому никогда полностью не совпадают с тем, что существует в действительности, но это не противоречит тому, что они существуют и используются как эталоны.

Указанные типы культуры не должны пониматься как хронологическая последовательность. Данный ряд: до-первобытный, первобытный, военный, религиозный, цивилизованный, научный и пост-научный не является абсолютным, в соответствии с которым были рождены и развивались великие культуры, хотя некоторая хронологическая последовательность, несомненно, существует. Реальные культуры будут сами представлять некий синтез, и в добавление к этому по многим параметрам совпадать; им свойственны быстрые взлеты и резкие падения. Например, культура Европы с XVI по XVII в. продвинулась от религиозного к цивилизованному типу культуры, в то время как нацистская Германия упорно пыталась вернуться от научного типа обратно — к военному. Отнесенность реально существующей культуры к определенному культурному типу будет являться условной.

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что уровень культуры будет прямо пропорционально зависеть от того, насколько высокой будет степень социальной организации, благодаря чему развиваются первостепенные проблемы, и обратно пропорционально — от способов решения данных проблем на более низких уровнях. Так, например, человек, принадлежащий к до-первобытной культуре, занимается только решением проблемы выживания. Человек военного типа культуры занимается добычей при помощи силы материальных благ, количество которых будет превышать необходимое для того, чтобы он мог просто выжить. Человек, относящийся к пост-научному типу культуры, будет вовлечен в решение проблем на уровне социального контроля с помощью научного метода. Люди более высокого типа культуры автоматически решают проблемы, которые заботили отдаленных предков, находящихся на более низких ступенях развития.

Все культурные типы в одинаковой степени будут реализовываться в меру собственных возможностей. Культура определяется конкретным бытием, носителями которого, прямо или косвенно, будут выступать отдельные представители культуры, рассматриваемые вместе или порознь. Следует отметить, что влияние культуры на индивида является чрезвычайно сильным и затрагивает все сферы и моменты его жизни.

Сравнительные данные, которые получаются в результате исследования типов культур, позволяют создать основу для возможности конструирования широкой системы измерений. Есть различные способы, позволяющие сравнить данные, которые относятся к разным типам.

Сравнения могут оцениваться на основе аналитически выделенных элементов культур, а также на основе количества и степени устойчивости их институтов, характерных для всех культур. Также типы культуры могут изучаться при помощи методов, которые ранее к ним не применялись. Развитые типы культуры могут изучаться с антропологической точки зрения. Это возможно осуществить и в отношении современных культур в целом.

Дж. Фейблман, проанализировав путь развития культур, который состоит из зарождения, развития и упадка, пришел к выводу, что существует определенный шаблон в этом развитии. Поэтому развитие культуры будет представлять интерес для науки лишь постольку, поскольку в нем можно увидеть те или иные постоянные функции. Для логического анализа, по мнению Фейблмана, процессы развития и упадка культур не представляют интереса, исключение составляет только степень трансформации. Поэтому наука о культуре могла бы изучать те функции, которые выражаются в константах культурного изменения. Культуры могут изменяться, испытывая внешнее давление или в силу своей внутренней слабости. Экстенсивность и интенсивность культур может быть обнаружена только тогда, когда они будут пребывать в движении, т.е. в период их роста, развития и столкновения с проблемами. Наукой о культуре может быть выяснено, как много включают в себя культуры и насколько прочно укоренилось в них то, что они содержат. С этой целью наука должна сосредоточиться на изучении важнейших координат культурной ценности: собственно ценности, которая свойственна культурам, и совершенства их организации. Данная задача должна решаться на основе исследования реальных культур, т.е. культур, которые находятся в движении. Очевидно, что в процессе развития культуры будут оказывать влияние друг на друга. Некоторые из них в условиях культурной диффузии пытаются сопротивляться подобным влияниям намного успешнее, чем другим.

Дж. Фейблман утверждал, что идеальной формой знания являются уравнения и текст. Уравнения фиксируют математические функции, а текст разъясняет смысл уравнений. Следовательно, задачей науки о культуре будет являться поиск неизменных функций в постоянно изменяющемся мире человеческой культуры. Такая задача может быть решена только путем изучения реальных культур, т.е. разработкой гипотез и проверкой их на конкретном эмпирическом культурном материале.

Ничто эмпирическое не будет чуждым или недоступным для научного метода. Однако стоит отметить, что применение



науки к социальному уровню было обречено на некоторую отсрочку. Несмотря на то, что это трудно спрогнозировать, но возможно предположить, что в ближайшее время наука о культуре все-таки состоится [130]. Это, по мнению Фейблмана, будет не единая наука, а множество наук, что-то похожее на группы физических или биологических наук. Доминирующее же положение в них будет занимать одна наука — наука о человеческой культуре.

Таким образом, была сформулирована цель, которая должна стоять перед исследованиями культуры, и определены предположения относительно того, каким образом процесс изучения культуры может стать наукой о культуре. Все существующее может измеряться, а все, что может измеряться, может стать объектом для научного изучения. В то же время Фейблман ставит вопрос о том, как быстро изучение культуры станет наукой. Установки современной жизни, которые обусловлены прогрессом и практическим применением физических и биологических наук, ставят под угрозу не только научные исследования, но и всю организованную деятельность.

Все области эмпирической реальности, а значит и все науки, в равной степени являются эмпиричными и естественными. В связи с этим Фейблман отмечал, что все науки являются одинаково объективными в том смысле, что предметом их изучения представляется та или иная система природных объектов. И все они являются в равной мере нормативными в том смысле, что под их описание попадает не то, что есть, а то, что должно быть [7].

События, в которые вовлечены люди, будут определяться как нормативные, но это не будет означать, что в них отсутствует эмпирический аспект. Так, социальный уровень человеческой культуры (человеческие отношения и орудия труда) представляет собой факты, и ничто не может изменить их природу. Сложность данного порядка фактов и его способность быстро изменяться ни в коем случае не будут отрицать его фактическую природу. Люди подчиняются эмпирическим законам ничуть не меньше, чем камни. Дж. Фейблман утверждал, что люди, в от-

личие от камней, могут добавить к таким факторам как закон и случайные обстоятельства среды еще и третий фактор; они способны, хотя бы частично, осуществлять контроль окружающей их среды с помощью материальных орудий культуры. Это дает возможность приблизиться к нормативному через эмпирическое. Данное обстоятельство не будет мешать человеческому социальному уровню выступить в качестве объекта изучения для науки. Это будет означать лишь то, что на данном уровне с помощью науки можно сделать намного больше, чем на других.

Дж. Фейблман отмечал, что перспективность науки является прямо пропорциональной трудностям, возникающим при попытках ее создать. Применение научного метода к сфере социокультурных явлений может привести к тому, что будет создана подлинная общественная наука о человеческой культуре, которая будет нести с собой как достижения в сфере познания, так и преимущества для практической деятельности.

\* \* \*

В рамках культурно-эволюционного направления произошел сдвиг интересов с микроуровня отдельных культур на макроуровень, сложилась определенная тенденция к дальнейшей дифференциации. Согласно Дж. Фейблману, культурно-эволюционная модель культуры предусматривает рассмотрение элементов, составляющих культуру, их взаимодействие и развитие.

Л. Уайт подчеркивал, что у культуры существуют собственные закономерности функционирования и развития. Антропологами данного направления был разработан обширный понятийный аппарат и обоснована необходимость науки о культуре, которую Уайт предложил назвать культурологией.

Таким образом, основные концепции Л. Уайта и Дж. Фейблмана — культуры как особого класса явлений, науки о культуре, культурных типов и систем, энергии культуры, теории универсальной эволюции — во многом повлияли на формирование культурно-эволюционной модели культуры и способствовали дальнейшему развитию американской культурной антропологии.

## ГЛАВА 4

# УНИВЕРСАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

В данной главе выявляется понятие модели культуры, основу которой составляет концепция И. Лакатоса о «жестком ядре». Определяется особенность американской традиции в антропологии, заключающаяся в нерасчлененности знания, стремлении к созданию универсальной модели культуры — целостному подходу в изучении человека как существа биологического и культурного одновременно и выделении культуры в качестве главного объекта исследования в универсальной модели культуры.

### § 1. Понятие «жесткого ядра» И. Лакатоса

И. Лакатос (1922—1974) отстаивал принципы критического рационализма и считал, что большая часть процессов в науке допускает рациональное объяснение. Лакатоса поэтому называли «рыцарем рациональности».

В концепции И. Лакатоса основное внимание уделяется не теориям как таковым, а исследовательским программам. Научно-исследовательская программа представляет собой структурно-динамическую единицу в его модели науки. Последовательная смена теорий, которые вытекают из одного ядра, осуществляется в рамках программы с неопровержимой методологией, показывающей собственную ценность, эффективность и прогрессивность по сравнению с другой программой. Процесс развития, становления и укрепления теории осуществляется во времени. Лакатос полагал, что таким образом история науки будет представлять собой историю конкуренции исследовательских программ. Подобный подход ставит на первое место взаимосвязь различных эпистемологий и историографии науки, а также процесс становления научного поиска.

Лакатос считал, что любая методологическая концепция должна существовать как историографическая. Наиболее глубокую оценку ее можно дать через критическое рассмотрение той рациональной реконструкции истории науки, которая предлагается ею [61, С. 460]. Лакатос развивал собственную концепцию методологии научного познания. Эта концепция получила название *методология научно-исследовательских программ*. Данную методологию ученый применял не только для объяснения особенностей развития науки, но и для оценивания различных конкурирующих логик научного поиска.

Лакатос считал, что развитие науки заключается в конкуренции научно-исследовательских программ, в результате которой одной исследовательской программой будет вытесняться другая. Сущность научной революции будет состоять в необходимости сравнения с эмпирией не изолированной теории, а целой серии сменяющихся теорий, которые связаны между собой общими основополагающими принципами. Подобная последовательность теорий назвалась Лакатосом научно-исследовательской программой. Опираясь на взгляды Лакатоса, можно определить, что в американской культурной антропологии XX в. есть аналогичная научно-исследовательская программа, которая включает историческое, этнопсихологическое и культурно-эволюционное направления. Следовательно, фундаментальной единицей оценки процессов развитая антропологии будет являться не теория, а исследовательская программа.

Такая программа содержит «жесткое ядро», которое включает непроверяемые для сторонников программы фундаментальные положения. Иначе говоря, это то, что представляется общим для всех теорий программы. Это своего рода метафизика программы — общие представления о реальности, описанные входящими в программу теориями: основными законами взаимодействия элементов этой реальности и главными методологическими принципами, связанными с этой программой.

Так, жестким ядром исторического направления в американской культурной антропологии XX в. являлось представление о том, что анализ исторического развития в культуре дает

возможность изучения истории всех ее аспектов, таких как язык, экономика, религия и т.д. Из этого следует, что каждая культура будет иметь собственный, уникальный путь развития. Работающие в определенном направлении ученые принимают ее метафизику, считая ее при этом адекватной и непроблематичной. Однако возможно существование и иных метафизик, определяющих альтернативные исследовательские программы. Следовательно, по ядру можно сказать о характере всей программы.

В программу включается негативная эвристика, которая состоит из совокупности вспомогательных гипотез, защищающих ее ядро от возможной фальсификации, а также от опровержений.

Вся изобретательность направляется на артикуляцию ядра и разработку поддерживающих его гипотез. Лакатос предложил называть их «защитным поясом». В «защитный пояс» программы могут проникать критические аргументы. Лакатос утверждал, что кольцо вспомогательных гипотез сдерживает атаку контролирующих проб, защищает и консолидирует ядро. Иными словами, «кольцо гипотез» является своего рода методологическими правилами. Данные правила будут указывать и на то, каких путей необходимо избегать.

Позитивной эвристикой определяется направление выбора первостепенных проблем и задач, которые должны быть решены учеными. Присутствие позитивной эвристики дает возможность какое-то время не замечать критику и аномалии и продолжать конструктивные исследования. Фальсификации, т.е. теоретической критике и эмпирическому опровержению, подвергаются только гипотезы «защитного пояса».

Существующее общее соглашение запрещает фальсифицировать жесткое ядро. Согласно методологии исследовательских программ Лакатоса, центр тяжести будет переноситься с опровержения различных конкурирующих гипотез на фальсификацию, а вместе с тем на осуществление проверки и подтверждения конкурирующих программ. В этом случае изменение некоторых гипотез «защитного пояса» не влияет на целостность

жесткого ядра программы. В соответствии с характеристикой Лакатоса, исследовательские программы представляют собой величайшие научные достижения и могут оцениваться на основе прогрессивного или регрессивного сдвига проблем. Другими словами, процесс развития исследовательской программы может быть прогрессивным и регрессивным. Таким образом, программа будет прогрессировать до того момента, пока наличие жесткого ядра будет позволять выстраивать новые гипотезы «защитного слоя». Если продуцирование этих гипотез начинает ослабевать и оказывается невозможным объяснение новых, а тем более адаптация аномальных фактов, то можно говорить о наступлении регрессивной стадии развития. Так, в первом случае ее теоретическое развитие приведет к предсказанию новых фактов. Во втором программа только объясняет новые факты, которые предсказаны конкурирующей программой либо случайно открыты. Чем больше будет прогрессировать конкурент, тем больше трудностей будет испытывать исследовательская программа, и наоборот, если исследовательская программа может объяснить больше, чем конкурент, то она сможет вытеснить последнюю из оборота сообщества. Объясняется это тем, что факты, которые предсказывает одна программа, всегда будут являться аномалией для другой.

Поэтому развитие иной исследовательской программы будет происходить на не связанных друг с другом основаниях. В ситуации, когда последующие модификации «защитного пояса» будут неспособны привести к предсказанию новых фактов, программа показывает себя как регрессивная. Исследователь подчеркивал большую устойчивость исследовательской программы. По его мнению, ни логическое доказательство противоречивости, ни вердикт ученых об обнаруженной в результате эксперимента аномалии не способны уничтожить исследовательскую программу [62, С. 57]. Программы, по мнению Лакатоса, могут действовать длительное время, так как сохранение ядра позволяет обеспечить «защитный пояс». Исследовательская программа будет успешной, если она эффективно разрешает все возникающие проблемы, и перестает работать в том

случае, если оказывается не способной решить данные проблемы.

При условии успешного развития программы удастся разработать более совершенные теории, объясняющие большее количество фактов. Поэтому антропологи имеют склонность к устойчивой позитивной работе в рамках подобных программ и проявляют понятный консерватизм в отношении к их основополагающим принципам. Однако, как утверждал Лакатос, это не будет длиться бесконечно. Через определенное время эвристическая сила программы ослабевает, и тогда перед учеными встает вопрос о том, стоит ли продолжать деятельность в ее рамках. Лакатос считал, что ученым по силам рационально оценить возможность программы и решить вопрос о дальнейшем продолжении или отказе от участия в программе.

В программе, которая развивается прогрессивно, каждая следующая теория должна с успехом предсказывать дополнительные факты. Если же новые теории не смогут предсказывать новые факты, то программа становится «стагнирующей», или «вырождающейся».

Чаще всего такая программа может только задним числом истолковывать факты, открытые другими, более успешными, программами.

Беря за основу данный критерий, ученые определяют, прогрессирует ли программа или же нет.

Таким образом, если программа прогрессирует, то рационально придерживаться ее, если же она вырождается, то наиболее рациональным поведением ученых будет являться стремление создать новую программу или же обратиться к существующей альтернативной программе, которая прогрессирует. Лакатос утверждал, что нельзя сворачивать вновь созданную исследовательскую программу только потому, что она не смогла справиться с более сильной программой-соперницей. До того момента, пока не будет произведена реконструкция новой программы наиболее рациональным образом как прогрессивное самодвижение проблемы, ей в течение определенного времени

будет необходима поддержка со стороны более сильной и состоявшейся программы-соперницы [64].

Следовательно, главной ценностью программы будет являться ее способность к пополнению знаний, предсказыванию новых фактов. По мнению Лакатоса, противоречия и трудности в процессе объяснения каких-либо явлений не будут оказывать существенного влияния на отношение к ней ученых. В рамках концепции Лакатоса для деятельности ученых очевидным становится значение теории и исследовательской программы, которая связана с ней. Вне программы ученые не будут в состоянии работать.

Одним из главных источников развития науки будет являться не взаимодействие теории и эмпирических данных, а конкуренция исследовательских программ в лучшем описании и объяснении исследуемых явлений и предсказании новых фактов.

Поэтому при изучении закономерностей развития науки особое внимание должно уделяться процессу формирования, развития и взаимодействия исследовательских программ. Лакатос показывал, что достаточно богатая научная программа всегда может быть защищена от любого ее заметного несоответствия с эмпирическими данными. Взгляды и идеи Лакатоса дают возможность понять, с одной стороны, каким образом научные концепции способны преодолеть барьеры, стоящие на их пути, а с другой — почему возможно существование альтернативных исследовательских программ. По мнению Лакатоса, можно рационально придерживаться регрессирующей программы до того момента, пока ее не опередит конкурирующая программа, и даже после этого. Представители регрессирующих программ будут сталкиваться с постоянно возрастающими социально-психологическими и экономическими проблемами. Естественно, что никто не будет запрещать ученому осуществлять разработку той программы, которая ему нравится. Однако ему не будет оказана поддержка общества.

Своими работами Лакатос показал, что в истории науки достаточно редко можно встретить периоды полного господ-



ства какой-либо одной программы (парадигма), так как обычно любая научная дисциплина имеет различные альтернативные научно-исследовательские программы. Следовательно, история развития науки будет представлять собой историю борьбы и смены конкурирующих исследовательских программ, соревнующихся на основе собственной эвристической силы в способности объяснения эмпирических фактов, предвидения путей развития науки и принятия определенных мер для ослабления этой силы. Таким образом, конкуренция, которая существует между программами, шквал взаимной критики, смена периодов расцвета и упадка программ придают процессу развития науки реальный драматизм научного поиска.

Лакатос воспроизводил в иных терминах, в более дифференцированном виде концепцию развития науки на основе парадигм. Ученым выделялась в науке внутренняя и внешняя история. Так, внутренняя история науки основывается на движении идей, методологии, методиках научного исследования, т.е. на собственном содержании науки. Внешняя история представляет собой формы организации науки, а также личностные факторы научного исследования. Лакатос считал, что внешние факторы имеют второстепенное значение.

Пока наука является скорее полем битвы исследовательских программ, чем системой изолированных островков. Зрелая же наука будет состоять из исследовательских программ, которые не столько предвосхищают новые факты, сколько ищут вспомогательные теории. Именно в этом, в отличие от грубой схемы «проверка-и-ошибка», будет заключаться ее эвристическая сила [61, С. 469]. Слабость некоторых исследовательских программ ученый видел именно в том, что недооценена роль вспомогательных гипотез, когда отражению одних фактов не сопутствует предвосхищение других известных фактов. Таким образом, концепция исследовательских программ Лакатоса может применяться и к самой методологии науки.

## **§ 2. Становление универсальной модели культуры**

Под универсальной моделью культуры понимается концепция единого плана построения культуры, которая представлена в антропологии в качестве результата разработки сравнительного метода. Благодаря анализу нескольких сотен конкретных культур стало возможным выделение повторяющихся черт, названных всеобщими.

Широту границ универсальной модели культуры наметили еще в XIX в. Л. Морган и Г. Спенсер. Целостное же представление о данном феномене было сформировано только к середине XX в. на стыке антропологии и психологии. Изучение всеобщего культурного разнообразия в рамках исторического, этнопсихологического и культурно-эволюционного направлений позволило осуществить выбор элементов, общих для всех известных культур. Такими элементами стали: возрастное деление, организация общества, календарь, приготовление пищи, системы родства, совместный труд, разделение труда, декоративное искусство, табу, этика, праздники, образование, фольклор, похоронные ритуалы, гостеприимство, жилищное строительство, игры, подарки, запрет инцеста, религиозные культы, закон, наказания, имена, и т.д.

Количественно-качественный состав и сочетание рубрик у различных авторов (К. Уисслера, Дж. Мёрдока, Б. Малиновского, Д. Аберле, М. Харриса и др.) было оригинальным и не имело совпадений с концепциями коллег, при этом суть оставалась единой. Дальнейший анализ каждой отдельно взятой черты усиливал эту общность. Например, Мёрдок указывал, что у каждой культуры существует язык, который состоит из одинаковых компонентов, таких как фонемы, слова, грамматика. Во всех культурах похоронные обряды, обычно, будут содержать скорбь, обращение с телом, ритуалы, которые будут защищать участников погребения от всевозможных злых сил.

Но, несмотря на все сходство или присутствие общих черт и их компонентов, конкретное культурное содержание было раз-

личным. Мердок сделал вывод, что действительно всеобщей чертой, так называемым общим знаменателем культур, будет являться не идентичность содержания, а схожесть классификаций. Универсальная модель культуры может существовать в различных культурах: простых и сложных, древних и современных.

Основу данной модели составляют, в первую очередь, особенности биологической природы человека и условия человеческого существования.

Первые попытки дать объяснение сходству и различию культур опирались на психическое единство человека и были построены на изучении реакций организма человека на различные стимулы и условия жизни [76, С. 11].

В первой половине XX в. импульсы, которые формировали культурное поведение, были приравнены к инстинктам, однако впоследствии теория инстинктов утратила значение единственного объяснения механизмов формирования культурного поведения и перестала считаться универсальной моделью культуры.

У. Самнером и А. Келлером был предложен свой вариант типологии основных побуждений и стимулов, включающий самосохранение, самоудовлетворение, увековечение себя и религию. Данная классификация была построена на четырех чувствах, таких как голод, любовь, тщеславие и страх. Классификация Б. Малиновского была основана на удовлетворении человеческих потребностей в соответствии с тремя аспектами культурного процесса.

В универсальной модели культуры К. Уисслера выделялись девять компонентов: речь, знание, искусство, материальные особенности, религия, общество, война, собственность, правительство.

Мёрдок, не отрицая значения других подходов к поиску общего знаменателя культур, сделал акцент на культурных привычках и факторах, которые управляют формированием привычек как структурой, определяющей универсальную модель культуры. К первому фактору он относит научение или воспитание, вторым фактором выступает стимул, сигнал. Любые из-

вестные стимулы можно соотнести с культурными реакциями во многих обществах. Постоянные стимулы, а также устойчивые реакции на них, которые будут специфичны для определенной культуры, будут создавать основу для классификации всеобщих культурных черт. К третьему важному фактору Мёрдок относит «базовую» культурную привычку или навык, несущий особую нагрузку в структуре.

Дж. Мёрдок считал, что развитие универсальной модели культуры происходит за счет четвертого фактора психологического обобщения, под которым ученым понимается свойство воспроизведения при существовании одинаковых условий и стимулов. Таким образом, чтобы осуществить общение со сверхъестественными силами, их необходимо обличить в человеческую форму. В результате этого становится возможно обращение к ним как к людям: подарок — жертва; просьба — молитва; этикет — ритуал и т.д. Сходства культур, которые исходят из такого рода обобщений, будут бесчисленны. Пятым фактором будет являться ограничение количества возможных реакций.

Мёрдок отмечал, что в любых ситуациях число возможных реакций будет ограничиваться способностями человека в плане физиологии и психологии, а также условиями, в которых он существует. Следовательно, человеческая физиология и психология будут ограничивать способы лечения болезней и рождения детей и т.д. [7, С. 49—56].

Культурные привычки и традиции, которые рассматриваются в определенном социальном контексте, будут создавать условия взаимодействия, вносящие в культуру принцип ограниченных возможностей, что будет являться важным в определении универсальной модели культуры.

Данный принцип будет создавать вариативность, которая свойственна конкретной культуре. Если вариативность действий будет отсутствовать и сводиться к одной возможной реакции, то культурные сходства будут наблюдаться не только в структуре модели, но также и в ее содержании, а несоответствия будут минимальны.

Так, у всех известных обществ существует основная семейная форма: отец, мать, дети. Подобная форма может быть изолированной, но может включать и других родственников, однако основа будет оставаться неизменной. Другая же форма, адекватная семье, еще не выработана человечеством.

Универсальная модель культуры Мёрдока представляет собой своеобразный, построенный на громадном фактическом материале «универсальный» способ изучения сходства и различия культур, который исходит из культурно-детерминированного поведения человека.

В итоговой же универсальной модели культуры содержалось сорок семь всеобщих культурных черт. Проблемы, связанные с единством человеческой культуры, побуждали исследователей вести поиски совершенной модели, которая смогла бы не только объяснять сходства или различия, но и давала бы представления о возможных вариантах взаимодействия и взаимовлияния культурных элементов.

К таким разработкам можно отнести концепцию универсальной социокультурной системы, сформулированную Д. Аберле, Э. Дэвисом и др.

В данную схему было включено девять позиций, которые представляли собой не просто отдельные культурные элементы, а целые векторы системы.

Система содержала: адаптацию общества к природе и воспроизведение населения; социализацию; нормативное регулирование, регулирование эмоциональной сферы; коммуникацию; общепринятый ряд целей; разграничение социальных ролей; общепринятые познавательные ориентации; контроль за девиантным поведением. Такие составляющие авторы рассматривали в качестве функциональных условий, которые необходимы для выживания системы.

Универсальная социокультурная система, сформированная М. Харрисом в рамках исследовательской стратегии, которую он назвал культурным материализмом, также в качестве основы берет биологическую и психологическую константы человеческой природы.

Модель Харриса является сложносоставной, разветвленной, включающей в себя инфраструктуру, системой. В данной системе Харрис сделал попытку охватить такие сферы, как сфера взаимодействия с окружающей средой, сфера материального производства, сфера воспроизводства населения, а также различные поведенческие компоненты. В схеме Харриса максимально полно отражается культурное содержание современного сложного общества.

\* \* \*

Подводя итоги четвертой главы, следует отметить, что благодаря определению «жесткого ядра» и исследовательской программы И. Лакатоса удалось доказать существование моделей культуры в американской культурной антропологии XX века. Стало возможным определить константу для анализируемых направлений и определить пути развития универсальной модели культуры.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном исследовании был дан всесторонний анализ моделей культуры, существующих в американской культурной антропологии XX века.

На становление и развитие данных моделей оказали влияние исторические, этнопсихологические и культурно-эволюционные концепции.

В ходе работы последовательно решались следующие исследовательские задачи. Установлено, что в рамках сформировавшихся школ американской культурной антропологии произошло становление следующих моделей культуры: исторической, этнопсихологической, культурно-эволюционной. Указанные модели имеют в своей структурной основе статичный центр в качестве своеобразного ядра и сопутствующих ему гипотез и предположений о возможных причинах разнообразных явлений в культуре.

Показано, что в качестве источника формирования исторической модели культуры выступили концепции исторического понимания культуры Ф. Боаса и А. Крёбера. Проведение анализа исторического развития в культуре дает возможность всестороннего и полного изучения истории и таких ее аспектов, как язык, экономика, религия и др.

Результатом проведенных исследований стало утверждение, что у каждой культуры существует свой собственный, отличный от других, уникальный путь развития.

Осуществлен анализ взглядов на культуру М. Мид и Р. Бенедикт, который показал, что в рамках данного направления происходит формирование этнопсихологической модели. Ключевая роль в данной модели принадлежит личностным характеристикам индивида, служащим основой для осуществления всестороннего анализа отношений между культурой и личностью.

Благодаря культурно-эволюционной концепции Л. Уайта и его последователей произошло становление культурно-эволюционной модели культуры.

Употребление понятия «прогресс» к понятию культуры представляется вполне правомерным и указывает на допустимость сопоставления и оценивания различных культур.

Проведенный анализ процессов становления и выявления моделей культуры говорит о формировании модели культуры, являющейся универсальной и представляющей концепцию единого плана построения культуры.

У современных исследователей существует стремление учитывать и опираться на опыт прошлого с целью определения приоритетов для определения дальнейших возможных путей развития моделей культуры.

Важность изучения данной тематики заключена в тех возможностях, которые представляются для дальнейшего исследования процессов формирования моделей культуры, как в зарубежной, так и в отечественной философии культуры.



## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аверкиева Ю.П. Историко-философские взгляды Лесли А. Уайта (1900—1975) // Этнография за рубежом: Историографические очерки. — М.: Наука, 1979. — С. 9—17.
2. Аверкиева Ю.П. История теоретической мысли в американской этнографии. — М.: Наука, 1979. — 128 с.
3. Аверкиева Ю.П. Этнография и культурная (социальная) антропология на Западе // Сов. этнография. — М.: Наука, 1979. — № 5.
4. Алексеев В.П. Историческая антропология и этногенез. — М.: Наука, 1989. — 446 с.
5. Акопян К. З. История — культура — историческая культурология // Философские науки. 2004. — № 6. — С. 32—57.
6. Амелъченко С.Н. Многообразие подходов к познанию сущности культуры в современном научном мире // Наука на современном этапе. 2002. — Вып. 2. — С. 41—46.
7. Антология исследований культуры. — СПб.: Унив. кн., 1997. Т. 1: Интерпретации культуры / Отв. ред. и сост. Л.А. Мостова. — 727 с. (Культурология. XX век).
8. Антропология культуры / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Ин-т мировой культуры. Вып. 1. — М.: ОГИ, 2002. — 328 с.
9. Балакшин А.С. Научные источники и составные части современной культурологии // Естественно-научное и гуманитарное знание в цифровой век: Мат-лы третьей межвуз. науч. конф. — Н. Новгород, 2001. — С. 166—173.
10. Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропологии // Этнограф. обозрение. — М., 1995. — С. 45—54.
11. Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур: Учеб. пособие / Ин-т «Открытое общество» (Фонд Сороса); Рос. гос. гуманит. ун-т. — М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 1998. — 241 с.
12. Белик А.А. О соотношении этнографии, этнологии и культурной (социальной) антропологии // Личность. Культура. Общество. 1999. — Т. 1. — С. 53—70.
13. Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология: (Ист.-теорет. введение): Учеб. пособие / Мос. гос. социал. ун-т. — М.: Союз, 1998. — 319 с.
14. Белова Т.В. Культурно-антропологическая ветвь философской антропологии // Философская антропология: истоки, современное состоя-

ние и перспективы: Тез. VIII Ежегод. конф. Каф. философии РАН (6—7 февраля 1995 г.). — М., 1995. — С. 143—144.

15. Белоусова Е. Этнопсихология и проблема социализации личности в трудах Маргарет Мид // Философско-методологические основы гуманитарного знания: Сб. аспирант. работ. — М., 2001. — С. 157—169.

16. Бенедикт Р. Образы культуры // Человек и социокультурная среда. — М., 1992. — С. 5—19.

17. Бенедикт Р. Психологические типы в культурах Юга — Запада США / Пер. с англ. Е.М. Лазаревой // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — Т. 1. Интерпретация культуры. — С. 271—285.

18. Бидни Д. Концепции культуры и некоторые ошибки в ее изучении // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 57—90.

19. Бидни Д. Культурная динамика и поиски истоков // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 385—420.

20. Билз Р. Аккультурация // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 348—370

21. Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии / Пер. с англ. Ю.С. Терентьева // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — Т. 1. Интерпретация культуры. — С. 509—519.

22. Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук // Антология исследований культуры — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 499—508.

23. Боас Ф. История антропологии // Этнографическое обозрение. — 2002. — № 6. — С. 86—96.

24. Боас Ф. История и наука в антропологии / Пер. с англ. Ю.С. Терентьева // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — Т. 1. Интерпретация культуры. — С. 528—536.

25. Боас Ф. Методы этнологии // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 519—527.

26. Боас Ф. Эволюция или диффузия? // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 343—347.

27. Бодрова А.Ш. Взаимосвязь культуры и менталитета как методологическое основание культурантропологических исследований // Культура научного поиска. — Томск, 2003. — С. 214—231.

28. Бондаренко Д.М. Политогенез, «гомологические ряды» и нелинейные модели социальной эволюции (К кросскультурному тестированию некоторых полиантропологических гипотез) // Общественные науки и современность. 1999. — № 5. — С. 128—139.

29. Боронаев А.О. Особенности развития и взаимоотношений в социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии. — СПб., 1994. — С. 8—24.
30. Бромлей Ю.В. О предмете культурной — социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (опыт сравнительного анализа) // Этнография за рубежом: Историографические очерки. — М., 1979. — С. 16—31.
31. Веселкин Е.А. Культурная антропология США: теория и действительность (Взгляд со стороны) // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. — М., 1991. — С. 3—23.
32. Викторин В.М. Философская, социально-культурная (этническая) и физическая антропология: проблемы соотношения и взаимосвязей // Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы : Тез. ежегод. конф. кафедры философии РАН (6—7 февраля 1995 г.). — М., 1995. — С. 153—155.
33. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Курс лекций. — М.: Академия, 1998. — 432 с.
34. Гирц К. Интерпретация культур / Пер с англ. О.В. Барсуковой, А.А. Борзунова. — М.: РОССПЭН, 2004. — 560 с.
35. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. — СПб.: Университетская книга, 2000. — 240 с.
36. Гуревич П.С. Философия культуры: Учебник для высш. шк. — М.: NOTA BENE, 2001. — 351 с.
37. Давидович В.Е., Жданов Ю.А. Сущность культуры. — Ростов н /Д: Изд-во Рост. ун-та, 1979. — 263 с.
38. Диллон У., Мид М. (1901—1978) // Перспективы. — М.; Париж, 2001. — Т. 31. — № 4. — С. 95—112.
39. Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Р. Громовой; РАН, Ин-т социологии; Мос. высш. шк. соц. и эконом. наук; Центр фундамент. социологии. — М.: КАНОН-пресс—Ц. Кучково поле; 2000. — 288 с.
40. Емельянов Ю.Н. Основы культурной антропологии. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. — 150 с.
41. Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г., Тавровский А.В. Символично-интерпретативный подход в современной культурантропологии // Очерки социальной антропологии. — СПб., 1995.— С. 107—128.
42. Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. — М., 1989. — С. 11—17.
43. История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / РАН, Ин-т всеобщей истории, Рос. гуманитар. ун-т. Сост. Е.М. Михина. — М., 1996. — 256 с.

44. Карнейро Р.Л. Культурный процесс // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 421—438.
45. Кашкарова Н.И. Культурная антропология: анализ исследовательских парадигм // Человек. Общество. Образование. — Уфа, 2002. — С. 36—65.
46. Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник. — М.: Ключ-С, 1998. — 192 с.
47. Командорова И.В. Символическая антропология Лесли А. Уайта // Вестник Моск. ун-та. 2000. — № 5. — С. 93—104.
48. Комадорова И.В. Культура как социальный феномен в символической антропологии Лесли А. Уайта. — М., 1999. — 23 с.
49. Комадорова И.В. Теоретические предпосылки становления социально-культурно-антропологической теории в США // Армагеддон. — М., 2000. — Кн. 7. — С. 249—266.
50. Комадорова И.В. Методологические подходы к анализу динамики культуры в контексте американской культурной антропологии // Человек и Вселенная. — СПб., 2003. — № 11. — С. 46—49.
51. Комаров В.П. Культурология Лесли А. Уайта // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. — М., 2003. — Вып. 2. — С. 221—229.
52. Корф Г. Критика теорий культуры Макса Вебера и Герберта Маркузе / Пер. с нем. З.В. Горловой. — М.: Прогресс, 1975. — 64 с.
53. Кравченко А.И. Культурология: словарь. — М.: Академический Проект, 2000. — 671 с.
54. Крёбер А. Конфигурация развития культуры / Пер. с англ. В.Г. Николаева // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — Т. 1. Интерпретация культуры. — С. 465—499.
55. Крёбер А.Л. Избранное: Природа культуры / Пер. с англ. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 1008 с.
56. Крёбер А. Стиль и цивилизация // Типология культуры. 1989. — № 5. — С. 225—245.
57. Крёбер А., Клакхон К. Культура: критический обзор понятий и определений // Культурология XX век. — М., 2000. — № 1. — С. 105—183.
58. Кром М.М. Историческая антропология: Пособие к лекционному курсу / Европ. ун-т в Санкт-Петербурге. — СПб., 2000. — 77 с.
59. Кузнецов И.В. История «Истории антропологии» Франца Боаса // Этнограф. обозрение. 2002. — № 6. — С. 96—108.
60. Культурология: хрестоматия для высш. шк. / С.А. Арутюнов и др.; сост. А.И. Кравченко. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.; Екатеринбург: Деловая книга: Академический проект, 2003. — 686 с.

61. Кун Т. Структура научных революций. — М.: ООО «Изд-во АСТ», 2001. — 608 с.
62. Лакатос И. Доказательства и опровержения. — М., 1967. — 152 с.
63. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. — М., 1978. — 235 с.
64. Лакатос И. Фальсификация и методология программ научного исследования. — М., 1995.
65. Ларин Ю.В. Онто-логика культуры. — Тюмень: Изд-во ТГУ, 2004. — 164 с.
66. Ларин Ю.В. Прологомены к культурологии. — Тюмень: Изд-во ТГУ, 2002. — 144 с.
67. Лурье С.В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: Учеб. пособие для вузов. — М.; Екатеринбург: Академический Проект: Деловая книга; 2003. — 624 с.
68. Лурье С.В. Историческая этнология. Учеб. пособие для вузов. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 446 с.
69. Лурье С.В. Культурная антропология в России и на Западе: концептуальные различия // Общество, науки и современность. — М., 1997. — № 2. — С. 146—159.
70. Любутин К.Н. «Проблема человека» и философская антропология // Историко-философские исследования: Избранное. — Екатеринбург, 2000. — С. 45—61.
71. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. — М., 1991. — С. 8—21.
72. Маркарян Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде. — М.: Наука, 1989. — 16 с.
73. Мёрдок Дж. П. Социальная структура. — М., 2003. — 608 с.
74. Мид М. Культура и мир детства: Избр. произведения. Сост., отв. ред., авт. послесл. И.С. Кон; Пер. с англ. Ю.А. Асеева. — М.: Наука, 1988. — 429 с.
75. Миськова Е.Б. Складывание стереотипов инокультурной реальности в англо-американской антропологии // Этнографическое обозрение. — 1998. — № 1. — С. 137—142.
76. Мостова Л.А. Антропологическая традиция в исследовании культуры: вместо введения // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 3—14.
77. Мостова Л.А. Парадигмы антропологической теории XX века // Личность. Культура. — М., 2000. — С. 105—113.
78. Никитюк Б.А. Очерки теории интегративной антропологии. — М.; Майкоп: Изд-во Адыгейского ун-та, 1995. — 202 с.

79. Никишенков А.А. Прикладные исследования в западной социальной/культурной антропологии // Этнограф. обозрение. 2000. — № 5. — С. 17—30.
80. Окладникова Е.А. Принципы моделирования процесса эволюции культуры в американской этнологии середины — второй половины XX века // Африка: общество, культуры, языки. — М., 1998. — С. 5—10.
81. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. — М.: Изд-во МГИК, 1994. — 214 с.
82. Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология: Учеб. пособие для вузов. — М.: Академический Проект, 2004. — 480 с.
83. Орнатская Л.А. Понятие культуры в культурной антропологии: некоторые тенденции // Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 9 — 28.
84. Отюцкий Г.П. История социальной (культурной) антропологии. — М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2003. — 400 с.
85. Очерки по истории антропологии американского города / Отв. ред. Э.Л. Нитобург, В.А. Тишков. — М.: Наука, 1997. — 314 с.
86. Петрова А.С. Основные направления современной американской этнопсихологии: Психологическая антропология и кросс-культурные исследования // Сов. этнография. 1990. — № 1. — С. 125—133.
87. Пивоев В.М. Философия культуры. — СПб.: Изд-во Юридического института (Санкт-Петербург), 2001. — 352 с.
88. Полицук В.И. Культурология. — М.: Гардарики, 1998. — 446 с.
89. Полицук В.И. Культура. Познание. Жизнь. — Алма-Ата: Гылым, 1992. — 172 с.
90. Просекова М.Н. Англо-американская культурная антропология. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. — 188 с.
91. Работы Л. Уайта по культурологии: Сб. переводов. — М.: ИНИОН, 1996. — 169 с.
92. Раппапорт Р.А. Эволюция человечества и будущее антропологии // Этнографическое обозрение. — М., 1995. — № 6. — С. 18—30.
93. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Антология культурологической мысли / Авт.-сост. С.П. Мамонтов, А.С. Мамонтов. — М.: Изд-во РОУ, 1996. — С. 172—174.
94. Рубел П., Чегринцев М. Исследовательские стратегии в современной американской культурной антропологии: от «описания» к «письму» // Журн. социол. и социал. антропологии. — СПб., 1998. — Т. 1. — № 2. — С. 85—101.

95. Рэдклифф-Браун А. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — Т. 1. Интерпретация культуры. — С. 654—681.
96. Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии / Пер. с англ. и заключ. ст. В. Николаева; Ин-т социологии РАН; Моск. высш. шк. соц. и эконо. наук, Центр фундаментальной социологии. — М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. — 416 с.
97. Самосознание культуры и искусства XX века: Западная Европа и США / Отв. ред., сост. Р.А. Гальцева; Пер., примеч. С.С. Аверинцева, В.В. Бибикина, Т.Ю. Бородай. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — 638 с.
98. Скворцов И.Г. Еще раз к вопросу о предметной области социально-культурной антропологии // *Miscellanea humanitana philosophiae*. — СПб., 2001. — С. 198—204.
99. Современная этнопсихология: Хрестоматия / Под общ. ред. А.Е. Тараса. — Минск: Харвест, 2003. — 368 с.
100. Социальная антропология на пороге XXI века: Тез. и материалы конф. (20—21 ноября 1997 г.) / Моск. гос. социал. ун-т и др.; Отв. ред. Ю.М. Резник. — М.: Союз, 1998. — 431 с.
101. Сурова Е.Э. Культурная антропология // Введение в культурологию / Под ред. Ю.Н. Солонина, Е.Г. Соколова. — СПб., 2003. — С.131—141.
102. Сысоева Л.С. Антропологический образ культуры и его поиски на рубеже тысячелетий // Вестн. Том. гос. пед. ун-та. Сер. Гуманит. науки (Правоведение). — Томск, 2000. — Вып. 3 (19). — С. 3—7.
103. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. — М., 1989. — 576 с.
104. Таксами Н.Ч. Экологическая антропология США: обзор формирования некоторых направлений // Личность. Культура. Общество. — М., 2000. — Т. 2. — № 3. — С. 285—300.
105. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / Пер. с англ. — М.: Юристъ, 1995. — 479 с.
106. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. — М.: Наука, 2003. — 544 с.
107. Тородова Е.Л. Феномен «маргинальной» этничности в антропологии Великобритании и США // Этнограф. обозрение. — М., 1999. — № 2. — С. 3—16.
108. Труды до культурной антропологии. Памяти Григория Александровича Ткаченко / Рос. гос. гуманит. ун-т; Ин-т вост. культур; РАН, Ин-т философии; Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова; Ин-т мировой культуры; Сост. В.В. Глебкин. — М.: Вост. лит.; Муравей, 2002.—424 с.

109. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре / Пер. с англ. — М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 960 с.
110. Уайт Л. Наука о культуре / Пер. с англ. П.В. Резвых // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — Т. 1. Интерпретация культуры. — С. 141—157.
111. Уайт Л. Энергия и эволюция культуры / Пер. с англ. Е.М. Лазаревой // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — Т. 1. Интерпретация культуры. — С. 439—465.
112. Уайт Л. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 559—590.
113. Уайт Л. Концепция эволюции в культурной антропологии // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 536—558.
114. Уайт Л. Понятие культуры // Антология исследований культуры. — СПб. 1997. — Т. 1. — С. 17—48.
115. Уайт Л.А. Экономическая структура высоких культур // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 314—340.
116. Уайт Л.А. Работы Л.А. Уайта по культурологии: Сб. / Пер., вступ. ст. Е.М. Лазаревой. — М.: ИНИОН, 1996. — 169 с.
117. Уварова Т.Б. Шемберко Л.Б. Исследования по этнологии и социально-культурной антропологии в базах данных Института информации по общественным наукам РАН // Этнографическое обозрение. — 2004. — № 5. — С. 95—111.
118. Философия культуры. Становление и развитие: Учеб. пособие для вузов / Под ред. М.С. Кагана, Ю.В. Перова, В.В. Прозерского и др. — СПб.. Лань, 1998. — 448 с.
119. Философская антропология: теоретический анализ: Кол. моногр. / Отв. ред. Р.А. Бурханов. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. — Ч. 1. — 152 с.
120. Чаликова В.А. Утопия и свобода: Эссе разных лет. — М.: Весть, 1994. — 181 с.
121. Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели: Новое направление в этнологии // Этнографическое обозрение. — 1998. — № 1. — С. 14—30.
122. Шапинская Е.Н. Проблема этничности в современной теории культуры // Полигнозис. — 2001. — № 1. — С. 84—92.
123. Шилков Ю.М. К психологии культуры // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право. — 1998. — № 4. — С. 27—32.



124. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли / Пер. с англ. А.Л. Елфимова; РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. — М.: Вост. лит., 2003. — 358 с.
125. Adair J. 1913—1997//J. of anthropol. research. — Albuquerque, 199P. — Vol. 55. — № 3. — P. 429—445.
126. Bennett J.W. Classic anthropology // Amer. anthropologist. — Washington, 1998. — Vol. 100. — № 4. — P. 951—956.
127. Bodley J.H. Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System. — 3rd Ed. — L.; Toronto: Mayfield, 2000. — 490 p.
128. Bourguignon E. American anthropology today — a personal view // Mitt, der Anthropoi. Ges. in Wien. — 1992. — Bd. 122. — P. 27—38.
129. Encyclopedia of social and cultural anthropology / Ed. by A. Barnard, J. Spencer. — L.; N.Y.: Routledge, 1998. — 658 p.
130. Feibleman J. The theory of human culture. N.Y., 1946. — P. 125—150.
131. Jacknis I. The ethnographic object and the object of ethnology in the early career of Franz Boas // Volksgeist as method and ethic: Essays on Boasian ethnography a. the Germ, anthropological tradition. — Madison, 1996. — P. 185—214.
132. Krech S. From ethnohistory to anthropological history // Anthropology, history, and American Indians. — Washington, 2002. — P. 85—93.
133. Lenkeit R.E. Introducing Cultural Anthropology. — L.; Toronto: Mayfield, 2001. — 309 p.
134. MacDonald S. Visions of anthropology: What's me goddamn point of it all? // Sociology. — Oxford, 1998. — Vol. 32. — № 4. — P. 875—880.
135. Marcone A. Le nuove tendenze dell'antropologia culturale // Critica sociologica. — Roma, 1998. — № 124. — P. 23—39, 38—39.
136. Mead M. Grape R.H. Cultural anthropology. O., — 1996. — № 3. — P. 109—111.
137. Modell J.S., Benedict R. Patterns of a Life. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983. — 355 p.
138. Schultz E.A. Cultural Anthropology: A Perspective on me Human Condition. — 5th Ed. — L.; Toronto: Mayfield, 2001. — 394 p.
139. Rosman A. The Tapestry of Culture: An Introduction to Cultural Anthropology. — 7th Ed. — Boston; Burr Ridge; Dubuque; Madison; N.Y.: McGraw-Hill; 2001. — 383 p.
140. Sahlins M. Two or three things mat I know about culture // J. of the Roy. anthropol. inst. — L., 1999. — Vol. 5. — № 3. — P. 399—421.
141. Stocking, G.W. // J. of me Roy. anthropol. Ins. — L., 2002. — Vol. 8 — № 4. — P. 802—803 Rec, ad op.: Eriksen T.H., Nielsen F.S. A history of anthropolgy. — L, 2001. — 207 p.

142. Visweswaran K. Race and the culture of anthropology // Amer. anthropologist — Wasli, 1998. — Vol. 100. — № 1. — P. 70—83.

143. Voiksgeist as method and ethic: Essays on Boasian ethnography a. the Germ, anthropological tradition / Ed. by G.W. Stocking, jr. — Madison (Wis): Univ. of Wisconsin press, 1996. — 349 p.

144. Watson P.J. Archaeology, anthropology, and the culture concept // Amer. anthropologist. — Washington, 1995. — Vol. 97. — № 4. — P. 683—694.

*Научное издание*

**Самохина Наталья Николаевна**

**СТАНОВЛЕНИЕ МОДЕЛЕЙ КУЛЬТУРЫ  
В АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ XX ВЕКА  
(ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)**

Монография

Редактор *Т.А. Фридман*

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 10.05.2016  
Формат 60×84/16. Бумага для множительных аппаратов  
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. листов 6,75  
Тираж 300 экз. Заказ 1764

*Отпечатано в Издательстве*

*Нижевартовского государственного университета  
628615, Тюменская область, г.Нижевартовск, ул.Держинского, 11  
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: izd@nvsu.*